

4



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



ÂŞIK ÖMER

(ö. 1119/1707 [?])

Türk saz şairi.

Doğum yeri ve tarihi hakkında çeşitli rivayetler vardır; bunların içinde doğruya en yakın görüneni, onun Konya'nın Hadım ilçesinin Gezleve köyünde 1651 yılında doğmuş olduğu yolundaki rivayettir. Düzenli bir medrese tahsili görmediği anlaşılmakla birlikte devrin kültür muhitleri içinde bulunmak suretiyle kendi kendini yetiştirmiş ve aynı devrin diğer âşıklarına göre daha seçkin bir yer kazanmıştır. Şerîfî adlı bir şairden ders aldığı, başta Fuzûlî olmak üzere klasik edebiyatın belli başlı büyük şahsiyetleri yanında Hâfız'ın divanı ile Sa'dî'nin Gülistân'ını okuyacak kadar Farsça öğrendiği anlaşılmaktadır. Yazdıklarına ve rivayetlere bakılarak orduya girdiği, sınır kalelerinde bulunduğu, hatta bazı savaşlara katıldığı tahmin edilmektedir. IV. Mehmed'in 1678'de Çehrin Kalesi'ni fethi münasebetiyle bir manzume yazdığı gibi, II. Ahmed'in saltanat yıllarındaki Rus, Venedik ve Avusturya seferleri ve II. Mustafa'nın bir gazâsıyla ilgili bazı manzumeler de yazmıştır. Şiirlerinden İstanbul, Bursa, Varna, Sakız, Sinop ve Bağdat gibi yerleri dolaştığı anlaşılmaktadır. Başlangıçta divan şairlerini taklide özenerek Adlî mahlasını kullanmış, Ömer mahlasını daha sonra benimsemiştir. Şiirlerinde Bağdat'tan Tuna'ya kadar uzanan geniş bir coğrafya yer almakla beraber bazı şiirlerinin hayal mahsulü olduğu tahmin edilmektedir. 1707'de İstanbul'da öldüğü ve Yemiş İskelesi'nde bir türbesinin bulunduğu da yine rivayetler arasındadır.

XVII. yüzyılda Gevherî ve Karacaoğlan'la birlikte Türk saz şiirinin önde gelen isimleri arasında yer alan Âşık Ömer, geniş halk kitleleri tarafından benimsenme açısından da müstesna bir yere sahiptir. Kendisinden sonra gelen âşıklardan birçoğu ona nazîreler yazmış, bestelenmiş şiirleri çeşitli meclislerde çalınıp okunmuştur. Âşıkane ve sûfiyâne mahiyetteki bazı manzumeleri ise bir tür ilâhi gibi uzun zaman tekke ve zâviyelerde terennüm edilmiştir. Asker ocağında bulunması dolayısıyla hem serhat boylarının biraz serbest ve maceralı hayatını yaşayarak dile getirmiş, hem

de klasik şiirin mecaz, vezin, kafiye ve edebî sanatlarını, hatta biraz da dilini kullanarak o çevrelerin havasını yansıtmıştır. Kendisinden önce gelen saz şairlerinden farklı olarak klasik Türk edebiyatından büyük ölçüde etkilenen Âşık Ömer, bilhassa aruz vezniyle yazdığı divan*larda divan şiirinin kalıplaşmış mazmun ve hayal dünyasına büyük ölçüde yer vermiştir. Daha sağlığında üstat kabul edildiği için kendisinden sonraki şairler arasında onun gibi yazmak bir moda haline gelmiş, bu da halk şiirinin kendi içinde tabii bir şekilde gelişmesini engellemiştir. Onun açmış olduğu divan şiirini taklit cereyanı yüzünden saz şiirinin eski saflığı ve dili farkedilir şekilde bozulmuştur. Geriye bırakmış olduğu 2000'den fazla şiirle Türk edebiyatının en çok yazan şairlerinden biri olarak tanınan Âşık Ömer hece vezniyle söylediği şiirlerde daha başarılıdır. Âşık Ömer divanının en önemli iki yazmasından biri Konya Mevlâna Müzesi Müzelik Eserler bölümünde bulunan, Hüseyin Ayvansarâyî'nin istinsah ettiği nüsha ile (Envanter nr. 99) şimdi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Hacı Mahmud Ef., nr. 5097) İstanbul Yahyâ Efendi Dergâhı nüshasıdır. Ayrıca cönklerde de pek çok şiirine rastlanmaktadır. Şiirleri, hayatı hakkında geniş bir incelemeyle birlikte S. Nüzhet Ergun tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1936).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Tal'at, Çankırı Şairleri, Çankırı 1931-32, I, 13; II, 120; Osmanlı Müellifleri, II, 212-213; S. Nüzhet Ergun, Âşık Ömer: Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1936; Köprülü, Türk Saz Şairleri, II, 253-314; a.mlf., "Âşık Ömer'e Aid Bazı Notlar", HM, sy. 24 (1927); Naci Yengül, "Aşık Ömer'in Neşredilmemiş Şiirleri", HBH (1939), sy. 96; TDEA, I, 195-196.

Abdülkadir Karahan

ÂŞIK PAŞA

(ö. 733/1332)

Mutasavvıf-şair, Garibnâme adlı tasavvufî eserin müellifi.

670'te (1272) Kırşehir'de dünyaya geldi. Asıl adı Ali, mahlası Âşık'tır. "Paşa", "beşe" veya "başağa" diye adının sonuna eklenen lakap, babasının ilk oğlu olduğuna işaret etmektedir. Hayatı hakkındaki bilgiler, oğlu Elvan Çelebi'nin kaleme aldığı Menâkıbü'l-kudsiyye fî menâsıbi'l-ünsiyye'de anlatılanlara dayanmaktadır. Buna göre dedesi Ebü'l-Bekā Şeyh Baba İlyas b. Ali, XIII. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya gelerek Amasya'ya yerleşmiştir. Ebü'l-Vefâ Hârizmî'nin tarikatına bağlı bir şeyh olup müridlerine Babaî denmektedir. Halifesi Baba İshak'la beraber tarihlerde Baba Resul İsyanı olarak anılan ayaklanmayı başlatmıştır. Elvan Çelebi'nin Menâkıb'ına göre Baba İlyas bu isyanda yakalanıp Amasya Kalesi'ne kapatılmış, zindanda bulunduğu kırkıncı gün hücresinin duvarı yarılarak boz atı gelmiş ve Baba İlyas'ı alarak kaybolmuştur. Başka kaynaklarda ise isyan sırasında veya savaş alanında öldüğü veya idam edildiği şeklinde bazı rivayetler yer almaktadır.

Âşık Paşa'nın babası Muhlis Paşa, Baba İlyas'ın en küçük oğludur. Menâkıb'a göre, isyan sırasında henüz kundakta bir bebek olan Muhlis Paşa, ateşe verilen Çat köyünden Şerefeddin adlı birisi tarafından kurtarılmış, yedi yaşında Mısır'a götürülmüş, orada yedi yıl kaldıktan sonra tekrar Anadolu'ya dönmüştür. Anadolu'ya dönünce hapsedilen Muhlis Paşa'nın 1273 yılına kadar olan hayatı karanlıktır. Bu tarihte Konya'yı ele geçirmiş, fakat altı aylık bir hükümranlıktan sonra hâkimiyeti Karamanoğulları'na devretmiştir. Elvan Çelebi'nin naklettiği bu rivayete Taşköprizâde ve Oruç Bey'le birlikte Şikârî'de de rastlanmaktadır. Bütün bu kaynaklardaki ifadelerden Muhlis Paşa'nın ilk Osmanlı Sultanı Osman Gazi zamanında hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

Âşık Paşa önce Süleymân-ı Kırşehrî'den, daha sonra İlyas Paşa'nın halifelerinden Şeyh Osman'dan ders almaya başladı. Muhlis Paşa'nın

vasiyeti üzerine Şeyh Osman, Âşık Paşa'yı kızı ile evlendirdi. Bir süre sonra Anadolu Valisi Timurtaş Paşa'nın veziri oldu. Bazı siyasî olaylara karıştığı için Mısır'a gitti. Amasya'ya geri dönerken Kırşehir'e geldiğinde hastalandı ve orada vefat etti (13 Safer 733/3 Kasım 1332). Kırşehir'de bulunan türbesi, kendisinin vasiyeti üzerine şehrin kuzeydoğusunda bir tepede yapılmış olup bir de kitâbesi vardır. Türbenin halk tarafından kutsal sayılıp ziyaret edildiği hususunda bütün kaynaklar müttefiktir. Elvan Çelebi babasının dünya işlerine hiç karışmadığını, kendini bütünüyle tasavvufa vererek bir velî hayatı yaşadığını kaydeder. Şiirlerinde ve Garibnâme'sinde büyük ölçüde Yûnus Emre ve Mevlânâ tesiri hâkimdir.

Eserleri. 1. Garibnâme. 730 (1330) yılında kaleme alınan 12.000 beyitlik bu mesnevi aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmış olup on bölümden meydana gelmiştir. Bazı nüshaların sonunda Âşık Paşa'nın gazelleri de vardır. Dinî, tasavvufî ve öğretici bir eser olan ve halkı eğitmek maksadıyla Türkçe olarak yazılan Garibnâme, Anadolu'da Türk tasavvuf edebiyatının en eski ve tesir dairesi çok geniş olmuş eserlerden biridir. Sade dili dolayısıyla eser asırlar boyunca çok geniş bir okuyucu zümresine hitap etmiştir. Bu sebeple kütüphanelerde pek çok nüshası bulunan Garibnâme'nin Türkiye'deki en iyi ve eski tarihli nüshaları Beyazıt Devlet (nr. 3633) ile Süleymaniye kütüphanelerindeki (Lâleli, nr. 1752) yazmalardır. Prof. Mundy nüshası olarak tanınan en eski tarihli Raif Yelkenci nüshasının ise günümüzde Londra'da Şark Dilleri Mektebi Kütüphanesi'ne intikal ettiği bilinmektedir. 2. Fakrnâme. Âşık Paşa'ya ait olduğu ancak son zamanlarda tesbit edilebilen tasavvufî muhtevalı 161 beyitlik bir mesnevidir. Roma (Biblioteca Gasanatensa Turca, nr. 2054) ve Manisa (Murâdiye Ktp., nr. 1153) kütüphanelerinde iki nüshası vardır. Eserde rengârenk bir kuş olarak tasvir edilen "fakr" sonunda Hz. Peygamber'i seçerek onda karar kılmaktadır. Mesnevi E. Jemma (Estatto dalla Rivista Degli Studi Orientali, s. 219-245) ve A. S. Levend (TDAY Belleten 1953, s. 205-253) tarafından ayrı ayrı yayımlanmıştır. 3. Vasf-ı Hâl. Otuz bir beyitten ibaret olan bu küçük mesnevinin Roma ve Manisa'da iki nüshası bilinmektedir. Mesnevide şairin adı geçmemekle beraber eserin Garibnâme'nin sonunda yer alması, Âşık Paşa'ya ait olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir. 4. Hikâye. Elli dokuz beyitlik küçük bir mesnevidir. Raif Yelkenci'ye ait bir Garibnâme nüshasının sonunda bulunmaktadır. Bu mesnevide bir müslüman, bir hıristiyan ve bir yahudinin başından geçenler

anlatılmaktadır. 5. Kimya Risâlesi. Âşık Paşa'ya ait olduğu şüpheli görünen bu risâlenin bir nüshası Çorum İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 2889) bulunmaktadır. Son iki risâle A. S. Levend tarafından bir arada yayımlanmıştır (TDAY Belleten 1954, s. 265-276). 6. Risâle fî beyâni's-semâ. Eserin adına Osmanlı Müellifleri dışında başka kaynaklarda rastlanmamaktadır. F. Köprülü bu risâlenin incelenmeden Âşık Paşa'ya mal edilemeyeceğini söylemektedir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshasında (Fâtih, nr. 5335) varak 107[a]'da "Âşık" mahlası geçmektedir. Ancak bu mahlası pek çok kişinin kullandığı düşünülürse, risâlenin Âşık Paşa'ya ait olduğu hususu şüpheli görülebilir. Bununla birlikte risâlenin konusu ile Garibnâme'nin dördüncü babının üçüncü "dâsitân"ı arasında yakın bir ilgi bulunduğunu da belirtmek gerekir. Ahmet Kutsi Tecer'in hakkında bir inceleme yazısı yazdığı bu risâle mensur olup içinde yer yer manzum parçalar bulunmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir'in Manisa'da gördüğünü söylediği risâlenin bir üçüncü nüshasının da Ankara'da Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 320 numarada kayıtlı eski bir Garibnâme nüshası sonunda bulunduğu anlaşılmaktadır.

Âşık Paşa'nın Garibnâme'de yer alan gazellerinden başka nazîre mecmualarında rastlanan toplam altmış yedi şiiri S. N. Ergun ve değişik tarihlerde A. Gölpınarlı tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye (nşr. İsmail E. Erünsal - A. Yaşar Ocak), İstanbul 1984, s. LXIV-LXX, 100-132; Edirneli Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi (nşr. Atsız), İstanbul [1972], s. 28; Mecdî, Şakāik Tercümesi, s. 23; Şikârî, Karamanoğulları Tarihi (nşr. M. Mesut Koman), Konya 1946, s. 16; Osmanlı Müellifleri, I, 109-110; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 232-236; a.mlf., "Âşık Paşa", İA, I, 701-706; Ergun, Türk Şairleri, I, 129-144; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 295-346; a.mlf., "Aşık Paşa'nın Şiirleri", TM, V (1936), s. 87-101; A. Yaşar Ocak,

XIII. Yüzyılda Anadolu'da Babaîler İsyanı, İstanbul 1980, s. 159-161; Fahir İz - Günay Kut, Büyük Türk Klâsikleri I, İstanbul 1985, s. 299-301; Ali Saim Ülgen, "Kırşehir'de Türk Eserleri", VD, II (1942), s. 254-261; Agâh Sırrı Levend, "Aşık Paşa'nın Bilinmeyen İki Mesnevisi: Fakrname ve Vasf-ı Hal", TDAY Belleten 1953, s. 205-253; a.mlf., "Aşık Paşa'nın Bilinmeyen İki Mesnevisi Daha: Hikâye ve Kimya Risâlesi", TDAY Belleten 1954 (1988), s. 265-276; E. Jemma, "Il Fakrnâme' Libro Della Poverta di Âşıq Pasa", Estatto dalla Rivista Degli Studi Orientali, XXIX, Roma 1954, s. 219-245; A. Kutsi Tecer, "XV. Yüzyıla Ait Oyun-Raks Hakkında Mühim Bir Eser", TFA, I/106 (1958), s. 1695-1696; II/107, s. 1709-1712; III/108, s. 1723-1725; IV/110, s. 1754-1755; V/113, s. 1805-1808; VI/118, s. 1901-1902; Ali Alparslan, "Âşık Paşa'da Tasavvuf", TDED, XII (1963), s. 143-156; Sadettin Buluç, "Elvan Çelebi'nin Menâkıb-nâmesi", TM, XIX (1980), s. 1-6; Fahir İz, "ʿ Ashıék Pasha", EI² (İng.), I, 698-699.

Günay Kut

ÂŞIK PAŞA

(ö. 733/1332)

Mutasavvıf-şair, Garibnâme adlı tasavvufî eserin müellifi.

Tasavvufî Şahsiyeti. Âşık Paşa, kurucusu Baba İlyâs-ı Horasânî olan büyük ve nüfuzlu bir şeyh ailesinin XIV. yüzyılın ilk yarısındaki en önemli temsilcisidir. Onun, zamanında Anadolu'da Vefâiyye tarikatının başı sıfatıyla tanınmış bir mutasavvıf olduğu muhakkaktır. Küçük yaştan itibaren adı geçen tarikat çevresinde, bu çevreye mensup mühim şahsiyetlerden iyi bir tasavvuf terbiyesi aldığı, oğlu Elvan Çelebi'nin bizzat kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır (Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 103).

Âşık Paşa kendi tarikat çevresinde olduğu kadar, o devirde Kırşehir ve yöresinde yayılmış bulunan Hacı Bektâş-ı Velî, Şeyh Süleymân-ı Türkmânî ve Ahî Evran geleneklerine bağlı önemli kişilerle de münasebet kurmuş olmalıdır. Bilhassa Mevlânâ ve Sultan Veled'e ve bunların eserlerine büyük bir hayranlık duyduğu görülen Âşık Paşa'nın Mevlevîler'le de ilişkisi bulunduğu rahatça söylenebilir (İA, I, 703). Onun Kırşehir gibi XIII. yüzyıldan beri kuvvetli ilmî, fikrî ve edebî gelişmelere sahne olmuş bir merkezde yetişmiş bulunmasının tasavvufî şahsiyeti üzerindeki rolü şüphesiz büyüktür. Âşık Paşa burada, "muhtelif mahiyette dervişlik cereyanlarının ve fütüvvet prensiplerinin çok canlı ve kuvvetli bulunduğu bir sahada" fikirlerini yayarak hatırı sayılır bir müridler zümresi edindi (İA, I, 702-703). Bütün bunlara rağmen bir müddet sonra Âşık Paşa'nın bir taraftan Hacı Bektaş müridleri, diğer yandan da Şeyh Süleymân-ı Türkmânî ve Ahî Evran taraftarlarıyla rekabet etmek zorunda kaldığını düşünmek lâzım geliyor. Çünkü oğlu Elvan Çelebi bu baba yurdunu bırakıp sülâlenin kurucusu Baba İlyâs-ı Horasânî'nin mekânı olan Çorum ve Amasya arasındaki Mecitözü bölgesine yerleşmek zorunda kalmıştır.

Âşık Paşa, XIII. yüzyılda en büyük temsilcisi Baba İlyâs-ı Horasânî olan Türk "heterodoks" İslâm anlayışının propagandacısı bir şeyh ailesinin Muhlis Paşa'dan sonra çeşitli siyasî ve kültürel sebeplerin tesiriyle tedrîcen

Sünnîleşme yoluna girdiği bir devirdeki en önemli üyesidir. Kendisinin tasavvufî düşünceleri konusunda bir ölçüde en iyi belge, hiç şüphesiz Garibnâme adındaki meşhur mesnevisidir. İlk anda bu esere bakarak Âşık Paşa'nın tıpkı Mevlânâ gibi vahdeti vücûd* mektebine bağlı Sünnî bir mutasavvıf olduğu görüşüne sahip olunmaktadır. Nitekim F. Köprülü bu yüzden onun, kendi zamanında Anadolu'da çok çetin bir tarzda sürüp giden Sünnî ve gayri Sünnî mutasavvıflar arasındaki mücadelede birincilere dahil bulunduğunu ve Garibnâme'yi bu yolda yazdığını söyler (İA, I, 704). Bu görüş genelde doğru olmakla birlikte, Âşık Paşa'nın, âyet ve hadislerle, çeşitli tasavvufî eserlerden alınmış ahlâkî ve tasavvufî öğütleri ihtivâ eden bu eserinin, içinde birtakım heterodoks kalıntıların bulunması ihtimalini ileri süren görüş (bk. EI² (Fr.), I, 720) karşısında sistemli ve derinlemesine tahliline gerek vardır.

Elvan Çelebi'nin, Âşık Paşa'nın oğlu olması dolayısıyla, babasının tasavvufî yönünü salâhiyetle ve en iyi anlatması gereken birinci elden bir kaynak vazifesi göreceğini düşünmek elbette tabiidir. Ancak onun, adı geçen eserinde babasından büyük bir hayranlıkla bahsetmesine ve fevkalâde nefis mısralarla mistik bir tablo içinde onu tasvir etmesine rağmen, yukarıdaki meselenin aydınlanmasına yarayacak bir ipucu vermediğini belirtmek gerekir. Bununla beraber Elvan Çelebi, çizdiği bu mistik tablo ile velîlik mertebesinin en üst basamağına ulaşmış büyük bir velîyi anlatmak istemektedir (Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 100-132). Bu ise bir evlâdın babasına, bir müridin şeyhine olan bağlılık ve saygısının ifadesi olarak değerlendirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye (nşr. İsmail E. Erünsal - A. Yaşar Ocak), İstanbul 1984, s. LXIV-LXX, 100-132; M. Baudier, Histoire de la Religion des Turcs, Paris 1625, s. 209, 210; Hammer, GOD, I, 54; Gibb, HOP, I, 167 vd.; Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Amasya Târihi, İstanbul 1327-30, I, 224; İstanbul 1329-32, II, 470-479; Carl Brockelmann,

“Altosmanische Studien I: Die Sprache ‘Asayqpasaas Paşa und Ahmedis”, ZDMG, LXXIII (1919), s. 1-29; M. Fuad Köprülü, “Âşık Paşa”, İA, I, 701-706; Fahir İz, “ʿ Ashıék Pasha”, EI^2 (Fr.), I, 719-720.

Ahmet Yaşar Ocak

ÂŞIK PAŞA CAMİİ

İstanbul’da Fâtih Külliyesi ile Haliç arasındaki yamaçta XVI. yüzyıla ait cami ve müştemilâtı.

Fetihten sonra Fâtih’in mimarı Sinân-ı Atîk’ten dolayı Mimar Sinan mahallesi olarak adlandırılan bu yerde (bugünkü Haydar Mahallesi), Anadolu ve Rumeli’de Türk fetihlerinin işaret taşı gibi birkaç türbesi olan Sarı Saltuk’un da makamı bulunuyordu. Herhalde bu makamın yanında bir de zâviye yapılmış olmalıydı. Cami eskiden beri, türbesi Kırşehir’de bulunan tanınmış şair ve mutasavvıf Âşık Paşa’nın adıyla bilinmekte ise de doğrudan doğruya onunla bir ilgisi yoktur. Diğer taraftan caminin kimin tarafından ve hangi tarihte yaptırıldığı da çapraşık bir mesele halindedir. 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’nden öğrenildiğine göre, Sarây-ı Atîk ağalarından Hüseyin b. Abdullah Ağa 898 Muharreminde (Kasım 1492) burada bir cami yaptırarak bu hayrata çeşitli yerlerde pek çok mülk ile Unkapanı civarında Üsküplü mahallesinde bir de çifte hamam vakfetmiştir. Sonradan 908 Cemâziyelâhirinde (Aralık 1502), 909 Rebîülevvelinde (Eylül 1503) ve 909 Recebinde (Ocak 1504) bu vakıf, aynı kişinin yeniden bağışladığı mülklerle zenginleşmiştir. Vakfiyeden anlaşıldığına göre caminin yanında bir de zâviye bulunuyordu.

Ayvansarâyî ise Âşık Paşa Mescidi’nin (veya camii) her ne kadar bu adla şöhret bulmuş ise de gerçek kurucusunun Şeyh Ahmed Efendi olduğunu bildirir. Şeyh Ahmed Efendi, XV. yüzyıl içinde yaşamış olan ve Âşıkpaşazâde adı ile bilinen, tanınmış tarih yazarı Derviş Ahmed Âşıkî’den başkası değildir. Fethin hemen arkasından, eski ve yaygın geleneğe uyularak bir Bizans kilise harabesinin yerinde, Haliç’e hâkim bir yamaçta, Sarı Saltuk Baba adına bir makam ve bir zâviye kurulmuş olması muhtemeldir. Hatta belki de bu ilk basit tesis Derviş Ahmed Âşıkî’nin hayratıdır. XV. yüzyıl sonlarına doğru yapılan cami, Ayvansarâyî’nin Mecmûa-i Tevârîh’inde belirttiğine göre Enderun ağalarından Tavaşî Hüseyin Ağa tarafından yeni baştan inşa ettirilmiştir. Minberini ise Kanûnî Sultan Süleyman ile Sigetvar Seferi’ne katılan ve padişahın öldüğü günlerde (7 Eylül 1566) Peç’te (Peçuy) vefat ederek oradaki Kasım Paşa

Camii hazîresine gömülen Nişancı Eğri Abdizâde Mehmed Efendi koydurmuştur. Yine Ayvansarâyî'den öğrenildiğine göre Hüseyin Ağa "müceddeden mescidi şerifi bina eylemiştir". Ancak bütün bu bilgiler bu caminin tarihçesinin aydınlanmasına yetmemektedir. Çünkü Hüseyin Ağa'ya ait olması gereken türbenin kitâbesinde 1783 gibi çok geç bir tarih vardır. Bunun 1782 yangınından sonra yaptırılan tamir ile ilgili olabileceği bir ihtimal olarak düşünülebilir. Hüseyin Ağa tarafından cami yeniden yaptırılırken belki Âşıkpaşazâde ile Seyyid Velâyet'in türbeleri de şimdi görüldükleri biçimde inşa edilmiştir. Âşık Paşa ailesinden pek çok kişinin gömüldüğü bu manzumenin zâviyesine bağışlanan vakıflar arasında 907 Cemâziyelâhirinde (Aralık 1501) yapılan bir tanesi dikkate değer. Bu, İstanbul'dan başka Dimetoka, Hayrabolu, Tire ve Denizli'den buraya gelirler ayıran Fatma Sultan'ın bağışıdır. Mezarı Bursa'da bulunan ve Sûfî Sultan Hatun olarak tanınan Fatma Sultan ise Padişah II. Bayezid'in kızı ve Güzelce Hasan Bey'in zevcesidir. Bu hanım sultanın Âşık Paşa Zâviyesi'ne yaptığı bağışla ilgili bazı geç tarihli belgeler Topkapı Sarayı Arşivi'ndedir. Âşıkpaşazâde ailesinden Şeyh Seyyid Velâyet, Muharrem 928 (Aralık 1521) tarihli vakfiyesiyle bu zâviyeye pek çok vakıf bıraktığı gibi Râbia Hatun'un 934 Cemâziyelâhirindeki (Mart 1528) vakfiyesinde Âşık Paşa Zâviyesi'ne ilâve ettirdiği sekiz hücrenin Mimar Sinan tarafından yapıldığı belirtilmiştir. Bu kayıt da şaşırtıcıdır, çünkü o tarihte Sinan henüz mimarlık çalışmalarına başlamış bile değildi.

Cami ve zâviyenin yanına, Âşıkpaşazâde'ye ait olarak bilinen bir türbeden başka, 874'te (1469-70) kızı Râbia Hatun ile evlenerek damadı olan müridlerinden Seyyid Velâyet için de bir türbe yapılmıştır. Âşıkpaşazâde tarihini yayımlayan Âlî Bey'e göre Râbia Hatun, Seyyid Velâyet'in zevcesi değil müridelerinden bir hanımdır. 1633 ve 1782 yangınlarında büyük ölçüde zarar gören manzume, sonuncu yangının hemen arkasından ihya edilmiş ve bu tamiri belirten 1198 (1783-84) tarihi caminin kapısı üstündeki bir âyetin altına konulmuştur. Son cemaat yerinin sol tarafına eklenen kare planlı küçük bir mekân ise Hüseyin Ağa'nın türbesi olmuştur. Mezar taşında yine 1198 tarihinin bulunması şaşırtıcıdır. Ayvansarâyî, Hüseyin Ağa'nın "...vefatında camiin taşrasında dergâhı kurbunda defn olunmuştur" dediğine göre, 1782 yangınında zarar gören bu kabir, bir yıl sonra yapılan büyük tamirde caminin bitişiğine eklenen bir türbeye konulmuş ve mezar taşına da tamir tarihi işlenmiş olmalıdır. Bütün manzume 1918'de büyük

Cibali-Fatih yangınında bir kere daha yanmış, 1970'li yıllarda cami ve türbeler restore edilmiştir.

Âşıkpaşazâde manzumesinin merkezi olan cami, kare bir plana sahip, kurşun kaplı tek kubbe ile örtülü basit bir yapıdır. Önceleri üç bölümlü olduğu sanılan son cemaat yeri bugün mevcut değildir. Caminin beden duvarları muntazam iki sıra tuğla ve bir sıra kesme taştan olmak üzere inşa edilmiş, sonraki tamirlerde üst kısmı değişen minaresi de tamamen kesme taştan yapılmıştır. Yangınlar yüzünden caminin içinde ilk yapılışına ait hiçbir şey kalmamıştır.

Caminin kıble tarafında tek kubbeli kare bir mekân halinde muntazam kesme taş cepheli türbe binası, tarih yazarı Derviş Ahmed Âşıkî'ye ait kabul edilmektedir. Bitişiğinde, üstü bir aynalı tonozla örtülü küçük türbede ise iki sanduka bulunmaktadır. Caminin önünden geçen dar sokağın karşı tarafında ise yine kubbeli kare bir bina biçiminde olan Seyyid Velâyet Türbesi bulunmaktadır. Bu da öteki gibi muntazam kesme taştan inşa edilmiş klasik Türk mimarisi üslûbunda bir yapıdır.

Caminin etrafında ve Seyyid Velâyet Türbesi'nin yanında geniş hazîreler vardır. Caminin etrafındaki arazide bulunan ve bağışlanan vakıflardan çok saygı duyulan bir tesis olduğu anlaşılan zâviye-tekkeden ise bugün görünürde bir iz yoktur. Dahiliye Nezâreti'ne ait bir nüfus sayımındaki kayıtlardan Emîrler, Seyyid Velâyet Hazretleri, Seyyid Velâyet adları ile anılan tekkede 1301'de (1883-84) biri erkek, üçü kadın olmak üzere dört kişinin oturduğu anlaşılmaktadır. Tekkenin en azından XX. yüzyıl başlarına kadar mâmur ve faal olduğu düşünülebilir. Büyük bir ihtimalle tekke de bu çevreyi harap eden 1918 yangınında yok olmuş, bir daha da ihya edilmemiştir. Caminin avlusunu sokaktan ayıran duvarda İstanbul'un en eski ve esas mimarisini koruyabilmiş nâdir çeşmelerinden biri bulunmaktadır. Çeşme Âşık Paşa sülâlesinden Şeyh Ahmed Efendi tarafından yaptırılmıştır. Üzerindeki Arapça kitâbesinde 972 (1564-65) tarihi vardır. Kemerin iki yanındaki birer mısradan ibaret Türkçe kitâbede ise rakamla tarih olmadığından ebcedi değişik biçimlerde hesaplanabilmektedir. İ. Hilmi Tanışık bunu 987 (1579) olarak çözmüş, R. Ekrem Koçu ise tarihin ta'miye*li ve mücevher bir tarih olduğuna işaretle 976 (1568-69) rakamını çıkarmış, Fahri Derin ve Vahit Çabuk ise 978

(1570-71) tarihini bulmuşlardır. Tamamen kesme taştan yapılan, kemerinin kilit taşındaki ile cephesinde üç rozet süslemesi olan bu küçük eser İstanbul'un en eski çeşmelerinden biri olarak ayrıca değerlidir.

Âşık Paşa Camii ve manzumesi Osmanlı devri Türk tarihinin önemli adlarının hâtırasını yaşatan tarihî bir eser olarak İstanbul'u süslemekte, fakat oldukça çapraşık tarihçesi ile de bunu tam olarak aydınlatacak bir araştırıcıyı beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, Giriş, s. h-yb; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 154-155; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (nşr. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 109, 126, 275; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 163; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 14, nr. 13; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 273-278; W. Müller - Wiener, Bildlexikon zur Topographie İstanbuls, Tübingen 1977, s. 369-370 ve 519 (çeşme); R. Ekrem Koçu, "Âşıkpaşa Camii ve Âşıkpaşazâde Türbesi, Âşıkpaşazâde Çeşmesi", İst.A, II, 1148-1151.

Semavi Eyice

ÂŞIK PAŞA TÜRBESİ

Büyük Türk mutasavvıf-şairlerinden Âşık Paşa'nın Kırşehir'deki türbesi.

Şehrin dışında, kuzeye doğru uzanan bir tepenin yamacında kurulmuş geniş bir mezarlığın içinde bulunan türbe, yan cephesindeki kitâbeden öğrenildiğine göre, 13 Safer 733'te (3 Kasım 1332) vefat eden Âşık Paşa için yaptırılmıştır. Kitâbede Âşık Paşa, Şeyh Bâce olarak anılmış, doğum ve ölüm tarihleri ise bazı kelimelerin ebced* değerlerinden çıkarılmıştır. O tarihlerde Kırşehir Eretnaoğulları'nın (veya Ertena) arazisi içinde bulunduğundan, bu türbenin de Eretnaoğulları'nın veziri ve Âşık Paşa'nın yeğeni Alâeddin Ali Şah tarafından yaptırılmış olabileceği bir ihtimal olarak ileri sürülmüştür. Saim Ülgen'e göre, türbe kubbesinin şekil olarak Kırgız çadırını andırması, bu eserin mimarının Horasan erenleriyle Anadolu'ya gelmiş Orta Asyalı bir Türk olabileceğini akla getirmektedir. Türbenin yanında Âşık Paşa ailesinden bazı kişilerin de mezarları bulunuyordu. Bunlardan birinin Âşık Paşa'nın babası Muhlis Paşa'nın bir hanımına ait olduğu ileri sürülmüş, bu mezara ait kırık ve eksik bir halde bulunan taş müzeye kaldırılmıştır. Yine türbenin dışındaki başka bir taşın da Âşık Paşa'nın oğlu Can'a ait olduğu ileri sürülmekte ise de buradaki tarihi 4 Şevval 764 (17 Temmuz 1363) olarak okuyanlar olduğu gibi tarihin 964 (1557) olduğu da H. Baki Kunter tarafından ileri sürülmektedir. Kitâbede Can b. Âşık Paşa adı okunduğuna göre ikinci görüşe katılmak zordur. Burada ayrıca Âşık Paşa'nın zevcesi Hâce Hatun'a ait olduğu iddia edilen bir mezar taşı daha görülmüştür. Anadolu Türklüğü bakımından çok değerli olan Âşık Paşa Türbesi ve çevresi uzun süre bakımsız kalmış ve etrafındaki hazîre geniş ölçüde tahribe uğramıştır. Türbe 1935'te ufak bir tamir görmüştür.

Bazı vakıf kayıtlarından Kırşehir'de Âşık Paşa adına bir de zâviye olduğu anlaşılmaktadır. Halkın büyük saygı gösterdiği erenlerin türbeleri yanında zâviyeler kurulduğu düşünülecek olursa bu tesisin türbe yakınında bulunması gerekir. Ancak bugün çevrede bu hususu destekleyecek herhangi bir iz yoktur. C. Hakkı Tarım daha aşağıda mahalle içindeki bazı işlenmiş kalıntıların zâviyeye ait olabileceğini yazmaktadır.

Âşık Paşa Türbesi'nin yan cephesi şehre bakacak bir biçimde yamaca yerleştirilmiştir. Tamamen mermerden olan yapının ön mekânını teşkil eden giriş holüne bu yan cephedeki süslü bir kapıdan girilir. Bu mekânın yan tarafında bulunan bir kapı, kubbeli esas türbeye geçişi sağlamaktadır. Türbe, her bir kenarı 5.35 m. ölçüsünde bir kareden ibarettir. Âşık Paşa'nın sandukası tam ortada değil giriş duvarının yanındadır. Türbenin altında bir mezar odası olması gerekirse de bu husus araştırılmamıştır. Sekiz köşeli olarak yapılan sağır kubbe de mermerden olup burada çok eski bir Asya geleneğine uyularak bindirme tekniği kullanılmıştır. Türbe mekânının dört köşesine yerleştirilen dört sütun üstüne dört kemer atılmış, bunların arasındaki pandantiflerle sekiz dilimli kubbeye geçiş sağlanmıştır.

Türbenin içinde bulunması muhtemel hiçbir tezyinat günümüze gelmemiştir. Dışta ise üç cephenin son derece sade olmasına karşılık şehre bakan güney cephesi ve bilhassa buradaki giriş itina ile süslenmiştir. Cephenin kenarında bulunan taçkapının üst kısmı bir zencerek motifi ile bezenmiş, bunun içine sivri kemerli bir niş oyulmuştur. Nişin yarım kubbesi dilimli olarak işlenmiştir. Bu nişin alt kısmında yayvan kemerli esas giriş bulunur. Cephelerin ortasındaki pencereler ise birer sivri kemer içinde açılmıştır. Esas türbe binasının dışında mahya hattı profilli bir silme ile belirtilmiştir. Güney cephede tam ortada bu silme dikdörtgen bir çerçeve meydana getirmekte olup bunun içinde kitâbe bulunmaktadır. 1965 yılında Kırşehir'de yaptığımız incelemeler sırasında Âşık Paşa Türbesi'nin ön mekânında yere döşenmiş iki parça halinde mermer bir levha bulmuştuk. Yere saplanacağı kısmı işlenmeden bırakıldığına göre herhalde bir mezar taşı olan bu levhanın üst kısmında rûmî motiflerle bezenmiş bir madalyon, alt bölümünde ise bir pars veya dişi arslan resmi görülüyordu.

Âşık Paşa Türbesi, simetriden kaçınan çok değişik bir mimari anlayışın eseridir. Orta Asya eski Türk geleneklerine bağlı özellikleriyle Anadolu'da İslâm-Türk yapı sanatının değerli bir örneğidir. Değişik plan düzeni, ölçülü fakat zarif süslemesi ile içinde yatan büyük Türk mutasavvıfı ve Anadolu Türk edebiyatının kurucularından biri olan Âşık Paşa'nın şanına uygun bir mahfaza teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevat Hakkı Tarım, Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar, Kırşehir 1938, I, 86-89; a.mlf., Tarihte Kırşehri-Gülşehri, İstanbul 1948, s. 29-30; Semavi Eyice, “Kırşehir’de H. 709 (1310) Tarihli Tasvirli Bir Türk Mezartaşı”, Reşid Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, s. 215-216; Gordlevskij, “Kırşehir’de Âşık Paşa’ya Ait Bir Hâtıra”, Comptes-Rendus de l’Académie des Sciences de l’URSS, I, Moskva 1927, s. 25-28; A. Sâim Ülgen, “Kırşehir’de Türk Eserleri”, VD, II (1942), s. 258-260; H. Baki Kunter, “Kitâbelerimiz”, a.e., II (1942), s. 436; M. Fuad Köprülü, “Âşık Paşa”, İA, I, 703.

Semavi Eyice

ÂŞIK VEYSEL

(ö. 1894-1973)

XX. yüzyıl Türk âşık şiirinin Türkiye'deki önemli temsilcisi.

Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Sivrialan köyünde doğdu. Yedi yaşında iken geçirdiği çiçek hastalığı yüzünden önce sağ gözünü, daha sonra da babasının elindeki övendirenin saplanması üzerine sol gözünü kaybetti. On yaşında saz çalmaya başladı. Önceleri her âşık gibi "usta malı" deyişler çalıp söyledi.

Soyadı kanunundan sonra Şatıroğlu soyadını alan Âşık Veysel'i edebiyat dünyasına Ahmet Kutsi Tecer tanıtmıştır. A. K. Tecer'in ilk defa 5 Ocak 1931'de düzenlediği ve on beş âşığın çağırıldığı Sivas Âşıklar Bayramı'na katılanlar arasında Âşık Veysel de vardı. 1933'ten sonra, eski gezginci âşıklar gibi, elinde sazı ile hemen hemen bütün yurdu dolaştı. Bir ara köy enstitülerinde saz öğretmeni olarak da görev yaptı. İlk şiiri, Cumhuriyet'in 10. yıl dönümünde Atatürk için söylediği destandır. İlk şiir kitabı olan Deyişler 1944'te Ankara'da Halkevleri Genel Merkezi'nce yayımlandı. Şiirlerini daha sonra Sazımdan Sesler (1949) adlı kitapta topladı. Bütün şiirlerini bir araya getirdiği Dostlar Beni Hatırlasın (1970) ise son kitabıdır.

1952 yılında İstanbul'da adına büyük bir jübile düzenlenen Âşık Veysel'e 1965 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından "ana dilimize ve millî birliğimize yaptığı hizmetlerden dolayı" özel bir kanunla vatanî hizmet tertibinden aylık bağlandı. Sağlığında, şiirlerini çalıp söylediği plakların yanında "Karanlık Dünya" adı ile kendisinin ve köyünün görüntülendiği bir de film yapıldı. 21 Mart 1973'te doğduğu köy olan Sivrialan'da öldü; aynı yerde toprağa verildi. Ölümünden sonra evi, içindeki bütün eşyaları ile korunarak müze haline getirildi. Ölüm yıl dönümlerinde köyünde yapılan törenlerle anılmaya başlandı.

Halkla aydınlar arasında bir köprü kurmuş bulunan Âşık Veysel'in şiirleri konu bakımından epeyce zengin bir çeşitlilik göstermektedir. Yûnus'un

etkisi altında kalarak söylediği şiirlerinde halk kültürünün mayasına karışan yönleriyle tasavvuftan izler bulunur. Aşk şiirlerindeki deyişleriyle bir yönden de Karacaoğlan'ın devamı gibidir. Şiirlerinde yer yer yöresinin ağız özellikleri de görülür. Sazı ve sesi zayıf olan Âşık Veysel, âşıklık geleneğinin hikâye anlatma, muamma asma ve çözme, atışmalarda bulunma gibi yönlerine uyamamış olsa bile çağının radyo, fabrika, tren, füze gibi yeniliklerine kucak açan şiirleriyle kendinden önceki âşıklardan ilerdedir. Âşık Veysel, bir yanı ile sürdürdüğü âşık şiiri geleneğini ve yaşadığı çağı şiirlerinde ustaca bir araya getirmiştir.

Diğer âşıkların Âşık Veysel için söyledikleri deyişler de bir kitapta toplanmıştır: Ölümünün Onuncu Yılında Âşık Veysel'e Deyişler (haz. Hayrettin İvgin - İrfan Ünver Nasrattınoğlu, Ankara 1983).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Aslanoğlu, Âşık Veysel, Sivas 1967; Ü. Yaşar Oğuzcan, Âşık Veysel (Hayatı, Şiirleri ve Hakkında Yazılanlar), İstanbul 1972; Nejat Sefercioğlu - Aydın Kuran, Âşık Veysel Bibliyografyası, Ankara 1983; Milliyet Sanat Dergisi (Âşık Veysel Özel Sayısı), sy. 26, 30, İstanbul 1973; Sivas Folkloru (Âşık Veysel Özel Sayısı), sy. 4, Sivas 1973; TFA (Âşık Veysel Özel Sayısı), sy. 296 (1974); TA, XXX, 220-221; Fahir İz, "ʿ Ashik Weysel", EI² Suppl. (İng.), s. 91.

Aydın Oy

ÂŞIKKUTLU, Mehmet Rüştü

(ö. 1901-1980)

Son devir kıraat âlimi.

Of ilçesinin Uğurlu (Çifaruksa) kasabasında doğdu. Babası Ahmed Cemâleddin, annesi Hanîfe'dir. İlk öğrenimini kasabanın öğretmeni olan babasından yaptı, sonra aynı yerde hıfzını tamamladı. Muhitin tanınmış âlimlerinden Çalıkzâde Tâhir Efendi, Çalekli Dursun Feyzi Efendi ve Kasımzâde Hasan Efendi'den Arapça, Bakkalzâde Paçanlı İsmâil Hakkı'dan ferâiz dersleri aldı. İmtihanla Çifaruksa Medresesi'nin dördüncü sınıfına kaydoldu. Altıncı sınıftayken medreseler kapatılınca (1924) bir müddet daha Dursun Feyzi Efendi'den tefsir, akaid ve fıkıh okuduktan sonra İstanbul'a giderek Hâfız Ahmed Şükrü ve yeğeni Hâfız İsmâil Hakkı Bayrî'den aşere* ve takrîb*, Varnalızâde Hâfız Ahmed Hamdî'den de İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'ini okudu.

Mehmet Rüştü görev hayatına oldukça erken yaşlarda Uğurlu kasabası Merkez Camii'nde fahrî imam-hatip olarak başladı. 1936 yılında Uğurlu Kur'an Kursu öğreticiliğine, 1941'de Of merkez vâizliğine tayin edildi. Resmî görevini sürdürürken bir yandan da kıraat, fıkıh ve Arapça okuttu. 1976 yılında vâizlikten emekliye ayrıldı. Diyanet İşleri Başkanlığı'nca Ankara ve İstanbul'da açılan hizmet içi eğitim kurslarında 1974-1979 yılları arasında, bütün rivayet ve tarikleriyle aşere okuttu. Tayyibetü'n-Neşr'i takrir etti. 28 Ağustos 1980'de tedavi için Trabzon'dan İstanbul'a giderken uçakta vefat eden Âşıkkutlu, doğduğu yer olan Uğurlu kasabasında defnedildi.

Sahasında pek çok öğrenci yetiştiren Âşıkkutlu'nun kıraat konusunda Aşere Kaideleri, Takrîb Kaideleri, Tayyibe Tercümesi ve Tayyibe Şerhi adlı dört eseri vardır. Henüz basılmamış olan bu kitaplar Uğurlu'da vârislerinin elinde bulunan özel kitaplığındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tayyibe Şerhi adlı eserinin mukaddimesinde bulunan ve kendisi tarafından kaleme alınmış olan biyografisi; Of Müftülüğü Arşivi'ndeki özel dosyası; İ. Lütfi Çakan, "Aşere, Takrîb ve Tayyibe Üstâdı M. Rüştü Âşıkkutlu ile bir Mülâkat", Hakses Mecmuası, sy. 126, Ankara 1975, s. 16-18; "Kırâat İlmi'nin Büyük Üstâdı Mehmed Rüştü Âşıkkutlu Vefât Etti", Diyanet Gazetesi, sy. 245, Ankara 1980, s. 14-15; Recep Akakuş, "M. Âşıkkutlu Hocamızın Ardından", a.e., sy. 247 (1980), s. 4.

Emin Âşıkkutlu

ÂŞIKPAŞAZÂDE

(ö. 889/1484’ten sonra)

Osmanlı tarih yazarı.

Asıl adı Derviş Ahmed, mahlası Âşıkī’dir. Fakat daha çok büyük dedesi olan Âşık Paşa’ya nisbetle Âşıkpaşazâde adıyla anılır. Hayatı hakkındaki bilgiler hemen sadece yazmış olduğu Osmanlı tarihine dayanmaktadır. Kendi ifadesine göre 803 (1400) yılı civarında (Târih, s. 35) Amasya sancağının Mecitözü kazasına bağlı Elvan Çelebi köyünde doğdu. Küçük yaştan itibaren tekke çevresinde yetişti, çok gezdi ve zamanın ünlü şahsiyetleriyle tanıştı. Gençlik yıllarında bir müddet Geyve’de Yahşi (Keşfü’z-zunûn, 283’te Bahşi) Fakih’in evinde kaldı. Fetret Devri’nin bazı olaylarına ve II. Murad’la Düzmece Mustafa arasındaki mücadeleye şahit oldu. Bir süre Konya’da Sadreddin Konevî Zâviyesi’nde misafir olarak kaldı ve Şeyh Abdüllatîf el-Kudsî’den el aldı. 1437’de hacca gitti, dönüşte Mısır’a uğradı. Daha sonra Paşa Yiğitoğlu İshak Bey’in himayesinde bir müddet Üsküp’te kaldı. II. Murad’ın bazı seferlerine katıldı ve onun iltifatını kazandı. Fâtih Sultan Mehmed’in, şehzadeleri Mustafa ve Bayezid’in sünnetleri münasebetiyle 1457 yılında Edirne’de yaptırdığı şenliklere katıldı; bu sırada Fâtih’ten bazı ihsanlar gördü. 874’te (1469-70) kızı Râbia’yı müridi Şeyh Seyyid Velâyet’le evlendirdi. Meşhur tarihini tamamladığı 1484 yılında yaşı seksen beş civarında idi. Onun büyük bir ihtimalle bu tarihten sonra öldüğü kabul edilmektedir. Mezarı da muhtemelen İstanbul’da Haydar mahallesinde büyük dedesi Âşık Paşa adına inşa ettirdiği cami hazîresindedir.

Âşıkpaşazâde daha çok Tevârîh-i Âl-i Osmân adlı eseriyle tanınmaktadır. Hayatının sonlarına doğru yazmaya başladığı tarihinin Yıldırım Bayezid devrine kadar gelen kısmını Yahşi Fakih’in menâkıbnâmesinden, bu padişahın 1391’de Macarlar’la yaptığı savaşı Kara Timurtaş’ın oğlu Umur Bey’den, 1402’deki Ankara Savaşı’nı bu savaşta solak* olarak bulunan birinden nakletmiş, II. Murad ve Fâtih dönemlerini ise bizzat kendi gözlemlerine dayanarak kaleme almıştır. Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan

Fâtih devri sonlarına (eserin çeşitli yazmalarında bitiş tarihi farklıdır) kadar gelen bu eserde konular bablar ve soru-cevap şeklinde ele alınmıştır. Müellifin yaşına ve muhtemel ölüm tarihine bakılırsa 166. babdan sonraki kısımların başkaları tarafından eklenmiş olabileceği düşünülebilir.

Çoğu yurt dışında olmak üzere ondan fazla yazma nüshası bulunan Âşıkpaşazâde Târihi'nin üç ayrı neşri vardır. Eserin ilk neşri Âlî Bey tarafından yapılmıştır (İstanbul 1332). Bu neşirde eser 1502 yılına, Friedrich Giese (Leipzig 1929) neşrinde 1492'ye kadar gelir. Atsız'ın yaptığı neşir ise (İstanbul 1949) eserin 161 babını ve sadece Âlî Bey neşrinde bulunan "Fasıl" adlı son bölümünü ihtiva eder. Yakın zamana kadar pek tanınmayan Âşıkpaşazâde Târihi'nin asıl önemi, ilk standart Osmanlı tarihlerinden biri olmasından gelir. Eser daha yazıldığı devirde Neşrî'nin Cihannümâ'sına kaynak olmuş, ancak XVI. yüzyıl Osmanlı tarihçileri genellikle Neşrî'nin daha derli toplu olan eserini kullanmayı tercih etmişlerdir. Diğer taraftan, muhtemelen Kâtib Çelebi'nin biraz hafife alan ifadesinden (Keşfü'z-zunûn, I, 283) dolayı uzun süre unutulan Tevârîh-i Âl-i Osmân, gerçek ve modern mânada ilk defa Hammer tarafından kullanılmıştır. Mahiyeti itibariyle anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân'lardan pek farklı olmayan eser, gerek muhtevası gerekse konuşma diline yakın ve devrinin yazı dilini aksettiren sade üslûbu bakımından orta tabaka ve özellikle askerî zümreler arasında okunmak üzere bir nevi halk destanı tarzında yazılmıştır. Anonim tarihlerden farklı özelliği ise Osmanlı padişahlarını birer "mücahid gazi" olarak görmesi, devletin kuruluşunda ve bilhassa Anadolu'da İslâmî Türk kültürünün yerleşmesinde büyük rolleri olan "abdâlân-ı Rûm", "gaziyân-ı Rûm" ve "bâciyân-ı Rûm" gibi ahî kuruluşları hakkında bilgiler vermesidir. Esere yer yer serpiştirilen ve bir kısmı Ahmedî'nin İskendernâme'sinden alınmış olan nazım parçalarının ise edebî bir değeri yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 35, 66, 79, 135, 139, 205; a.e. (Atsız), s. 79-80; Mecdî, Şakāik Tercümesi, s. 352; Keşfü’z-zunûn, I, 283; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 153; Osmanlı Müellifleri, III, 84; Hammer (Atâ Bey), I, 27; Babinger (Üçok), s. 38-42; Banarlı, RTET, I, 498-499; V. L. Ménage, “Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı” (trc. Salih Özbaran), TED, sy. 9 (1978), s. 227-240; M. Şâkir Ülkütaşır, “Âşık Paşazâde”, İTA, I, 600-602; M. Fuad Köprülü, “Âşık Paşa-zâde”, İA, I, 706-709; Fr. Taeschner, “ʿAshik-Pasha-zāde”, EI^{2} (Fr.), I, 720.

Abdülkadir Özcan

ÂŞİR

العاشر

Uşûr vergisini tahsil eden memur.

İslâm'ın ilk asırlarında, ticarî mal veya bir nevi gümrük vergisi diyebileceğimiz uşûr vergisini tahsil eden kimseye âşir denildiği gibi aşşâr da denilmektedir. Şehirler veya milletlerarası ticaret yollarının kavşak noktalarında, önemli geçitlerde görev yapan âşirler bölgelerinden geçen ticarî mallardan, sahiplerinin müslüman, zimmî* veya müste'min olmasına göre değişen oranlarda vergi almaktaydılar. Kaynakların belirttiğine göre bu oran müslümanlar için % 2,5, zimmîler için % 5 ve müste'minler için de karşılıklı olarak başka bir oran tesbit edilmemişse % 10'du (bk. UŞÛR). Bu verginin nisbeti onda bir (uşr=öşür) veya onun bölümleriyle (nısfü'l-uşr % 5; rub'u'l-uşr % 2,5) ifade edildiğinden bunları tahsil eden vergi memuruna da "onda birleri toplayan kimse" mânasında bu ad verilmiştir.

Âşirin, bölgesinden geçen müslümanlardan aldığı ticarî mal vergisi aslında zekâttır. Bu yüzden ancak zekâtın diğer şartları gerçekleşmiş ve o yılın zekâtı daha önce ödenmemişse alınırdı. Buna göre âşir, kendi bölgesinden geçen gayri müslimlere ait ticarî malların uşûr vergisini, müslümanlara ait malların da zekâtını tahsil eden bir kimse olarak görev yapmıştır. Ticarî maksatla başka yerlere sevkedilmeyen zekâta tâbi her türlü malın ve ziraî mahsullerin zekâtı ise ayrı bir memur (âmil) tarafından toplanmaktaydı (bk. ÂMİL).

Âşir aynı zamanda bölgesindeki yol ve ticaret emniyetini sağlamakla da görevliydi. Bundan dolayı fıkıh kitaplarında âşirde bulunması gereken şartlar sayılırken tam ehliyetli (bk. EHLİYET) olmasının yanında yol ve ticaret emniyetini sağlamaya muktedir olmasının gerekli olduğu üzerinde de durulmuştur.

Bir vergi memuru olarak âşirin ilk defa Hz. Peygamber zamanında mı, yoksa Hz. Ömer devrinde mi tayin edildiği kaynaklarda tartışmalıdır.

Serahsî bu müesseseyi Hz. Peygamber devrine kadar götürmekte ise de ikinci görüş daha kuvvetli görünmektedir. Ebû Yûsuf'un belirttiğine göre, Hz. Ömer zamanında ilk defa âşir olarak tayin edilen kimse ashaptan Ziyâd b. Hudayr'dır.

Bazılarının sıhhatinde şüphe olmakla birlikte Hz. Peygamber'den, "Âşire rastlarsanız onu öldürünüz" mânasında veya buna benzer anlamlara gelen hadisler rivayet edilmektedir (Ebû Ubeyd, s. 470; Müsned, IV, 234). İslâm hukukçuları bu hadislerin, Câhiliye devrinde Arap ve Acem memleketlerinde ticarî mallardan % 10 nisbetinde alınan, İslâmiyet'te ise müslümanlar için % 2,5, zimmîler için de % 5'le sınırlandırılan bu vergiyi toplarken halka zulmeden, belirlenen bu oranlardan fazlasını alan vergi memurları için vârit olduğu görüşündedirler (bk. Serahsî, el-Mebsût, II, 199; Ebû Ubeyd, s. 470). Bu hadislerde, Câhiliye devrinde benzer bir pazar vergisini (bâc) toplayan ve halkı ağır vergilerle bunaltan kimselerin kasdedilmiş olması da muhtemeldir (bk. Ebû Ubeyd, s. 471, ayrıca bk. BÂC).

BİBLİYOGRAFYA

Lîsânü'l-ʿ Arab, "aşr" md.; Müsned, IV, 234; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 145-146; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Harâc (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1384, s. 168-169; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 469-481; Serahsî, el-Mebsût, I, 199 vd.; a.mlf., Şerhu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Abdülazîz Ahmed), Kahire 1971-72, V, 2133-2136, 2139-2157; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 308-318; Yûsuf el-Kardâvî, Fıkhü'z-zekât, Beyrut 1389/ 1969, II, 1089-1105; Mustafa Fayda, "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr", AÜİFD, XXV (1982), s. 169-178; a.e., XXVI (1983), s. 327-334.

Mehmet Erkal

ÂŞİR EFENDİ

Reiszâde Mustafa Âşir Efendi (ö. 1729-1804)

Kurduğu kütüphane ile meşhur olan Osmanlı şeyhülislâmı.

5 Ağustos 1729'da doğdu. Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin oğludur. Tahsilini devrin tanınmış âlimlerinin yanında tamamladıktan sonra 1744 yılında ruûs* imtihanını kazanarak çeşitli yerlerde müderrislik yaptı. Daha sonra kadılık mesleğine geçti; 1768'de Yenişehr-i Fenar (Larissa), 1777'de Bursa, 1781'de Mekke, 1786'da İstanbul kadılıklarında bulundu. Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerinin önce pâye*lerini aldı, ardından bilfiil 1788'de Anadolu, 1789'da da Rumeli kazaskeri oldu. Ancak bir süre sonra azledildi. Şeyhülislâm Hamîdîzâde Mustafa Efendi zamanında herhangi bir sebep gösterilmeksizin Kastamonu'da ikamete mecbur edildi. Hamîdîzâde'nin şeyhülislâmlıktan ayrılması üzerine 1791'de tekrar İstanbul'a döndü. 1793'te ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirildi. Bu görevde bir yıl kadar kaldı, 30 Ağustos 1798'de şeyhülislâm oldu. III. Selim, Âşir Efendi'ye hitaben çıkardığı hatt-ı hümâyunda (Cevdet, VII, 303-304), kendisinden önce şeyhülislâm olan Dürrîzâde Ârif Efendi'nin görevini ihmal etmesi yüzünden azledildiğini, duyduğu güven sebebiyle bu görevi kendisine verdiğini belirtiyor ve ilmiye mesleğinde bir süreden beri görülen bozukluğu gidermek için çalışmasını istiyordu. Bundan dolayı onun şeyhülislâmlığı döneminde bu yolda bazı çalışmalar yapılmıştır. 11 Temmuz 1800'de şeyhülislâmlıktan azledildikten sonra Bursa'ya gönderildiyse de kısa zaman sonra tekrar İstanbul'a döndü; 29 Kasım 1804'te vefat etti. Cenazesi önce Eminönü civarındaki Bahçekapı'da kendi adıyla anılan kütüphanenin hazîresine defnedilmiş, daha sonra Molla Gürânî Mezarlığı'na nakledilmiştir.

Bilgisi, dürüstlüğü, hayır ve hasenata düşkünlüğü ile takdir edilen Âşir Efendi aynı zamanda iyi bir hattattı. Bahçekapı'da bugün kendi adıyla anılan caddede bulunan konağının bahçesinde bir kütüphane ve dârülkurrâ kurmuş, buraya görevliler tayin ederek bazı gelirler tahsis etmiştir. Ayrıca Kastamonu'da bulunduğu sırada orada da hayır eserleri yaptırmıştır.

Günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi’nin bir bölümünü oluşturan kütüphanesinde bizzat kendisinin istinsah ettiği bazı yazmalar da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Devhatü’l-meşâyih, s. 166-177; Cevdet, Târih, VII, 286, 303-304; Sicilli Osmânî, III, 281; İlmiyye Salnâmesi, s. 560-561; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 500-503; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 260; İst.A, II, 1152-1153.

Mehmet İpşirli

ÂŞİR EFENDİ KÜTÜPHANESİ

İstanbul Bahçekapı'da XVIII. yüzyılda kurulan vakıf kütüphanesi.

I. Mahmud devri reîsülküttâblarından Mustafa Efendi, düzenlediği Cemâziyelâhir 1154 (Ağustos 1741) ve Safer 1160 (Şubat 1747) tarihli vakfiyeleriyle bütün kitaplarını vakfetmiş, ancak Bahçekapı semtinde inşa ettirmeyi planladığı kütüphaneyi yaptıramadan 1749 yılında ölmüştür. Mustafa Efendi yaptırmayı düşündüğü bu kütüphanenin iki dersiâm, bir şeyhülkurrâ ve iki hâfızıkütübden oluşan kadrosunu da kurmuş ve bunları geçici olarak Vâlide ve Mahmud Paşa camilerinde görevlendirmiştir.

Mustafa Efendi'nin oğlu III. Selim devri şeyhülislâmlarından Mustafa Âşir Efendi babasının bu arzusunu yerine getirmek için belirtilen yerde bir kütüphane binası yaptırmış ve düzenlediği Şevval 1214 (Mart 1800) tarihli vakfiyesiyle de kendi adıyla anılan kütüphaneyi kurmuştur. Âşir Efendi vakfiyesinde daha önce babasının kütüphane personeliyle ilgili olarak koyduğu esasları aynen muhafaza etmiş, ancak kendi sağladığı gelirle hâfızıkütüblerin ücretlerini arttırma ve onlara yardımcı olacak iki mülâzım tayin etme gibi birkaç değişiklik yapmıştır.

Başlangıçta Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin vakfettiği 1237 kitapla kurulan Âşir Efendi Kütüphanesi koleksiyonu daha sonraları Mustafa Âşir Efendi, oğlu Rumeli kazaskeri Hafîd Efendi, Kasîdecizâde Süleyman Sırrı Efendi ve Âşirefendizâde Mehmed Bahâeddin Efendi'nin yaptıkları kitap bağışlarıyla oldukça zenginleşmiştir.

Öğretim yanında hatim duası ve mevlid gibi bazı dinî faaliyetlerin de yapıldığı Âşir Efendi Kütüphanesi haftada beş gün açık bulunmaktaydı. Tatil günleri ise devrin diğer bazı kütüphanelerinde olduğu gibi salı ve cuma idi.

Âşir Efendi Kütüphanesi 1914 yılında Evkaf Nezâreti tarafından Sultan Selim'de kurulan kütüphaneye, 1918 yılında da buradan Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Bu kütüphaneye ait kitaplar halen

Süleymaniye Kütüphanesi bünyesinde bulunan Âşir Efendi ve Reîsülküttâb Mustafa Efendi koleksiyonlarında bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin h. 1154 ve h. 1160 tarihli vakfiyeleri, VGMA nr. 736, s. 201-208; nr. 738, s. 137-146; Âşir Efendi'nin h. 1214 tarihli vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 473; Hafid Efendi'nin h. 1220 tarihli vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 486; Âşir Efendizâde Mehmed Bahâeddin Efendi'nin h. 1250 tarihli vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 487; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimata Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri,Ankara 1988, s.92-93, 120-121, 129, 144, 148, 182, 239, 244-245.

İsmail E. Erünsal

MİMARİ.

İlk yapılışında kütüphanenin yanındaki büyük bir han onun gelirini sağlıyor ve arkadaki küçük hazîrede Âşir Efendi ile oğlu Hafîd Efendi ve diğer aile mensuplarının kabirleri bulunuyordu.

Âşir Efendi ve Sultanhamam caddelerinin birleştiği köşede bulunan kütüphane, taş konsollar üzerine oturan güzel

mimarili okuma odası ile dikkati çeker. Bu çıkmanın Eminönü tarafındaki küçük bir penceresinin yerleştirilmesinde gösterilen yapı ustalığı gerçekten zarif bir buluştur. Dış cepheleri taş ve tuğla şeritleri halinde yapılmış olan bu binanın yanındaki han ile birlikte iyi bir rölövesi yoktur. Sadece

kütüphanenin planı yayımlanmıştır. Bir merdivenle çıkılan L biçimindeki bir koridorun kısa kolu sonunda kitap deposu ve bu koridorun yanında iki küçük mekânı vardır. Koridorun uzun kolu yanında bulunan okuma salonunun ana mekânına, iki sütunla ayrılmış üç bölümlü bir giriş holünden geçilerek ulaşılır. Âşir Efendi Kütüphanesi'nde küçük ve büyük dört mekân aynalı tonozlarla örtülüdür. İki sütunla okuma salonundan ayrılan giriş kısmının üç bölümünden ortadaki kubbeli, yandakiler çapraz tonozlarla örtülmüştür. Ana koridorun sonundaki küçük hücre ise herhalde helâ olmalıdır. Altındaki kumaş mağazasının deposu olarak kullanılan okuma odasının tavan tonozunda üstleri badana ile kapatılmış olarak çiçekli kalem işi nakışlar 1960 yılında görülebiliyordu.

Kütüphanenin taşınma sırasında Âşir Efendi ile evlât ve ahfadının mezarları da buradan alınarak Molla Gürânî hazîresine götürülmüş ve boşaltılan kütüphane binası dükkân olarak kiraya verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Behçet Ünsal, "Türk-Vakfı, İstanbul Kütüphanelerinin Mimârî Yöntemi", VD, XVIII (1984), s. 101 (plânı var); Ş. N. Bayraktar, "Âşirefendi Kütüphanesi", İst.A, II, 1154-1155.

Semavi Eyice

AŞİRAN

(bk. HÜSEYNÎ-AŞİRAN).

AŞİRET

العشيرة

Göçebe topluluklara verilen genel ad.

Aşiret Arapça bir kelime olup "kabile" karşılığı kullanıldığı gibi kabilenin altında daha küçük bir topluluğu da ifade etmektedir. Türkçe'de ise yaygın olarak göçebe unsurlar için kullanılmış, özellikle Osmanlılar döneminde boyun altında, cemaatin üstünde bir topluluğa ad olmuştur. Osmanlı kanunnâme ve belgelerinde genel olarak "konar göçer" veya "yörük" olarak kaydedilen teşekküller, yukarıdan aşağıya bir sıraya göre, boy (kabile, tâife), aşiret, cemaat, oymak, mahalle, oba (aile) şeklinde bölümlere ayrılmıştır. Araplar'daki kabile teşkilâtında ise birkaç aşiretten bir fasîle, fasîlelerden fahz, fahzlardan batn, batnlardan imâre, imârelerin birleşmesinden de kabile meydana gelmekteydi. Boyun idarî işlerinin boy beyi (Arap kabilelerinde şeyh) tarafından yürütülmesine karşılık aşiretlerde bu görev mîr-aşiretlerce (aşiret beyi veya kethüdâ) yerine getirilirdi. Bazı durumlarda boy beyinin yetkisi dahilinde olan aşiret beyinin tesbiti genellikle irsî bir hüviyet göstermektedir.

Göçebe hayatının bir gereği olarak daha çok hayvancılıkla uğraşan aşiretler, bu bakımdan yerleşik ahaliyle iktisadî bakımdan bir bütünlük teşkil etmişlerdir. Yaylak ve kışlakları arasındaki hareketleri, biraz da hayvanlarına otlak bulma düşüncesinden doğmuştur. Bununla beraber göçebe hayatlarının, merkezî otoritenin zayıflamasıyla başı boş telakki edilebilecek bir tarza dönüştüğü ve bunun onların te'dib ve iskânları için bir sebep teşkil ettiği görülmektedir. Aşiretlerin kontrol altında tutulmaları ihtiyacı, devletçe eski aşiret düzenlerinin bozularak kethüdâlıklar şeklinde teşkilâtlandırılmalarına ve ancak belli güzergâhlar içinde hareketlerine izin verilmesine yol açmıştır (ayrıca bk. KONAR GÖÇER).

BİBLİYOGRAFYA

Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1963, s. 13-14; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 16-25; F. Sümer, “XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak’da Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî Bir Bakış”, İFM, XI (1952), s. 511; Mükrimin Halil Yınanç, “Aşiret”, İA, I, 709-710; J. Lecerf, “ʿ Ashīra”, EI[2] (İng.), I, 700; J. Chelhod, “Kabîla”, EI[2] (İng.), IV, 334-335.

Yusuf Halaçoğlu

AŞİRET MEKTEBi HÜMÂYUNU

Osmanlı Devleti'nde aşiretlere mensup çocukların eğitimi için II. Abdülhamid tarafından 1892'de İstanbul'da kurulmuş olan mektep.

Aşiret Mektebi, Maarif Nezâreti'ne bağlı halka açık bir eğitim kurumu olmayıp önceleri imparatorluk dahilindeki Arap aşiretlerine mensup çocukların, daha sonra da diğer aşiretlerin çocuklarının kabul edilmeye başlandığı saraya bağlı özel bir eğitim müessesesi idi. Bu mektebin kuruluş gayesi, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde bulunan Arap ve diğer aşiret reislerinin çocuklarını İstanbul'da sarayın nezâreti ve himayesi altında bulunan bir okulda toplayarak onlara Türkçe öğretmek, eğitim ve öğretimlerini sağlamak, aynı zamanda hilâfete, saltanata, Devleti Aliyye'ye ve Bâbıali'ye sadakatlerini arttırmak, bölgelerine döndüklerinde devlet için faydalı hizmetlerde bulunmalarını sağlamaktı.

Aşiret Mektebi Hümâyunu'nun kuruluşu birkaç sebebe dayanır. XIX. yüzyıldan itibaren Avrupa devletlerinin, Osmanlı Devleti'ni parçalama faaliyetleri çerçevesinde, Balkanlar'daki gayri müslimlerden sonra Türk olmayan müslüman unsurları da tahrik ederek devletten koparmak ve bunlar üzerinde siyasî ve iktisadî hâkimiyet kurmak istedikleri görülmektedir. Özellikle Araplar üzerinde yoğunlaştırılan bu faaliyetlere karşı II. Abdülhamid, aşiret yapısının hâkim olduğu bölgelerde aşiret reisleriyle saray arasında kuvvetli ve müşahhas bir bağ kurma ihtiyacını hissetmiştir. Böyle bir bağın ise Aşiret Mektebi Hümâyunu vasıtasıyla kurulabileceği, ayrıca mektepte okuyacak çocukların Türkçe öğrenerek Osmanlı kültürüyle daha yakından temasa geçecekleri ve kendilerinde Osmanlılık, Osmanlı birliği şuurunun gelişeceği düşünülmüştür.

Mektebin kuruluşunun diğer bir sebebi de dinîdir. 1878 Berlin Antlaşması ile hıristiyan unsurların büyük kısmının devletten ayrılması, müslüman tebaayı çoğunluk durumuna geçirmiştir. Bunun üzerine II. Abdülhamid içte ve dışta İslâmcı bir siyaset takip etmenin fazla bir mahzuru kalmadığını görerek artık halife veya hilâfet makamı etrafında İslâm birliğini kurmak istemişti. Böylece hem iç dayanışmanın hem de Avrupa'ya karşı İslâmlık

şuurunun teşekkülü temin edilmiş olacaktı. Ayrıca bu mektepte okuyacak müslüman aşiret reislerinin çocukları İstanbul'a, halifeye, hilâfet makamına ve Türkler'e ısındırılmış olacak, dolayısıyla Avrupalılar'ın Araplar arasında yapmış oldukları milliyetçilik propagandasının tesiri azaltılacaktı.

Diğer bir sebep ise idarîdir. Kuruluş ve gelişme devirlerinin aksine, XVIII ve XIX. yüzyıllarda merkezî idareden kopmuş ve devlet kontrolünden uzaklaşmış aşiretlerin tekrar kontrol altına alınarak merkezî idarenin yeniden kurulması hedef tutulmuştur. İşte Aşiret Mektebi bu arzunun gerçekleşmesi için en iyi bir vasıta olacak, bu mektepte okuyup mezun olacak çocuklar aşiretlerine döndüklerinde ve ileride aşiret reisi olduklarında aşiretlerinin İstanbul'a sadakatini temin edeceklerdi. İşte bütün bu sebeplerden dolayı Aşiret Mektebi'nin açılması kararlaştırılmış ve Yıldız Sarayı'ndan çıkan 5 Temmuz 1892 tarihli bir yazıyla mektebin kurulması için Maarif Nezâreti'ne, okuyacak çocukların gönderilmesi için de vilâyetlere emir verilmiştir (BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 101021). Mesele ayrıca Meclisi Vükelâ'da da görüşülerek 20 Temmuz 1892 tarihli bir mazbata ile mektebin nizamnâmesi ve programı tesbit edilmiştir (BA, İrâde-Meclis-i Mahsûs, nr. 5641). Sadrazam Cevad Paşa'nın durumu padişaha arzetmesi üzerine II. Abdülhamid, Esmâ Sultan'ın oturduğu Kabataş'taki sarayı Aşiret Mektebi Hümâyunu'na tahsis etmiştir.

Aşiret Mektebi 4 Ekim 1892'de eğitim ve öğretime açılmıştır. Mektebe Halep, Suriye, Bağdat, Basra, Musul, Diyarbekir, Trablusgarp vilâyetleriyle Bingazi, Kudüs ve Zor sancaklarından dörder; Yemen ve Hicaz vilâyetlerinden beşer olmak üzere toplam elli öğrenci kabul edilmiştir. Aşiret Mektebi'nin her yıl öğrenci alınarak kapasitesi arttırılmış ve iki yıllık programı daha sonra beş yıla çıkarılmıştır. Ders programında Kur'an, ilmihal, lugat, hesap, imlâ, hat, ulûm-ı dîniyye, İslâm tarihi gibi dersler olmakla beraber Türkçe, Osmanlı coğrafyası ve tarihi eğitimine geniş yer verilmiştir. Programda zamanla değişiklikler yapılarak Fransızca, usûl-i defter, hendese gibi yeni dersler de eklenmiştir. Bu programıyla Aşiret Mektebi'nin ibtidâiye ve rüşdiye mektepleri seviyesinde olduğu söylenebilir. Ancak bunlardan farkı, bir askerî mektep olmamakla birlikte askerî tâlim derslerinin de bulunmasıdır.

Başlangıçta sadece Arap aşiret reislerinin çocuklarının tahsili için açılması

düşünülen Aşiret Mektebi'ne daha sonraki yıllarda Doğu Anadolu ve Arnavutluk bölgelerindeki aşiretlerden de öğrenci kabul edilmiştir. Özellikle Doğu Anadolu aşiretlerinden Hamidiye süvari alayları teşkil edilmeye başlanınca Cıbranlı, Zilan, Celâlî, Şemskî gibi aşiretler kendi çocuklarının da Aşiret Mektebi'ne alınması için müracaatta bulunmuşlardır. Arnavut aşiretleri de aynı şekilde istekte bulununca Arap aşiret çocuklarının dışında da öğrenci kabulü yoluna gidilmiş, böylece Aşiret Mektebi bütün aşiretlere hitap eder duruma getirilmiştir. Bu mektepten mezun olan bazı çocukların Harbiye ve Mülkiye mekteplerine gönderildiği de bilinmektedir (bk. SF, s. 244).

Yatılı ve ücretsiz olan Aşiret Mektebi, öğrencilerin verilen yemekleri beğenmeyerek mektep idaresine karşı isyan etmeleri üzerine Şubat 1907 tarihinde kapatılmıştır. Kapatılmasının gerçek sebebi ise şüphesiz mektebin o günkü siyasî fikir akımlarının tesir sahası içine girmesi ve beklenen gayeye hizmet edemez hale gelmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 1010-21; BA, İrâde-Meclis-i Mahsûs, nr. 5641; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrâatı, İstanbul 1338, s. 338; Osman Nuri Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1941, III, 975; Bayram Kodaman, Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası, İstanbul 1983, s. 97-119; SF, nr. 380 (23 Haziran 1898), s. 244.

Bayram Kodaman

ÂŞİYAN

آشيان

II. Meşrutiyet'ten sonra yayımlanan ilmî, edebî ve ahlâkî muhtevalı haftalık dergi.

28 Ağustos 1324 - 26 Şubat 1324 (10 Eylül 1908-11 Mart 1909) tarihleri arasında 26 sayı çıkmıştır. Kurucusu İbnü's-Sırrî Mustafa Nâmık, mesul müdürü İbnü's-Sırrî Ahmet Cevdet'tir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonraki hürriyet havası içinde yayın hayatına giren kısa ömürlü birçok dergiden farklı olarak burada şiir, hikâye, piyes ve musâhabe gibi edebî türlerde çeşitli yazılara ve tiyatro tenkitleriyle kitap tahlillerine büyük ölçüde yer verilmiştir. Ayrıca Fransızca'dan çevrilen bir kısım makalelerin yanı sıra İslâm felsefesi ile ilgili bazı incelemeler ve sosyal muhtevalı çeşitli yazılar da yayımlanmıştır. Ahmed Şuayb'ın Ernest Renan'ın hayatına dair bir makalesi (nr. 2, 4 Eylül 1324, s. 43-58) ile İbn Hâzım Ferid'in İmam Gazzâlî ile ilgili bir yazısı (nr. 19, 8 Kânunusâni 1324, s. 168-174) bunlar arasındadır.

Derginin devri içinde asıl önemi, büyük bir kısmını daha önce dağılan Serveti Fünûn edebî topluluğuna mensup şair ve yazarların eserlerine geniş ölçüde yer vermesinden, yani bir nevi Serveti Fünûn'un devamı gibi görünmesinden ileri gelmektedir. 10. sayıdan itibaren Cenab Şahabeddin'in başyazar olduğu dergide Said Hikmet'in Mâzî ve Âtî adlı dört perdelik piyesi ilâve olarak verilmiştir. Başlangıçtaki edebî ağırlığını sonuna kadar devam ettiren dergiye asıl hüviyetini kazandıran devrin tanınmış şair ve yazarları arasında şu isimler bulunur: Abdülhak Hâmid, Tevfik Fikret, Cenab Şahabeddin, Hüseyin Câhid, Ahmed Hâşim, İsmail Safâ, Fâik Âli, Tahsin Nâhid, Ruhsan Nevvâre, Ahmed Şuayb, Ali Cânib, Ömer Seyfeddin, Hüseyin Sîret, Hüseyin Suad, Raif Necdet, Celâl Sâhir, Halide Sâlih (Edip), Satı (Bey), Emin Bülend, Kilisli Rifat, Müfit Râtıp. Bunlardan başka bazı sayılarda şu isimlere de rastlanır: Mustafa Nâmık, Ali Suad, Süleyman Fehmi, Safvetî Ziyâ, Süleyman Nesib, İsmail Müştak, Ferid Vecdî, İsak Ferera, Cemil Süleyman, Ali Kâmi, Server Cemal, İbrahim Alâeddin, Enis

Avni, Hakkı Tarık, Âkil Koyuncu, Mehmed Âsım ve Halil Nihad.

BİBLİYOGRAFYA

M. İzzet Henden, 1908'de Çıkan Âşiyan, Bahçe, Kadın, Cerîde, Misbah Dergileri Üzerine Bir Araştırma (mezuniyet tezi, 1966), İÜ Ktp., nr. 4191; Hasan Duman, Katalog, s. 30; Nejat Sefercioğlu, "Âşiyan", TDEA, I, 200.

Abdullah Uçman

AŞK

العشق

Tasavvuf, İslâm felsefesi ve edebiyatta kullanılan geniş anlamlı bir terim.

Arapça aslı ışk olup sözlükte “şiddetli ve aşırı sevgi; bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması” anlamına gelir. Lugat kitaplarında aşk kelimesinin sözlük anlamının, aynı kökten olup “sarmaşık” anlamına gelen aşeka ile yakından ilgili olduğu belirtilir. Buna göre sarmaşığın kuşattığı ağacın suyunu emmesi, onu soldurup zayıflatması ve bazan kurutması gibi aşırı sevgi de sevenin sevdiğinden başkasıyla ilgisini kestiği, onu sarartıp soldurduğu için bu duyguya aşk denilmiştir. Ayrıca hem tatlı hem ekşi olan bir çeşit meyveye de uşuk denilir (bk. Lisânü’l-ʿ Arab, “aşk” md.; Tâcü’l-arûs, “aşk” md.; Kamus Tercümesi, “aşk” md.).

İslâmî literatürde aşk ilâhî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış, ilâhî aşka genellikle “hakiki aşk”, beşerî aşka da “mecazî” veya “uzrî aşk” denilmiştir. İlâhî aşk geniş ölçüde tasavvufta, kısmen de İslâm felsefesinde işlenmiş; İslâm felsefesinde ayrıca kozmik varlıklar hiyerarşisinde alttaki bir varlığın üstteki varlık veya varlıklara duyduğu arzu (şevk) ve sevgi de çoğu zaman aşk terimiyle ifade edilmiştir. Kelâma dair bazı kaynaklarda ise tasavvuftaki aşk anlayışı tenkit edilmiştir. Hem ilâhî hem de mecazî anlamda aşk edebiyatın ana temalarından birini oluşturmuş, bu kavram etrafında geniş bir aşk edebiyatı meydana gelmiştir. Ayrıca daha çok felsefî mahiyetteki bazı ahlâk kitaplarında mecazî aşkın kötülüğü ve zararları üzerinde durulmuştur.

TASAVVUF.

Kur’an ve sahih hadislerde aşk kelimesi geçmez; “sevgi” çoğunlukla hub ve muhabbet, bazan da meveddet kelimeleri ve bunların müştaklarıyla ifade edilir. Allah sevgisinden çok Allah korkusuna ağırlık veren ilk zâhidler de aşktan söz etmemişlerdir. İlk defa II. (VIII.) yüzyılda Allah ile kul

arasındaki sevgiyi anlatmak üzere nâdiren de olsa aşk kelimesinin kullanılmaya başlandığını gösteren rivayetler vardır. Nitekim söylendiğine göre Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) Allah'ın, "Kulum bana, ben de ona âşık olurum" buyurduğunu belirtmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd ise (ö. 177/793) peygamberlerden birinin, "Allah bana, ben de O'na âşık oldum" dediğini söyler. Başka bir rivayette buna benzer bir söz Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'ye (ö. 295/908) isnat edilmiştir. Baklî'nin naklettiğine göre (Şerh-i Şathiyyât, s. 165) Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, "Ben Allah'a âşıkım, O da bana âşıktır" dediği için kâfir olduğuna hükmedilerek memleketinden kovulmuş, daha sonra idam edilmek üzere cellâdın önüne çıkarılmış ve son anda asılmaktan kurtulabilmiştir. Bu rivayetten de anlaşılacağı üzere âlimler, hatta ilk dönemlerde mutasavvıfların büyük çoğunluğu, Allah sevgisini ifade etmek üzere Kur'an ve Sünnet'te yer alan hub ve muhabbet yerine aşk kelimesinin kullanılmasına karşı çıkmışlar; Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 310/922) gibi sevgi temasını işleyen ilk sûfîler genellikle aşk, âşık ve mâşuk yerine hub, muhabbet, habîb, mahbûb kelimelerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Şer'î hükümlere titizlikle bağlı olduğu bilinen İbn Hafîf de (ö. 371/981) Allah sevgisinin aşk kelimesiyle ifade edilmesine uzun süre karşı çıkmıştır. Ancak onun Cüneyd-i Bağdâdî'ye isnat edilen aşkın mahiyetine dair bir risâleyi okuduktan sonra görüşünü değiştirdiği, hatta bu konuda bir de risâle yazdığı rivayet edilir.

Hâris el-Muhâsibî, Hâce Abdullah el-Herevî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Nasr es-Serrâc, Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, Ebû Nuaym, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Hücvîrî, Gazzâlî gibi mutasavvıf yazarlar da eserlerinde aşk kelimesine ya hiç yer vermemişler veya nâdiren kullanmışlar, bunun yerine büyük önem verdikleri Allah sevgisi konusunu hub ve muhabbet terimleriyle anlatmayı tercih etmişlerdir. Bunlardan Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Allah ile kul arasındaki sevginin aşk kavramıyla ifade edilmesine karşı olan şeyhi Ebû Ali ed-Dekkak bu görüşünü şöyle açıklamıştı: Aşk aşırı sevgi yani sevgide ölçüyü aşma anlamına gelir. Allah için böyle bir aşırılık düşünülemeyeceğinden O'nun kuluna olan sevgisine aşk denemez. Öte yandan kulun Allah'a duyduğu sevgi ne kadar güçlü olursa olsun yine de O'nu yeterince ve lâyık olduğu ölçüde sevemeyeceğinden kulun Allah sevgisi de aşk diye adlandırılamaz (bk. Risâle, s. 615). Bununla birlikte

Kuşeyrî sûfîlerin Allah sevgisini aşk kelimesiyle ifade etmelerini müsamaha ile karşılamıştır. Nitekim o eserinin "Muhabbet" bölümünü, "Âşıklar söyledikleri sözlerden dolayı kınanmazlar" cümlesiyle bitirir (a.e., s. 625).

Aşk kelimesinin dinî bir terim olarak kullanılmasını câiz gören sûfîlerin dayandıkları bazı âyet ve hadisler vardır. Meselâ onlara göre, "İman edenler Allah'ı daha şiddetle severler" (el-Bakara 2/165) âyetindeki "şiddetli sevgi"den maksat aşktır. Diğer bir âyette de (et-Tevbe 9/24) müminlerin Allah'ı her şeyden çok sevmeleri gerektiği belirtilmiştir. Hz. Peygamber Hz. Ömer'e, "Ben sana herkesten daha sevimli olmadıkça iman etmiş olamazsın" demişti (Buhârî, "Îmân", 8-9; Müslim, "Îmân", 67-70). Mutasavvıflar bu mânaya gelen âyet ve hadislerden Allah'a ve resulüne âşık olmanın lüzumu mânasını çıkarmışlardır.

Hücvîrî meşâyihin aşk konusunda farklı görüşler taşıdıklarını belirterek başlıca görüşleri şöyle açıklar: Bir zümreye göre aşk sevgilisinden ayrı düşenin bir niteliğidir. Kul da Allah'tan ayrı kaldığına göre onun Allah sevgisine aşk demek câizdir. Buna karşılık Allah hiçbir şeyden ayrı ve uzak bulunmadığına göre O'nun sevgisi aşk kelimesiyle ifade edilemez. Başka bir görüşe göre aşk sınırı aşma demek olduğu, Allah da sınırsız varlık olduğu için O'na duyulan sevgi hiçbir şekilde aşırı olamaz, dolayısıyla aşk diye adlandırılamaz. Hücvîrî, dayandıkları çeşitli gerekçeleri de sıralayarak müteahhirînin, Allah'a duyulan sevginin muhabbet terimiyle ifade edilmesi gerektiği, bunun yerine aşk kelimesini kullanmanın câiz olmadığı görüşünü benimsediklerini belirtir (Keşfü'l-mahcûb, s. 401).

Gazzâlî İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in Allah sevgisi konusunu işlediği "Kitâbü'l-Mahabbe ve'ş-şevk ve'l-üns ve'r-rızâ" başlıklı bölümünde aşk kelimesine iltifat etmemiştir. Bununla birlikte o aynı eserin semâ konusu ile ilgili bölümünde Allah'ı seven, O'na âşık olan ve O'na kavuşma iştiyakı duyan kişinin semâından da söz etmekte ve bu semâın kişinin şevk, aşk ve sevgisini coşturacağını belirtmektedir. Gazzâlî'ye göre Allah'ı tanıyan O'nu sever. Tanıma (mârifet) arttıkça sevgi de gelişir ve güçlenir. İşte bu sevgiye aşk denir. Sevginin bu şekilde aşk halini alması, kulun mârifette yetkinleşerek ilâhî güzelliği idrak etmesinden ileri gelir; bu idrak arttıkça aşk da güçlenir. Nitekim Hz. Peygamber'in Hira'da ibadete kapandığını

gören Mekke müşrikleri, “Muhammed Tanrı’sına âşık oldu” demişlerdi. Gerçek âşık kalbindeki Allah sevgisine hiçbir varlığın sevgisini ortak etmez. Bu yüzden başka şeylere karşı duyulan sevgiye ancak mecaz yoluyla aşk denebilir; çünkü ortağı olmayan, dolayısıyla ortaksız sevilebilen tek varlık Allah’tır (İhyâ, II, 279-280).

Çeşitli sebeplerden dolayı aşk kelimesini yaygın olarak kullanmaktan çekinen ilk sûfîlerin arasında coşkulu aşk halleri yaşayan pek çok sûfî vardı. Meselâ Serî es-Sakatî, derisi kemiklerine yapışmış ellerini Cüneyd’e göstererek, “İşte muhabbet budur” demişti. Ona göre bir kimse, “ey ben olan sen” diyecek kadar benliğini sevdiğinde eritmedikçe muhabbeti tam ve mükemmel olamaz. Menkıbeye göre Semnûn Muhib de bir defasında muhabbetten o kadar etkili sözlerle bahsetmişti ki uçan bir kuş bu sözlerin cazibesine kapılarak onun önüne konmuş ve gagasını yere vura vura ölmüştü (Kuşeyrî, s. 619). Görüldüğü gibi bu rivayetlerdeki sevgi muhabbetten çok aşk haline uymaktadır.

Başta Hallâc, Ebû Bekir eş-Şiblî ve Bâyezîd-i Bistâmî olmak üzere bazı mutasavvıflarda tam anlamıyla aşk hali mevcuttur. Tasavvuf tarihinde aşkı ilk defa ıstırap ve elem şeklinde anlayan ve bu tarzda tarif eden Hallâc Kitâbü’t-Tavâsîn’de ilâhî aşkı pervane ve mum misaliyle anlatmıştır. Pervanenin mum ışığını görmesi “ilme’l-yakīn”, ona yaklaşıp hararetini hissetmesi “ayne’l-yakīn”, ateşin içinde yanıp kül olması “hakka’l-yakīn”dir. Aşkın en son gayesi yana yakıla yok olmaktır. Aşk kavramına ilk defa kanı karıştıran da Hallâc’dır. İdam edilirken elleri kesildiği zaman yüzünü kana bulamış, sebebi sorulunca, “Aşk ile kılınacak iki rek‘at namazın abdesti kanla alınmazsa sahih olmaz” cevabını vermişti. Menkıbeye göre vücudundan akan kanlar yere Allah kelimesini yazacak şekilde akmıştı. Hallâc’a bundan dolayı “şehîd-i aşk” denilmiş, onun dert ve elem dolu aşk macerası bütün mutasavvıflara örnek olmuştur.

Tasavvuf tarihinde aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayırarak ciddi bir şekilde inceleyen sûfî Ahmed el-Gazzâlî’dir (ö. 520/1126). Bu sebeple o, tasavvufî aşka ağırlık veren sûfîlerce büyük kardeşi Ebû Hâmid el-Gazzâlî’den daha üstün tutulmuştur. Zira İmam Gazzâlî’nin tasavvufu ilim ve mârifet ağırlıklı olduğu halde kardeşi tasavvufta aşkı esas almıştır. Onun Sevânihu’l-ʿuşşâk (Sevânih fi’l-ʿışk,) (Tahran 1322; İstanbul 1942) adlı

Farsça risâlesi özel olarak aşk konusunun işlendiği ilk eserdir. Aşkın özellikleri, belirtileri, tesirleri ve mertebelerinin kısa bölümler halinde ele alındığı bu risâlenin yaygınlık kazanmasından sonra aşk kavramı tasavvuf çevrelerince hararetle benimsendi. Ahmed el-Gazzâlî'nin yaşadığı dönemi takip eden üç asır ilâhî aşk edebiyatının altın çağı oldu. Ahmed el-Gazzâlî'yi bu yolda talebesi Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) başarılı bir şekilde takip etti. Onun 1000 beyitten meydana gelen Nüzhetü'l-ʿuşşâk ve nehzetü'l-müştâḳ'ı ile bu sahanın en başarılı eserlerinden sayılan Temhîdât (Tahran 1962) adlı eserleri aşka dairdir. Levâʾiḥ'i de (Tahran 1337 hş.) bu sahanın önemli eserlerindendir. Senâî (ö. 525/1131) aşk edebiyatına canlı ve cazip bir üslûp getirmiş, onu Ferîdüddin Attâr, Fahreddîn-i Irâkī, Mevlânâ ve Abdurrahmân-ı Câmî gibi büyük mutasavvıflar takip etmişlerdir. Senâî 576 beyitten meydana gelen ʿIşknâme'sinde (Gazne 1332 hş.) ve Hadîkatü'l-hakīka ve tarîkatü'ş-şerîʿa (Leknev 1887) adlı eserinin sekizinci bölümünde aşk konusundaki görüşlerini etraflıca anlatmıştır.

Özellikle aşk konusuna dair yazılan tasavvufî eserlerin en genişi, Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) ʿAbherü'l-ʿâşıkīn adlı kitabıdır. Baklî'nin bu eserinde sûfîlerin aşk konusundaki görüşleri gayet açık ve parlak bir üslûpla anlatılmış ve Hallâc'ın nûr-ı Muhammedî hakkındaki nazariyesinin bir devamı olmak üzere kâinatın yaratılışı aşk unsuru ile açıklanmıştır. Baklî, hadîs-i kudsî diye rivayet edilen ve tasavvuf çevresinde büyük ilgi gören, "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve bu yüzden âlemi yarattım" (bk. Aclûnî, II, 132) anlamındaki sözde geçen "bilinmek"ten maksadın mârifet, "istemek"ten maksadın da muhabbet yani aşk olduğunu belirtir. Ona göre Allah'ın sevgiyle tecelli etmesinden âlem meydana gelmiştir. Bu ilk tecelliye "hakîkat-i Muhammediyye" de denir. Âlemin var olma sebebi Hz. Peygamber'in hakikati yani Allah'ın ona olan ezelî aşkıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber'e "habîbullah" ve "mahbûb-i kibriyâ" denilmiştir. Baklî Hz. Peygamber'den seyyidü'l-âşıkīn, ışşîkullah, muhibbullah, safiyyullah, habîbullah, bülbül-i aşk ve menba-ı aşk diye de bahseder. Hallâc'dan gelen ve Baklî'de güzel bir ifadesini bulan bu görüş daha sonra aşk konusunu işleyen mutasavvıfların hareket noktası olmuş, bütün âşık mutasavvıflar aşk konusundaki görüşlerini bu mihver etrafında geliştirmişlerdir. Bu görüşe göre âlem aşktan yaratıldığı için âlemdeki her zerrede aşkın izini ve yansımasını görmek zor değildir. Tasavvuftaki her

şeyi kuşatan küllî ve umumi sevgiye buradan ulaşılmıştır. Bu telakkiye göre Allah Hz. Muhammed'e, Hz. Muhammed de Allah'a âşıktır. Mutasavvıflar ve velîler aşk konusunda Hz. Peygamber'in bu halini örnek almışlar, kendilerinin Hakk'ın âşıkı ve mâşuku olduklarına inanmışlardır.

Baklî ʿAbherü'l-ʿâşıkīn'de aşkın beş çeşidinden bahseder: Behîmî (hayvanî), tabiî, ruhanî, aklî, ilâhî aşk. Behîmî aşk ayyaş, günahkâr ve aşağılık kimselerin tanıdıkları nefs-i emmârenin eseri olup aslında hevâ ve hevesten ibaret olan aşktır; şehveti ve nefsî arzuları tatmin etmeyi hedef alır. Mâkul ve meşrû çerçevede olmayan behîmî aşk kötü ve günahtır. Tabiî aşk, unsurlardaki letâfetten hâsıl olan maddî ve cismanî bir aşk olup aklın ve ilmin hâkimiyetinde olmazsa kötüdür. Ruhanî aşk seçkinlerde (havas) bulunan, maddî ve mânevî güzelliklere karşı duyulan aşktır. Böyle bir aşka tutulan kimse kendisini şehvetten korursa bu aşk onu ârifler derecesine ulaştırabilir. Melekût âlemine çıkmak için merdiven vazifesi göreceğinden bu aşk makbul sayılmıştır. Aklî aşk ise melekût âleminde tecelli eden güzellikleri temaşadan hâsıl olur. İlâhî aşka buradan geçilir. İlâhî aşk aşkların en yücesidir. Sûfîler mâkul ve meşrû çerçevede kalması şartıyla her çeşit aşkı iyi sayar ve birinden öbürüne geçe geçe aşkların en yükseği olan ilâhî aşka ulaşmak isterler. Buna engel olduğu için şehvet, süflî arzular ve nefsânî isteklerin tesirinde kalan aşkı kötüler, bunun hevâ ve hevesten ibaret olduğunu söylerler.

Başta Fusûsü'l-hikem ve el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye olmak üzere hemen bütün eserlerinde sevgi konusu üzerinde önemle duran İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), aşk kelimesini de ilgiyle karşılamakla beraber daha çok muhabbet terimini kullanmayı tercih eder. İbnü'l-Arabî'ye göre sevgi üç çeşittir: İlâhî muhabbet, ruhî muhabbet, tabiî muhabbet. Hem Allah'ın bize olan sevgisine hem de bizim O'na olan sevgimize ilâhî muhabbet denir. İlâhî muhabbet Allah'ın önce kendi zâtını, sonra bizi sevmesi olmak üzere iki türlüdür. Allah zâtını zâtı için zâtında sevmiştir. Şeyler (eşya) var olmadan evvel mutlak gayb olan zât-ı bârîde ayn*lar olarak mevcut olduğundan Allah'ın zâtını sevmesi aynı zamanda kendi dışındaki varlıkları da sevmesi demektir. Böylece varlıklar ezelde ilâhî muhabbete konu olmuştur. Bu varlıklar Allah'ın onlara olan muhabbetiyle yüklü olarak zuhûr ve tecellî suretiyle ortaya çıkarlar. Onun için hangi şekil ve surette görünürse görünsün her çeşit sevginin ilk ve hakiki kaynağı ilâhî

muhabbettir. Ruhanî sevgi, sevenin sevdiği her şeyi sadece sevgilisi için sevmesi ve sevgilisinin muradından başka hiçbir şey düşünmemesi, başka bir deyişle âşıkın kendi iradesinden fâni olarak mâşukun iradesiyle hareket etmesidir. Aşkın gayesi âşıkla mâşukun zatları yönünden birleşmeleridir. Ortada Allah'ın güzelliğinden ve O'na duyulan sevgiden başka bir şey bulunmadığından Allah'tan başkasını sevmek esasen mümkün de değildir. Nitekim O'ndan başkasına ibadet etmek de kabil değildir. Bu durumda Allah'tan başkasına ibadet aslında Allah'a ibadet mânasına geldiği gibi Allah'tan başkasını sevmek, güzellere ve güzel şekillere tutulmak da aslında Allah'ı sevmek mânasına gelir. Zira eşyada tecelli eden ve kendini gösteren yegâne güzellik O'nun güzelliğidir.

İbnü'l-Arabî beşerî sevgiyi vahdeti vücûd* esasına sâdık kalarak açıklamış ve böylece insan sevgisini ilâhî bir kaynağa bağlamıştır. Ona göre dünya güzelleri şeklinde tecelli eden Allah olduğu gibi âşıkın gözünden bu güzelliği temaşa eden de Allah'tır. Âşık, mâşuk ve aşk O'dur. "Kendi hüsnün hûblar şeklinde peydâ eyledin / Çeşm-i âşıktan dönüp sonra temâşâ eyledin / Gerçi dilber kendidir hem giydi âşık kisvesin / Pes cemâl-i cilvesin kendi temennâ kıldı Hak" gibi mısralarda hep bu çeşit aşk anlayışı anlatılmıştır.

İbnü'l-Arabî ibadetin aslının da sevgi olduğunu söyler. Onun içindir ki sevgisiz ibadet makbul olmaz. Çünkü sevgi en yüce ibadettir. Aşk makamı mâbud olma makamıdır. Bir "sevgi dini"nden de (dînü'l-hub) bahseden İbnü'l-Arabî dininin de kıblesinin de sevgi olduğunu ifade etmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî açıkça aşk dininden bahsederek aşktan başka din ve mezhep tanımadığını ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî'den önce de başta "Sultânü'l-âşıkın" diye meşhur olan İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235) ve Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049) olmak üzere birçok büyük mutasavvıf peygamberlerinin ve kıblelerinin aşk olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bu inanç Yûnus Emre ve Niyâzî-i Mısrî gibi mutasavvıf Türk şairleri tarafından da dile getirilmiştir. İnanç farkı gözetmeden yetmiş iki millete bir gözle bakmayı, herkesi aşk dergâhına davet etmeyi sağlayan bu mânadaki sevgi telakkisidir.

İbnü'l-Arabî maddeden Allah'a varıncaya kadar türlü varlıklara duyulan sevgiyi öz itibariyle bir saydığından bunlar arasında sadece zâhirde bir

derece farkı görür. Bu yüzden ayırım gözetmeksizin bütün seven ve sevilenlerde ilâhî sevginin bir izini, bir aksini müşahede eden ârif, aşk ve muhabbeti Allah'ın bir sıfatı olarak görür ve bu sıfatın O'nun gibi sonsuz olduğunu söyler. Bunun için aşk destanı sonsuza kadar anlatılacaktır.

Aşk ve muhabbete ne kadar büyük önem verirse versin İbnü'l-Arabî'nin tasavvufunda ilim ve mârifet ağırlık kazanır. Halbuki Ahmed el-Gazzâlî, Aynülkudât el-Hemedânî, Senâî, Attâr, Rûzbihân-ı Baklî, İbnü'l-Fârız ve Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıflarda aşk ağırlıktadır. Hatta bunlar nazarında her şey aşktan ibarettir. Varlık hakkındaki açıklamaları tamamıyla aşka dayanır. Bunlar bir çeşit aşk metafiziği kurmuşlardır.

Necmeddîn-i Kübrâ el-Usûlü'l-ʿaşere adlı risâlesinde mutasavvıfların üç yolu bulunduğundan bahseder: Ahyâr, ebrâr ve şüttâr. Şüttâr denilen sûfîler aşk, şevk, vecd, cezbe ve sekri esas almışlar, semâ âyinlerinde mûsiki ve raksla coşmuşlar, bu suretle aşk ve özlemlerini güçlendirmişlerdir. Mevlânâ'ya göre dünya konusunda aktif olan akıl Allah bahsinde hiçbir işe yaramaz. Dost aşkında aklı kurban etmek lâzımdır. Aşk konusunu ele alan mutasavvıflar akılla aşkı karşılaştırır ve aşkın akıldan üstün olduğunu ispatlamaya çalışırlar. Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme'sinde (s. 416) bunun bir örneğini görmek mümkündür.

Mutasavvıflar baştan beri akılla Allah'a varılamayacağını, O'na ermenin ancak sevgiyle olacağını savunmuşlardır. Miʻracda söz konusu edilen Cebrâil aklı, refref aşkı temsil eder. Cebrâil Hz. Peygamber'i bir noktaya kadar götürebilmiş, daha ileri götürmesi için onu refrefe teslim etmişti. Demek ki Allah'a giden yolda akıl belli bir yerde durmak zorundadır; bu noktadan itibaren insanı Allah'a götüren aşktır. Mutasavvıflar aşk ile mânevî miʻrac yapılabileceğini söyler, kendilerinin böyle miʻracları bulunduğunu ileri sürerek buna "miʻrâc-ı muhabbet" veya "miʻrâc-ı aşk" adını verirler. İbnü'l-Fârız et-Tâʾiyyetü'l-kübrâ kasidesinde sevgi ve aşk esasına dayanan kendi ruhî ve mânevî miʻracını gayet parlak bir üslûpla tasvir etmiş, aşk merdiveninde basamak basamak yükselerek nasıl mâşukuna erdiğini ve onda fâni olduğunu anlatmıştır. Cemîl ve Büseyne, Kuseyyir ve Azze, İbn Hizâm ve Afra, Mecnun ve Leylâ gibi aşk hikâyelerini ilâhî aşkın değişik bir biçimi olarak gören, bu âşıkları bir bakıma örnek alan Allah âşıkı mutasavvıflara göre bütün âlem aşk esasına

göre kurulduğuna ve çalıştığına göre bu esasla uyuşmayan İblîs'in ve cehennem telakkilerinin değişik bir yorumu olması gerekir. Hallâc ile başlayan ve Ahmed el-Gazzâlî, Aynülkudât el-Hemedânî, Senâî ve Attâr gibi mutasavvıflar tarafından geliştirilen bu yeni yaklaşımda İblîs'in bütün hal ve hareketleri onun Allah'a olan aşkıyla izah edilmiştir. Buna göre eğer mâşuku uğrunda en büyük azaba katlanmak aşk ise bunu en iyi şekilde İblîs yapmıştır (bk. Abdülhüseyin Zerrînkûb, s. 106-109). Peşinden cebirciliği de (bk. CEBRİYYE) getiren bu aşk çerçevesinde İblîs'in Allah'a âşık olduğunu iddia etmek mutasavvıflar için fazla zor olmamıştır.

Tasavvufta Allah aşkını herkesin anlayacağı bir tarzda anlatmak için birtakım benzetmeler yapılmış ve duyular âleminden misaller verilmiştir. Bunlardan en önemlileri kadın, pervane-mum-ateş, gül-bülbül ve bâde misalleridir. Baştan beri mutasavvıflar ya konusu kadın ve beşerî aşk olan şarkı ve gazelleri ilâhî aşka uygulamışlar veya Attâr, Abdurrahmân-ı Câmî ve Mevlânâ'da olduğu gibi ilâhî aşkı doğrudan beşerî aşk şeklinde tasvir etmişlerdir. Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'u bunun en güzel örneklerinden biridir. Bu sebeple konusu Allah aşkı olan gazel, kaside ve mesnevilerde dilberlerin yüz, göz, kaş, yanak, zülüf, gamze, boy, işve ve cilve gibi hoşa giden yanları, hal ve hareketleri sembolik ve mecazi anlatım unsurları olarak bol bol kullanılmıştır. Gül ve bülbül de mutasavvıfların en çok kullandıkları misallerden biridir. Bülbül âşık, gül mâşuktur. Güldeki diken aşktaki ıstırabı, bülbülün yanık nağmeleri âşıkın feryat ve figanıdır. Pervane ve mum misali de önemlidir. Mum ışığına âşık olan pervane bunun etrafında durmadan döner, en sonunda kendisini ateşe atar, yanar ve böylece ateşte fâni olur. Âşık da aşk ateşinde pervane gibi yanar ve sevgilisi uğrunda kendini feda ederek fenâ mertebesine ulaşır. İnsanı kendinden geçiren ve aklı baştan alan özelliğiyle şarap da (mey, bâde) aşk bahsinde mutasavvıflar tarafından çok kullanılmış, kadeh, sâkî ve meyhane gibi şarapla ilgili kelimelere geniş yer verilmiştir. Hatta İbnü'l-Fârız'ın konusu ilâhî aşk olan meşhur kasidesinin adı Hamriyye'dir.

Mutasavvıflar ilâhî aşkla ilgili duygu ve düşüncelerini daha çok teşbih ve temsillerle anlattıklarından tasavvuf edebiyatı bir mecazlar ve rumuzlar edebiyatı haline gelmiştir. Bazı hallerde bir manzumenin ilâhî aşka mı, yoksa beşerî aşka mı dair olduğunu anlamak çok zordur.

Aşk ve muhabbet kavramları edebiyat, felsefe ve tasavvuf çevrelerinde gittikçe artan bir ilgiyle karşılanır ve özellikle tasavvufun hâkim ve aslî unsuru haline gelirken fıkıh ve kelâm âlimleri meseleyi ciddi olarak ele almamışlardır. Bununla beraber aşk ve muhabbeti esas alan bir tasavvuf anlayışının gelişmesini ve yaygınlaşmasını sürekli olarak kaygıyla karşılamışlar, bazı hallerde konuyu hafife almışlar ve O'ndan müstehzi ifadelerle bahsetmişlerdir. Ancak onların mutasavvıfların aşk anlayışına karşı ileri sürdükleri tenkit ve itirazlar son derece sathîdir.

Eserlerinde aşk meselesine yer vermeyen kelâm âlimleri sonradan felsefî ve tasavvufî kaynaklardan faydalanarak ahlâk ilmine dair yazdıkları eserlerde bu konuya temas etmişlerdir. Meselâ Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî'sinde, Celâleddin ed-Devvânî'nin Ahlâk-ı Celâlî'sinde ve Adudüddin el-Îcî'nin Ahlâk-ı ʿ Adudiyye'sinde muhabbet bahsine birer alt bölüm ayrılmıştır. Kınalızâde de Ahlâk-ı Alâî'de meseleyi onlar gibi ele almıştır.

Aşk ve muhabbet meselesini İslâmî açıdan ele alıp inceleyen, tenkit ve münakaşasını yapan, dine uygun ve aykırı şekillerini tesbit eden, birincisini savunan, ikincisini reddedenler muhaddisler ve özellikle Hanbelî ve Zâhirî mezheplerine mensup âlimler olmuştur. Konu bunlar tarafından tamamıyla kelâmî bir mahiyette ele alınmıştır. Aşk konusunu İslâmî açıdan ilk defa inceleyen, Zâhiriyye mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali'nin oğlu İbn Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 297/909), ez-Zehre (ez-Zühre) adlı eserinde (Chicago 1932) aşka dair birçok şiir nakletmiştir. İbn Dâvûd aşk ve sevginin esasını, şekillerini, türlerini, şartlarını ve kurallarını açıkladıktan sonra hem Eflâtun ve Galen'in (Câlînûs) konuyla ilgili fikirlerini aktarmış, hem eski Arap geleneğinde sevgi ve aşkın yerini belirterek uzrî* ve afîf aşka temas etmiş, hem de kendi görüşlerini anlatmıştır.

İbn Hazm (ö. 456/1064) aşk ve sevgi konusunu ele aldığı Tavku'l-hamâme adlı eserinde aşkın sebebi, kaynağı ve gayesi konusunda filozofların görüşlerine katılmakla birlikte çağdaşlarının gözlemleriyle kendi görüşlerini geniş ölçüde söz konusu ederek bu sahanın en güzel eserlerinden birini ortaya koymuştur. Çok sert bir mizaca sahip olduğu için dili Haccâc'ın kılıcına benzetilen İbn Hazm aşk ve muhabbet konusunu Tavku'l-hamâme'de son derece müsamahalı ve gerçekçi bir şekilde işler ve çok güzel psikolojik tahlil ve tasvirler yapar. Ancak gerek İbn Dâvûd gerekse

İbn Hazm eserlerinde sadece beşerî aşk konusunu işlemişler, mutasavvıfların ilâhî aşk ve sevgi konusundaki fikirlerine temas etmemişlerdir. Buna karşılık Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi Hanbelî âlimler bir taraftan mutasavvıfların bu konudaki görüşlerini ciddi şekilde tahlil ve tenkit etmişler, diğer taraftan konu ile ilgili kendi görüşlerini geniş olarak ortaya koymuşlardır. Genellikle onlar kelime ve kavram olarak "aşk"ı reddeder, yerine "muhabbet"i koyarlar. Onlara göre aşk şer'an da aklen de kötü, muhabbet ise hem din hem akıl yönünden faydalı ve güzel bir duygudur. İbnü'l-Cevzî Zemmü'l-hevâʾ (Kahire 1962) adlı eserinde en basit arzudan başlayıp aşka kadar varan bütün his ve heyecan hallerini geniş bir tahlil ve tenkide tâbi tutmuş, bunlardan dinî ve İslâmî olanlarla olmayanları tesbit edip şer'î hükümlerini tayin etmeye çalışmıştır. Ona göre aşk güzel suretlere meftun olmaktır (ışku's-suver). Cazip ve güzel suretlere düşkün ve tutkun olana "sûrî âşık" (âşıku's-suver) denir. Suretler fâni olduğu gibi onlara bağlı olan aşk da fânidir. Nitekim çocuklar resim ve oyuncakları yetişkinlerden daha çok severler, eğitimle olgunlaştıkları zaman bu türlü şeylere fazla ilgi duymazlar. Eğitilen ve olgunlaşan insanlar suretleri sevme mertebesini geçerek zatları sevme mertebesine ulaşırlar. Bedenin güzelliğinden çok aklî ve ruhî güzelliği severler. Mücerret güzelliğe duyulan sevgiyi müşahhas güzellikle alâkalı sevgiye tercih ederler. Şekil ve suretten ziyade ilim ve mârifetten hoşlanırlar.

İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e göre aşk insanı insan yapan aklı, fikri ve muhakemeyi yok eder. Çünkü aşk bir çeşit cinnet halidir. Bu sebeple aşk yolunu tutan mutasavvıflar çoğunlukla akıl ve mantığa meydan okumuşlar, düşüncenin ürünü olan ilmi hiçe saymışlardır. Düşünce haliyle aşk hali bir birine zıttır. Düşünce yok olduğu nisbette aşk hâkim olur. Onun için şuur ve idrak halini yok eden aşk bir fazilet olamaz. Aklın duyguya hâkim olmasına fazilet, duygununun akla hâkim olmasına rezilet denir. Şuuru yok eden ve hissî bir hal olan aşk bu bakımdan makbul bir şey değildir. Gerek iradelerine hâkim olamayıp arzuların esiri olmaları bakımından, gerekse şuur ve idrak halini kaybetmeleri bakımından âşıklar hayvanların seviyesine, hatta daha da aşağılara düşerler. Aşk bir ifrat halidir. Halbuki fazilet ifratla tefrit arasında bulunan itidal halidir. Şu halde aşk bir fazilet değildir; zira hiçbir şeyin ifratı makbul değildir. Aşk ölçüsüzlüktür, âşık da dengesizdir. Ölçüsüzlük ve dengesizlik hiçbir zaman

iyi bir şey değildir.

Tasavvufî aşkın karşısında olan âlimler aşkı elem, ıstırap, uykusuzluk, iştahsızlık gibi patolojik tezahürlerle kendini belli eden, cinnet ve intihara kadar götüren ruhî ve bedenî hastalıklara yol açtığını dikkate alarak selim fıtrata da aykırı bulmuşlardır. İbnü'l-Cevzî aşk yüzünden intihar eden veya cinayet işleyen kimseler bulunduğunu belirterek çeşitli isimler sıralar ve örnekler verir (Zemmü'l-hevâ›, s. 458-465).

Telbîsü İblîs'te de mutasavvıfların aşk anlayışını tenkit eden İbnü'l-Cevzî Saydü'l-hâtır'da güzel aşk hikâyeleri anlatır. Ona göre muhabbet iyi bir duygu olmakla birlikte onun aşırı şekli olan aşk kötüdür. Zira aşk insanın gözünü kör, kulağını sağır eder. Bu sebeple aşkla başlayan ve gerçekleri görmeme esasına dayanan birleşme ve beraberlikler ayrılık ve hüsranla neticelenir. Aşkı uğrunda katil olanlar, intihar edenler bulunduğu gibi bu yolda din değiştirenler de vardır.

Aşkı, "nefsin kendisine zarar veren şeyi sevmesidir" diye tarif eden İbn Teymiyye'ye göre aşk ruhî ve kalbî bir hastalıktır. Beden üzerindeki tesiri arttıkça cismanî bir hastalığa da dönüşebilir. Kendini aşka kaptıran hüsrana uğrar. Aşk bir irade bozukluğu ve hastalığıdır. Aşkı, mâşuku tasavvur etmekten hâsıl olan muhayyile bozukluğu olarak görenler de vardır. Aşk bir kemal hali olmadığı için Allah'ın vasfı değildir. Allah âşıktır veya mâşuktur denemez. Bu durumda kulun Allah sevgisi ancak muhabbet diye adlandırılabilir. İbn Teymiyye sûrî aşka da şiddetle karşı çıkmıştır. Zira aşk önce kişinin dinini ve namusunu, sonra aklını ve sıhhatini tahrip eder. Ona göre kalp Allah'ı sevmek için yaratıldığından O'ndan başkasını kayıtsız şartsız olarak sevemez. Allah'ı ihlâsla sevdiği için Hz. Yûsuf Züleyha'ya âşık olmamıştı. Züleyha müşrik olduğu için Hz. Yûsuf'a âşık olmuştu. Aşkın yegâne sebebi tevhid ve imandaki eksikliktir. Allah'tan korkmak ve O'na gönül vermek, O'ndan başkasına gönül vermeye engeldir.

Sevginin önem ve gereğine işaret eden İbn Kayyim aşk konusunda İbn Teymiyye'yi takip eder. Ona göre konusu şekil ve suret olan sûrî aşk büyük bir belâ, korkunç bir âfettir, kalbi tahrip eder. Ruhu Allah'tan başkasının kulu ve kölesi haline getirir, esarete düşürür. Bunun için âşık mâşukuna "kulun kölen olayım, kurbanın olayım" diye hitap eder. Böylelikle aşkını ve

mâşukunu ilâhlaştırarak ona tapar. Bir şeyi taparcasına sevmek kişiyi o şeye bağımlı kılar, hürriyetini elinden alır. Sadece Allah'ın kulu olan ve sadece O'nun huzurunda boyun eğen bir kimseyi kendisi gibi bir insanın kölesi haline getiren ve kayıtsız şartsız onun iradesinin ve hâkimiyetinin altına sokan aşkın hiçbir faydası yoktur. Hak Teâlâ, "Hevâsını (aşkını) ilâhlaştıran kişiyi görmedin mi" (el-Câsiye 45/23) diyerek aşkın sapıklık olduğuna işaret etmiştir. Ona göre, "Müminler Allah'ı şiddetle severler" (el-Bakara 2/165) meâlindeki âyet, "Müminler Allah'ı müşriklerin putları sevdiklerinden çok daha fazla severler" mânasına gelir. Müşriklerin putları sevmeleri sahte, müminlerin Allah'ı sevmeleri samimi ve hakiki bir sevgidir. Âyette bu husus belirtilmiş olup bunun aşkla bir ilgisi yoktur. Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin, "Ben Allah'a âşıkım, O da bana" sözü hakkında, "Bu Hulûliyye'nin sözüdür" demişti. İbn Kayyim de Nûrî'ye şiddetle hücum ederek aşk kelimesinin sadece cinsî sevgi ile ilgili hususlar için kullanıldığını, ayrıca Allah'ın sıfatlarının nakle dayandığını ve tevkıfî olduğunu belirtmiştir. Buna göre, "O sever" denilebilir ama "âşık olur" denilemez. İbnü'l-Cevzî, Gazzâlî'nin, "İlâhîler Allah'a âşık olanın aşkını pekiştirir" sözüne temas ederek, "Bu çirkin bir sözdür. 'Allah'a âşık oldum' demek vehim ve vesveseden başka bir şey değildir" demiştir.

İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi müelliflerin tasavvufî aşka hücum ederek onu şiddetle reddetmeleri sırf bir tepkiden ibaret kalmamış, aşkı reddederken muhabbet unsurunu bütün genişliği ve derinliğiyle işlemişler ve İslâm dininin bir sevgi dini olduğunu naklî delillere bağlı kalarak izah etmişlerdir. Öte yandan tabii bir şekilde cereyan eden beşerî aşkı da anlayışla karşılamışlar, ancak bunun ifrata götürülmemesi ve tabii sınırları içinde bırakılması lâzım geldiğini ifade etmişlerdir.

Allah'tan, O'nun gazabından ve azabından korkmayı esas alan Hâricîler aşk ve muhabbetten pek söz etmemişlerdir. Mu'tezile ise genellikle felsefî ve beşerî aşka taraftar olmuş, mutasavvıfların Allah aşkını reddetmiştir. Zemahşerî, Mâide sûresinin 54. âyetini tefsir ederken, kulun Allah'ı sevmesini O'na itaat etmesi, rızâsını gözetmesi, gazabını ve azabını gerektirecek hal ve hareketlerden sakınması şeklinde izah eder. Ona göre Allah'ın kulunu sevmesi ise amel ve ibadete karşılık olarak onu en güzel şekilde mükâfatlandırması, böyle kullarına yüksek makamlar vermesi, onları övmesi ve kendilerinden razı olması mânasına gelir. Mu'tezile'ye

göre muhabbet budur. Mu'tezile, mutasavvıfların anladığı mânadaki dinî ve ilâhî aşkı Hanbelîler gibi şiddetle reddeder. Zemahşerî ilâhî aşktan bahseden mutasavvıfları insanların en cahili, ilmin ve âlimlerin azılı düşmanı, şeriat yolunun en menfur ve en rezil kişileri olarak tavsif eder. Ona göre aşk ve muhabbeti kendi dinleri olarak ilân eden mutasavvıflar, vaaz meclislerinde ve raks meydanlarında "şâhid" adını verdikleri oğlanlar hakkında söylenen birtakım şarkılar okunursa vecde gelmiş gibi kendilerinden geçerek nâralar atarlar. Zemahşerî bunlara, "Allah, meclislerini ve raksettikleri yerleri tarumar ederek viraneye çevirsin" diye beddua eder (el-Keşşâf, I, 647). Aynı müellif Rebîʿu'l-ebrâr ve nusûsü'l-ahbâr'da (I, 428) aşk ve muhabbet konusuna geniş yer ayırır, fakat ilâhî aşktan bahsetmez.

İlâhî aşka yanaşmayan Mu'tezile mezhebine mensup âlimler beşerî aşka sıcak bir ilgi duymuşlardır. Bilhassa Câhiz, Risâle fi'l-ʿışk ve'n-nisâʾ (Mecmûʿatü resâʾili'l-Câhiz, Kahire 1933, üçüncü risâle), Risâletü'l-kiyân (Mecmûatü resâili'l-Câhiz, Kahire 1926) ve Mufâharatü'l-cevârî ve'l-gılmân (Beyrut 1957) gibi risâlelerde beşerî aşk konusunu işlemiştir. Ebü'l-Hasan ed-Deylemî'nin naklettiğine göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Muammer b. Abbâd, Hişâm b. Hakem gibi Mu'tezile âlimleri aşk meselesine müsbet bakmışlardır.

Şîa'da aşk konusunda çok farklı fikirlere rastlanır. Başlangıçta Ehl-i beyt'e şiddetli bir muhabbet anlayışını müdafaa eden Şiîler ilâhî aşkı kabul etmemişlerdir. Zira onlardaki kuvvetli ve şiddetli Ehl-i beyt sevgisi sûfîlerin söz konusu ettikleri dinî ve ilâhî aşkın yerini kısmen tutuyordu. ez-Ziyâretü'l-câmiʿa adlı esere bir şerh yazan Muhammed Takī el-Meclisî, Ehl-i beyt'i sevmenin farz olduğunu ve bu sevginin en mükemmel şeklinin aşk olduğunu belirtir. Ahmed el-Ahsâî ise aynı esere yazdığı şerhte Meclisî'nin görüşlerine şiddetle itiraz ederek en ileri ve aşırı noktaya kadar götürülen ve aşk adı verilen şeyin şeytanca bir çılgınlıktan ibaret olduğunu belirtir. Ona göre yüce Allah'ı en kuvvetli ve en hararetli bir şekilde seven Hz. Muhammed ile Ehl-i beyt'i olduğu halde onlar bu sevgilerini ifade etmek için ne hakikat ne de mecaz olarak aşk kelimesini kullanmamışlardır. Çünkü o zaman aşk sadece aşırı cinsî sevgiyi ifade ediyordu, hatta mala veya dünyaya âşık olmak gibi ifadelere bile rastlanmıyordu. Ahsâî'ye göre aşk sûfîlere has bir ibadet olup Allah bundan münezzehtir. Hz. Muhammed ve Ehl-i beyt'inin makamını bu türlü şeylerden tenzih etmek gerekir.

Ahmed b. Muhammed Erdebîlî'nin de belirttiği gibi Şîa imamları sûfîlerin kendilerine düşman olduklarını ifade etmişlerdir. Ca'fer es-Sâdık bu husustaki bir soruya, "Bazı kalpler Allah'ın zikrinden uzak kaldığı için Allah onlara başka şeylerin sevgisini tattırmış, yani başka şeylere âşık kılmıştır" diye cevap vermiştir (bk. Ma'sum Ali Şah, I, 400). Şiîler bu şekilde hem tasavvuf hem de ilâhî aşk görüşüne itiraz etmişlerdir; ancak tasavvuf cereyanının kuvvetli câzibesi Şîa'yı da tesiri altına almakta gecikmediğinden çok geçmeden birçok Şiî müellif aşk meselesini sûfîlerin anladıkları tarzda benimsemişlerdir. Murtazâ, Razî, Şehîd es-Sânî, Bahâeddin Âmilî gibi Şiî fakih ve kelâmcılarının divanları âşıkane şiirler ve gazellerle doludur. Daha sonra aşkı savunan Şiîler Hz. Ali'nin Nehcü'l-belâga'daki, "Bir şeye âşık olanın gözünü o şey perdeler" sözüne dayanmışlardır. Küleynî, Ca'fer es-Sâdık'tan naklen Hz. Peygamber'in, "İnsanların en üstünü ibadete âşık olan kimsedir" (a.e., I, 402) dediğini belirtir. Kudsî bir hadiste de Allah'ı arayanın O'nu bulacağı, bulanın O'nu tanıyacağı, tanıyanın seveceği, sevenin âşık olacağı ve O'nun mâşuku olacağı, mâşukun katledileceği ve diyetinin de Allah'a ait olacağından bahsedilir (a.e., I, 402). Fakat Şiî âlimlerin bu hususta Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'e istinat etmeleri isabetsizdir. Zira ne Hz. Peygamber ne de Ehl-i beyt ilâhî aşk konusunda herhangi bir beyanda bulunmamışlardır. Bu bakımdan Şiîler'in durumu sûfîlerinkine benzemektedir. Aşk meselesinin sûfîlerle Şiîler arasında ortak bir konu haline gelmesi bu iki zümreyi birbirine yaklaştırmış ve kaynaştırmıştır. Aşka taraftar olan Şiîler Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Ahmed el-Gazzâlî gibi âşık Sünnî mutasavvıfların kuvvetli ve devamlı tesirinde kalmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿaşk" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿaşk" md.; Kāmus Tercümesi, "ʿaşk" md.; el-Muʿcemü's-sûfî, "ʿaşk" md.; Buhârî, "Îmân", 89; Müslim, "Îmân", 67-70; Câhiz, Risâle fi'l-ʿışk ve'n-nisâʾ (Mecmûʿatü resâʾili'l-Câhiz içinde), Kahire 1933; a.mlf., Risâletü'l-kiyân (a.e. içinde), Kahire

1926; a.mlf., Müfâharatü’l-cevârî ve’l-gılmân, Beyrut 1957; İbn Dâvûd ez-Zâhirî, ez-Zehre (nşr. A. R. Nykl), Chicago 1932; Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü’t-Tavâsîn (nşr. L. Massignon), Paris 1913; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 86; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 109; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 439, 442; Kūtü’l-kulûb, II, 99; Ebü’l-Hasan ed-Deylemî, Kitâbü’l-ʿAtfi’l-elifi’l-meʾlûf ʿalâ lâmi’l-maʿtûf (nşr. Jean - Claude Vadet), Kahire 1962; a.mlf., Sîret-i Şeyhu’l-ekber Ebû ʿAbdillah İbnü’l-Hafîf eş-Şîrâzî (nşr. A. Schimmel), Ankara 1955, s. 264; Ebû Nuaym, Hilye, VI, 165; İbn Hazm, Tavku’l-hamâme, Dımaşk 1349; a.e.: Güvercin Gerdanlığı (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1986; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 615, 619, 625; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (nşr. V. Jokovsky), Leningrad 1926, s. 401; Ca‘fer b. Ahmed es-Serrâc, Mesâriʿu’l-ʿuşşâk, İstanbul 1301; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 279-280; III, 73, 100-101; Ahmed el-Gazzâlî, Sevânihu’l-ʿuşşâk, (nşr. H. Ritter, Aphorismen Über die Liebe), İstanbul

1942; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât, Tahran 1962; a.mlf., Levâʾih, (nşr. Rahim Fermâniş), Tahran 1337 hş.; Senâî, Hadîkatü’l-hakīka ve tarîkatü’ş-şerîʿa, Leknev 1887; a.mlf., ʿIşknâme, Gazne 1332 hş.; Ahmed-i Câmî, Ünsü’t-tâʾibîn, Tahran 1350 hş., s. 33; Zemahşerî, Rebîʿu’l-ebrâr, Kahire 1292, I, 428; a.mlf., el-Keşşâf, I, 647; Sühreverdî el-Maktûl, Mûnisü’l-ʿuşşâk, (nşr. O. Spies - S. K. Khatak), Stuttgart 1934; a.e.: Mecmûʿa-i Musannefât-ı Şeyhu’l-işrâk, Tahran 1377 hş., II, 268 vd.; İbnü’l-Cevzî, Zemmü’l-hevâʾ, Kahire 1962, s. 458-485; a.mlf., Saydü’l-hâtır, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye); a.mlf., Telbîsü İblîs, s. 165, 215, 237; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 165 vd.; a.mlf., ʿAbherü’l-ʿâşıkīn (nşr. Muhammed Muîn - H. Corbin), Tahran 1981; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 503; İbnü’l-Arabî, Fusûs, (Affîfî); a.mlf., el-Fütûhât, II, 422; a.mlf., Tuhfetü’s-sefere ilâ hazreti’l-berere, Beyrut 1973; a.mlf., Tercümânü’l-eşvâk, Beyrut 1362; Necmeddîn-i Dâye, ʿAkl u ʿIşk, Tahran 1344 hş.; a.mlf., Mirsâdü’l-ʿibâd, Tahran 1353; Seyfeddin-i Bâharzî, Risâle-i ʿIşk, Tahran 1340; Fahreddîn-i Irâkī, Parıltılar (trc. Saffet Yetkin), İstanbul 1963; a.mlf., ʿUşşâknâme, Bombay 1939; İbn Teymiyye, Câʿmiu’r-resâʾil, Cidde 1984, II, 238 vd.; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ravzatü’l-muhibbîn ve nüzhetü’l-müştâkın, Beyrut 1983, s. 15-16, 85, 130, 263; Lisânüddin, Ravzatü’t-taʿrîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, I-II; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, İstanbul 1300, I, 68; Nimetullah Velî, Muhabbetnâme, Tahran 1311; İbrâhim b. Hüseydâr-ı

Hüseynî, Ravzatü'l-ʿuşşâk ve nüzhetü'l-müştâk, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1700; Sadreddin Ebülfeth Seyyid Muhammed, ʿIşk-ı Hakīkī, Haydarâbâd, ts.; a.mlf., Vücûdü'l-ʿâşıkın, Haydarâbâd, ts.; Abdurrahmân-ı Câmî, Eşiʿatü'l-lemeʿât, Haydarâbâd 1243; a.mlf., Muhabbetnâme, Tahran 1828; Hüseyin Baykara, Mecâlisü'l-ʿuşşâk, Tahran 1268 hş.; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 589; Keşfü'z-zunûn, II, 1141, 1307; İsmail Hakkı Bursevî, Şerh-i Usulü'l-Aşere, İstanbul 1287; Aclûnî, Keşfü'l-hafâʾ, II, 132; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 416; Rıza Kulı Han Hidâyet, Tezkire-i Riyâzü'l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş.; Zeki Mübârek, Medâmiʿu'l-ʿuşşâk, Kahire 1933; Ali b. Abdülhüseyin, Miʿrâcü'l-muhabbe, Tahran 1315 hş.; Mecnûn Ali Şah, Semerâtü'l-ʿâşıkīn, Tahran 1322 hş.; Abdülvehhâb Gülşen b. Muhabbet, ʿAkl u Cünûn, Tahran 1327 hş.; Tâhâ Abdülbâkī Sürûr, Râbiʿatü'l-Adeviyye ve'l-hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm, Kahire 1357/1957, s. 37 vd.; Ma'sum Ali Şah, Tarâʾik, I, 400, 402; M. Asin Palacios, İbnü'l-ʿArabî, hayâtühû ve mezhebüh (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965, s. 237; Hassan Abdülhakîm, el-Hub ve'l-cemâl ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1971; Muhammed Mustafa Hilmi, İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbü'l-ilâhî, Kahire 1971; Kāsım Ganî, Târîh-i Tasavvuf der Îrân, Tahran 1351 hş., s. 329; Ahmed Behçet, Bihârü'l-hub ʿinde's-sûfiyye, Kahire 1979; Beşir Ayvazoğlu, Aşk Estetiği, Ankara 1982; Mahmûd b. Şerîf, el-Hub fi'l-Kurân, Beyrut 1983; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 106-109; H. Ritter, "Philologika VII", Isl., XXI (1933), s. 84-104 (Aşk ile ilgili eserlerin kısa tavsifleri); Ferid Vecdî, DM, VI, 476.

Süleyman Uludağ

FELSEFE.

İslâm felsefe geleneğinde aşk kavramı eski Yunan felsefesinde olduğu gibi hem kozmolojik hem de ahlâkî bir muhtevaya sahiptir. Akıl, nefis ve cisim hakkındaki felsefî telakkilerin, gerek insan gerekse âlem konusunda getirilen açıklamalarda merkezî bir rol oynaması yüzünden, diğer birçok kavram gibi aşk kavramı da İslâm felsefesinin ahlâkî-kozmolojik karakterini yansıtacak şekilde açıklanmıştır. Aşk kavramı etrafında eski Yunan filozoflarınca geliştirilen fikir ve yaklaşımlardan haberdar olan

müslüman düşünürler, tevarüs ettikleri bu fikirleri işlemiş ve onlara kendilerine has bir form vermişlerdir.

Aşk ve sevginin kozmolojik bir unsur olarak düşünülmesi Antikçağ'da öncelikle Empedokles'in yazılarında görülür. Bu filozofa göre âlem, aşk ve nefret unsurlarının birleştirip ayrıştırdığı dönüşümlü bir oluş ve bozulma sürecinden sonra meydana gelmiştir. Bu süreç, dört unsurun birleşip ayrılmasından başlayarak insanların savaşıp barışmalarına varıncaya kadar organik ve inorganik bütün varlıkları kuşatan geniş bir tesir alanına sahiptir. Barış ve uyumun birleştirici görünümüne ancak aşk âmilinin hâkim olmasıyla ulaşılır ve Empedokles bu etkiyi Tanrıça Afrodit'e nisbet eder. Bu filozofa göre cinsel birleşme dahi kozmolojik birleşmenin ne ölçüde etkili olduğu hakkında fikir veren tecrübî bir göstergedir. Empedokles'e ait bu fikirlerin bazı nüanslarla da olsa müslüman müelliflerce tanındığı ve tartışıldığı bilinmektedir. Yeni Eflâtuncu yorumlarıyla İslâm dünyasına giren bu fikirler, meselâ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Şehristânî gibi müelliflerin yazılarında değerlendirilmiştir (bk. Kraemer, s. 141-143).

Ancak İslâm filozoflarına aşk konusunda ilham veren asıl metinler Eflâtun ve Aristo'ya aittir. Her ne kadar Symposium adlı diyalogu felsefî aşk kavramının Eflâtun'daki tam bir ifadesi sayılmalıysa da filozofun asıl Phaidros'taki fikirleridir ki İslâm dünyasında tanınmış ve etkili olmuştur. Bu diyalogda aşkın bir tür sapıtma, bir ruh hastalığı olarak yorumlanması, ancak bu deliliğin cismânî ve ilâhî olmak üzere iki ayrı karakterde olabileceğinin vurgulanması (bk. Phaidros, 231e, 242e) İslâm filozoflarının dikkatini çekmiştir. Bu dikkatin elde mevcut en erken delili, Ebû Bekir er-Râzî'nin et-Tıbbü'r-rûhânî adlı eserinde aşkı maddî hazlara düşkünlüğün bir tezahürü olarak değerlendiren ve âşık olanları şehvetlerinin esiri oldukları gerekçesiyle hayvanlardan aşağı gören fikirleridir. Sonraları Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de Râzî'ninkiyle aynı adı taşıyan bir eserinde aşkı bir ruh hastalığı, sakınılması gereken bir iffetsizlik olarak değerlendirerek Râzî'nin yaklaşımını devam ettirmiştir (İbnü'l-Cevzî, s. 8-9).

İlk İslâm filozofu Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin Risâle fî haberi ictimâʿi'l-felâsife ʿale'r-rumûzi'l-ʿaşkıyye başlıklı bir risâle kaleme almış olması, aşk konusunun henüz erken tarihlerde Arapça felsefî literatüre girdiğine işaret

etmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 319). Özellikle İhvân-ı Safâ'nın Resâʾil'inde aşk konusuyla ilgili olarak ileri sürülen farklı felsefî görüşler, konuya duyulan ilginin canlı şekilde devam ettiğini gösterir. Resâʾil'de Eflâtun'un aşkı bir tür ruh hastalığı ve cinnet hali sayan fikirlerinin yanı sıra Aristo'nun aşkı sevginin ifrat şekli kabul eden görüşü (bk. ʿİlmü'l-ahlâk, IX, 10. 5) nakledilerek aşka olumsuz tarzda yaklaşan felsefî görüşlere iştirak edilmediği belirtilir. İhvân'a göre aşk bir fazilettir; hatta Allah'ın yaratıklara bir lutfudur. Prensip olarak her sevgi duygusunun fıtrî bir gayesi vardır ve farklı gayeler sevgi duygusunun farklı konularda tezahür etmesini sağlar. Meselâ canlılardaki çiftleşme arzusunun gayesi neslin devamı, çocuk sevgisinin gayesi güçsüz ve bakıma muhtaç olan çocukların yetiştirilmesi, meslek ve sanat tutkusunun gayesi kamu yararı, ilim ve hikmet sevgisinin gayesi ise bilginin yaygınlaşması, insanların aydınlanması, bilginin kitaplar vasıtasıyla nesilden nesile aktarılması, din ve dünya işlerinin düzenlenmesi vb.dir. Öte yandan insanlardaki zihnî farklılık sevgi duygusunun da farklı konulara yönelmesine yol açar. Meselâ çocuklar süslü oyuncaklardan hoşlanırken sıradan erişkinler bunların temsilî olmayan şekillerinden hoşlanır ve dünya nimetlerine yönelir; metafizik ilimleri tanıyan seçkin kimselerse ilâhî güzelliklere bağlanır. Bu yüzden İhvân'a göre sevginin objesi benzerlik ve türdeşlik esasına göre belirlenir. Her nesne kendine özgü varlık sınırı içinde kalan, ait olduğu varlık mertebesine uygun düşen, kendisiyle benzeşen gayelere yönelir. İnsan

nefsi nebâtî, gazabî ve nâtık şeklinde ifade edilen melekelerine uygun düşen tatmin vasıtalarına bağlanırken semavî felekler de -canlı, akıllı birer varlık olmalarından dolayı- Allah'a duydukları aşk ile dönüşlerini sürdürürler.

Aristo, "kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici"nin felekleri harekete geçirişini, sevilenin seveni harekete geçirmesine benzetir. Metafizika'nın "Lambda" bölümünün yedinci faslında yer alan bu küçük benzetme, müslüman filozofların kaleminde esaslı bir kozmolojik doktrin haline getirilmiştir. İhvân-ı Safâ'dan önce Fârâbî, Allah'ın tıpkı akıl-âkıl-maʻkūl oluşu gibi aşk-âşık-maʻşûk olduğunu yazmış ve aşk kavramını sudûr nazariyesinin temeline yerleştirmişti (el-Medînetü'l-fâzıla, s. 54, 68). Fârâbî'nin bu görüşünü aynen benimseyen İbn Sînâ ise bundan fazla olarak Risâle fî mâhiyyeti'l-ʿışk, adlı eserini bu konuya ayırmıştır. Bu eserinde aşkı kemal fikriyle irtibatlandırmış ve bu kavramı gerek tabii gerekse insanî

seviyede bir kemale erme iştiyakı olarak tanımlamıştır. Filozofa göre kemalin ilkesi “mutlak hayır” olan zorunlu varlık, noksanlığın ilkesi ise madde yani kemalden yoksun olmaktır. Söz konusu kemal-noksanlık yahut varlık-yokluk kutuplaşması bütün varlık tabakalarında tabii bir temayül uyandırır; aşk adını alan bu temayül, varlığın kendi sınırlarına ulaşmasını veya kendini gerçekleştirmesini sağlayan bir tekâmül fikrine işaret eder. Aşkın insanı yükselteceği en üst kemal noktası “ilâhîleşmiş insan” mertebesidir.

İslâm ahlâk felsefesinde genel olarak Eflâtuncu akıl-tutku veya Aristocu fazilet-rezilet doktrinlerinin sınırlarını sarsan bir aşk kavramı söz konusu olduğunda itidal fikrinden fedakârlık edilmediği görülür. Bu fikrin hararetli bir savunucusu olan büyük ahlâk filozofu İbn Miskeveyh, aşkı Aristo’ya benzer şekilde sevgide aşırılık şeklinde yorumlayarak aşkın haz düşkünlüğü şeklinin kötü, iyilik tutkusu şeklininse iyi olduğu tarzında bir ayırıma gitmiştir. Aynı ahlâk felsefe geleneğine bağlı olan Nasîrüddîn-i Tûsî ise şehvet düşkünlüğü şeklindeki aşkın bütün aşırılıkların en tahrip edicisi olduğunu ısrarla belirterek itidal fikrine daha çok ağırlık verdiğini gösterir. Bu yaklaşımın felsefî disiplinler bünyesinde gelişen İslâm ahlâk ilmindeki ortak kabulü yansıttığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], ʿİlmü’l-ahlâk, (trc. A. Lütfi es-Seyyid), Kahire 1343/1924, IX, 10.5; Eflâtun, Phaidros (trc. Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıb Atademir), İstanbul 1943, 231e, 242e; Ebû Bekir er-Râzî, et-Tıbbü’r-rûhânî (Resâʾil felsefiyye içinde, nşr. P. Kraus), Kahire 1939 → Beyrut 1402/1982, s. 39-41; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâzıla (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 54, 68; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 319; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, III, 269-286; İbn Miskeveyh, Tehzîbü’l-ahlâk, s. 151; İbn Sînâ, Risâle fî mâhiyyeti’l-ʿışk, (trc. ve nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1953, s. 1-19; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ baʿde’t-tabîʿa, III, 1600-1606; İbnü’l-Cevzî, et-Tıbbü’r-rûhânî, Dımaşk 1348/1929, s. 8-9; Nasîrüddîn-i

Tûsî, The Nasirean Ethic (trc. G. M. Wickens), London 1964, s. 143-144; Abdurrahman Bedevî, Aristo ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1980, s. 176-177; Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 141-143; George Boas, "Love", The Encyclopedia of Philosophy (nşr. Paul Edwards), New York 1972, V, 89-94.

İlhan Kutluer

EDEBİYAT, KÜLTÜR ve SANAT. İslâm milletlerinin kültür ve edebiyatlarıyla İslâm sanatlarının hemen her dalında bütün özellikleriyle aşk anlayışının çeşitli tesir ve tezahürlerini görmek mümkündür. Bu tesir o kadar yaygındır ki bazı araştırmacılar İslâm edebiyat ve sanatına hâkim olan estetik anlayışını "aşk estetiği" adıyla anmaktadırlar (bk. Ayvazoğlu).

Türk kültür, edebiyat ve sanatında da aşk konusu gerek mahiyeti gerekse işlenişi bakımından çok geniş bir rağbete mazhar olarak farklı sahalarda değişik eserlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mahiyeti itibariyle mecazî-maddî-beşerî, felsefî ve tasavvufî-ilâhî-hakikî aşk olarak üç değişik özellikte ele alınan aşk konusu, bunlardan her birinin müstakil veya iç içe işlendiği farklı şekil ve türde edebî eserlerde ortaya konmuştur. Ancak Türk edebiyatının Arap ve Fars edebiyatlarıyla derin ve köklü alâkası sebebiyle ortaya çıkan şekil ve türler, başta Arap şiiri olmak üzere her üç edebiyatın ortak izlerini taşımakta olduğu için, konunun daha iyi anlaşılması bakımından kısaca bu alâkayı belirtmek gerekir.

Eski Arap şiirinde kasîd veya kasidenin nesib, tegazzül ve teşebbüb (teşbîb) adı verilen belli başlı bölümlerinde bilhassa maddî ve beşerî aşk konusu işlenmiştir (geniş bilgi için bk. Çetin, s. 70, 71, 74, 86). Fars şiirinde ise kasidenin bu bölümleri geliştirildiği gibi gazel adıyla ayrı ve yeni bir şekil ortaya konmuş, bir taraftan muhtevası zenginleştirilirken diğer taraftan da aşk gazelin en önemli ve belli başlı konularından biri haline getirilmiştir.

Böylece “gazel-i âşıkane” adıyla anılan bir şekil ortaya çıkarak divanların en değerli şiirleri arasında yer almıştır.

Daha sonraları aşk konusu her üç özelliğiyle Fars ve Türk edebiyatlarında ayrıca kıta, rubâî, tuyuğ ve mesnevilerde de ele alınmış, fakat Arap edebiyatında daha çok maddî yönüyle işlenmiştir. Bu gelişmenin tabii sonucu olarak Türk şiirinde, sayılan bu şekillerin hepsi aşk konusunun işlendiği belli başlı formlar olarak divan, tasavvuf, tekke ve halk edebiyatlarında çeşitli türlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Aşk ve muhabbetin işlendiği hemen bütün dinî ve bazı lâdinî eserlerde aşk-ı hakîkî, mutlak aşk, aşk-ı ilâhî adlarıyla hep Allah aşkı kastedilmiştir. Âşığın bütün merhalelerden geçerek sonunda ulaşacağı gerçek aşk budur. Manzum ve mensur müstakil tasavvufî eserlerle tasavvufî tevhidlerde yer alan aşk anlayışı bu olmuştur. Gerçek aşka ulaşmak için Hz. Peygamber’in de bu mânada sevilmesi gerekir, buna “aşk-ı resûl” adı verilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’in isimlerinden biri de “habîbullah”tır (Allah’ın sevgilisi). Süleyman Çelebi Mevlid’inde, “Ey habîbim sana âşık olmuşam / Cümle halkı sana bende kılmışam” derken Allah’ın ve bütün yaratılmışların Hz. Peygamber’e karşı bu mânadaki sevgisini ve duygularını dile getirir. Yûnus Emre’nin, “Aşkın ile âşıklar yansın yâ Resûlellah / İçip aşkın şarâbın kansın yâ Resûlellah” matla‘lı gazel-ilâhisi de bu konuyu işleyen ve asırlarca çok tanınıp sevilmiş, pek çok kere de bestelenmiş bir şiirdir. Bu konu divan şairlerinin na‘tlarında da işlenmiştir. Bir de tasavvuf ulularına ve tarikat kurmuş büyük mutasavvıflara karşı bağlılarının duyduğu sevgi ve muhabbeti dile getiren şiirler vardır ki bunları da aşk konusunun ele alındığı ikinci grup eserler arasında saymak gerekir.

Türk edebiyatında aşk konusu müstakil olarak ele alındığı gibi bu edebiyatın çeşitli mahsullerinde lafız ve mâna sanatlarından faydalanılarak bilhassa telmih, teşbih, mecaz ve istiareler yoluyla kullanılmış, ayrıca

mazmun ve remiz olarak da yaygın bir şekilde işlenmiştir. Daha çok tasavvufî-ilâhî ve maddî-beşerî

özellikleriyle ele alınan aşk konusunun zaman zaman da bilhassa yenileşme devri Türk edebiyatında felsefî bir yaklaşımla işlendiği görülmektedir.

Özellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den başlayarak Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Dede Ömer Rûşenî, Niyâzî-i Mısrî, Seyyid Nizamoğlu Seyfullah, Nesîmî ve daha birçok mutasavvıf şairin manzum ve mensur eserleriyle gazel-ilâhilerinde tasavvufî özellikleriyle ele alınan aşk konusu, divan edebiyatının Şeyhî, Bursalı Ahmed Paşa, Necâtî, Zâtî, Hayâlî, Fuzûlî, Nâilî, Nâbî ve Şeyh Galib gibi isimlerinin şiirlerinde ilâhî ve maddî-beşerî; Bâkî, Şeyhülislâm Yahyâ, Şeyhülislâm Bahâî, Nef'î ve Nedîm gibi şairlerde ise daha ziyade maddî-beşerî yönleriyle ele alınmıştır. Ancak bütün bu eserlerde maddî-beşerî-mecazî yönleriyle ele alınan aşk konusunun ilâhî-hakikî özelliklerle de içiçe olduğunu, hatta tamamen maddî görünenlerinde bile mahiyetinin tam anlaşılmasında kararsızlığa düşülebileceğini belirtmek gerekir. Konunun bu şekilde girift bir hal almasında "elmecâzü kantaratü'l-hakīka (mecaz hakikatin köprüsüdür)" anlayışı hâkim olmuştur.

Divan ve tasavvuf edebiyatlarında mutlak hakikat olan Allah'a varmanın (vuslat) aşk ve akıl olmak üzere belli başlı iki yolu vardır. Âşık aşkı, zâhid ise aklı temsil eder. Maksada en kestirme ulaştıran, fakat en çetin olan aşk yoludur ve bu daima akılla çatışma halinde ele alınmıştır. Aşk yolunda daha ilk adımda başı vermek lâzımdır. Aşk dünya ilmiyle medresede kavranamaz. Fuzûlî'nin çok tanınmış, "Aşk imiş her ne var âlemde / İlim bir kıl ü kal imiş ancak" beyti bunun en meşhur ifadesidir. Akıl gönlü aşktan ayırmak ister, gönül ise aşka koşar, onu her şeye tercih eder. Bu yüzden âşık akla değil aşka uyar, aklı ve aklın meselelerini bir tarafa bırakır, aklın temsilcisi olan zâhidi de devamlı tenkit ederek aşkı zühde tercih eder. Her ne kadar âşık / sâlik önce şeriatın koyduğu sınırlara riayet ederek zühd ve takvâ ile hareket etmek mecburiyetinde ise de bu kâfi değildir. Zühd ve takvâ onu hakikate yöneltir; böylece dünyevî ihtiraslarına hâkim olduktan sonra şeriatın sınırları dışına çıkmadığı gibi makamların en yükseği olan aşk ve muhabbet makamına ulaşmayı hedef edindiğinden zühd ve takvâya da değer vermeyerek aşk, zevk, şevk ve keşif yolunu tutar. Ancak bu çileli bir yoldur, aşk yakıcı bir ateştir. Gönül gam, keder, sitem-i yâr ile harap

olmayınca aşk hazinesi ortaya çıkmaz. Âşıkın vücudu aşk ile dirilir, aşksız kalmak onun için ölümdür. Yûnus'un, "Ölen hayvan-durur âşıklar ölmez" mısraı bunu ifade eder. Bu sebeple âşık aşktan ve aşk derdinden kurtulmak istemez. Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'da, Mecnûn'un Kâbe'deki münâcâtının ifadesi olarak yer alan, "Yâ rab belâ-yı aşk ile kıl âşînâ beni / Bir dem belâ-yı aşktan etme cüdâ beni" matla'lı, aşk veya âşık duası adıyla anılan gazeli bu fikrin en güzel ve tanınmış ifadesidir. Allah âşıkları aşktan başka bir şeyle teselli bulamazlar. Bu bakımdan onlara göre aşk vâcip ve farzdır. Aşk yoluna giren ar ve namusunu yani benliğini, bu vehimden ibaret olan varlığını aşk denizine garketmelidir. Yûnus'un, "Âşık Yûnus mâşukuna vuslat bulunca mest olur / Ben şîşeyi çaldım taşa nâmûs u ârı neylerem" beytiyle son bulan şiiri bu düşüncenin çeşitli yönleriyle anlatıldığı çok sevilmiş bir ifadesidir.

Aşk o kadar yüce bir değerdir ki bu uğurda niceleri İbrâhim Edhem gibi tac ve tahtını yağmaya verip Hallâc-ı Mansûr ve Nesîmî gibi seve seve ölüme koşmuştur. Bundan dolayı Hallâc'a "şehîd-i aşk" adı verilmiştir. Onun macerası tasavvufî edebiyatta olduğu kadar divan edebiyatında da her yönüyle en geniş şekilde ele alınmış, âdeta tükenmez bir hazine gibi tekrar tekrar kullanılmış, telmih, teşbih ve mecazlar yoluyla olduğu kadar mazmun ve remiz olarak da zikredilmiştir. Hakiki aşk yoluna mecazdan girilir ve güzelden güzelliğe, fertten cemiyete, mazhardan zâhire, kuldan Hakk'a, diğer bir deyişle kesretten vahdete doğru bir seyir takip edilir. Bu bakımdan mecazi aşkın sembolü olan güzeller, mey, meyhane, mahbûb ve pîr-i mugan sadece bir vasıtadır. Ancak âşık / sâlik bu yolla fenâfillâha erişince bir süre de olsa mâsivâya bağlandığı için nâdim olur, tövbe eder. Aşktan maksat vuslat bayramına erişip canını cânâna, mâşuka yani sevgiliye kurban etmektir. Şeyhî'nin, "Hâlât-ı aşka gerçi nihâyet denilmedi / Derd almak ibtidâdır ü can vermek intihâ" beyti bunun veciz bir ifadesidir.

Divan edebiyatında belli başlı özellikleri yukarıda belirtilen aşk konusunun işlendiği eserlerin başında Mevlânâ'nın bütün eserleriyle yine ona izâfe edilen ʿIşknâme adlı mesnevisini zikretmek gerekir. Bunlar Farsça olmakla birlikte çoğu manzum olarak Türkçe'ye de tercüme edilmiş ve daha sonraki şair ve ediplere şekil ve muhteva bakımından kaynaklık yapmıştır. Yûnus Emre'nin Divan'ı (nşr. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul I-II, 1943; III-IV, 1948); Âşık Paşa'nın Garibnâme'si (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3633;

Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1752); Eşrefoğlu Rûmî'nin Divan'ı (nşr. Âsaf Hâlet Çelebi, İstanbul 1943); Sinan Paşa'nın Tazarru'nâme'si (nşr. Mertol Tulum, İstanbul 1971); Dede Ömer Rûşenî'nin Neynâme'si (nşr. Mustafa Uzun, İstanbul 1990) hem bu tesir altında meydana gelmiş, hem de bu konuyu işlemiş ilk eserlerin belli başlıları arasında yer alır.

Aşk konusunun işlendiği ikinci grup eserler, "iki kahramanlı aşk hikâyeleri" adı altında toplanabilecek olan çoğu maddî aşkı ve bu uğurda âşıkların başından geçen maceraları konu alan mesnevilerdir. En güzel örnekleri XIV, XV ve XVI. yüzyıllarda kaleme alınan bu eserler arasında Yûsuf u Züleyhâ, Leylâ vü Mecnûn, Hüsrev ü Şîrîn, Ferhad ü Şîrîn, Varaka ve Gülşah, Cemşîd ü Hurşîd, Vâmık u Azrâ, Süheyl ü Nevbahar en çok işlenen hikâyelerdir (aşk konulu mesnevilerin yüzyıllara ve şairlere göre dağılımını veren bir liste için bk. Ünver, s. 460). Bu mesneviler arasında, Kur'an'da "ahsenü'l-kasas" (kıssaların en güzeli) olarak nitelendirilen Yûsuf u Züleyhâ hikâyesi, benzerleri arasında en sevilmiş ve beğenilmiş olduğu için en çok işlenmiş olanıdır. Türk edebiyatında ilk örneği Ali tarafından "Kıssa-i Yûsuf" adıyla meydana getirilen bu mesnevinin diğer tanınmış örnekleri arasında, Anadolu sahasında, Şeyyad Hamza (nşr. Dehri Dilçin, İstanbul 1946) ile Darîr, Hamdullah Hamdi, Yahyâ Bey (nşr. Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul 1979) ve Kemalpaşazâde'nin eserleri sayılabilir (geniş bilgi için bk. Kavcar, s. 157 vd.). Bundan sonra en çok rağbet edilen aşk hikâyesi ise Leylâ vü Mecnûn olmuştur. Türk edebiyatında ilk defa Gülşehrî'nin Mantıku't-tayr'ı ile Âşık Paşa'nın Garibnâme'sinde aşk bahsi anlatılırken temas edilen bu konu, daha sonra on sekizinin eserleri elde olmak üzere yirmi dokuz divan şairi tarafından işlenmiştir. Bunlar arasında en tanınmış olanlar Ali Şîr Nevâî, Bihiştî Ahmed Sinan, Hamdullah Hamdi, Fuzûlî ve Atâî'nin eserleridir (geniş bilgi için bk. Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi). Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'u benzerleri arasında en çok beğenilen ve aşk konusunu her yönüyle en güzel ifade eden bir şaheser olarak kabul edilmektedir

(nşr. Necmettin Halil Onan, İstanbul 1956).

Divan edebiyatında aşk konusunu işleyen eserler arasında sözü edilmeden geçilemeyecek olan bir başkası da Şeyh Galib'e asıl şöhretini sağlayan, kendisinin de kaleme almakla övündüğü Hüsn ü Aşk'tır (nşr. Abdülbaki

Gölpınarlı, İstanbul 1968). Bütünüyle tasavvufî aşkı anlatan bu eserde, Hüsn'e vurulan Aşk, başından geçen çeşitli maceralardan sonra kendinden ayrı sandığı Hüsn'ü yine kendinde bulmuş, Aşk'ın Hüsn'den, Hüsn'ün de Aşk'tan başka bir şey olmadığını anlayarak vahdet sırrına erişmiştir. Aşk konusunu işleyen bu tanınmış mesnevilere ilmî neşirleri yapılmış Mehmed adlı bir şairin Işknâme'si (nşr. Sedit Yüksel, Ankara 1965) ile Şeyhoğlu Mustafa'nın Hurşidnâme'sini de (Hurşîd ü Ferahşâd) ilâve etmek gerekir (nşr. Hüseyin Ayan, Erzurum 1979).

Aşk yenileşme devri Türk edebiyatında da ana tema olarak yerini almakla birlikte gerek şekil gerekse mahiyet olarak öncekinden farklı bir yapı ve gelişme göstermiştir. Batı edebiyatı tesiri altında birçok bakımdan yeni özellikler kazanan ve bilhassa Fransız romantiklerini taklit ederek eser vermeye başlayan bu dönemde aşk, kısmen eski edebiyattaki mesnevi ve halk hikâyelerinin yerini alan roman ve hikâyelerle, şiir ve tiyatroda vazgeçilmez bir unsur olarak yerini ve divan edebiyatındaki tasavvufî-hakikî yapısının dışındaki özelliklerini korumuştur. Nâmık Kemal'in ifadesiyle "kalbin hissiyyât-ı ulviyyesi" olan aşk, bu devrenin bütün ürünlerinde kadına duyulan maddî-beşerî bir alâka şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple daha realist bir mahiyet kazanan aşk, yaşanmış bir hayatın hâtırası etrafında şekillenip eskiye göre çok yeni ve zengin unsurlarla bezenmiştir. Ulaşılamayan ve daha çok hayalde yaşatılan bir sevgili ile ona kavuşma motifi yerini, acı-tatlı yönleriyle beraberce yaşanılan, saadeti veya kederiyle hissedilen bir hayata, bunun getirdiklerine, bu hayatın ölüm ve ayrılık gibi sebeplerle sona ermesi üzerine çekilen çeşitli ıstırap ve hasret duygularına bırakır. Hatta denilebilir ki yenileşme devri Türk edebiyatının ilk eserlerinde aşk, devrin sosyal şartları ve meseleleriyle realizmin tesiri altında, âşıklar arasındaki hüsranın, acının sebebi olarak işlenir. Nâmık Kemal'in İntibâh'ı (İstanbul 1876), Şemseddin Sâmi'nin Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat'ı (İstanbul 1873), Emin Nihad'ın Müsameretnâme'si (İstanbul 1871-1875) bu eserlerin ilk örneklerindendir. Daha sonra ise Sâmipaşazâde Sezâi'nin Sergüzeşt (İstanbul 1888) adlı romanı başlı başına ve daha ileri kademede bir yer tutar. Türk romanının gelişmesiyle konu daha değişik boyutlarda ele alınmış ve Aşk-ı Memnû, Mâi ve Siyah, Kırık Hayatlar, Eylül gibi eserler verilmiştir.

Abdülhak Hâmid'in bilhassa tiyatroda İçli Kız (İstanbul 1875), Mâcera-yı

Aşk (İstanbul 1873) ve diğer eserleri, aşkı bu edebiyatın yukarıda verilen ana özellikleri içinde ele alan dikkate değer örnekleri arasındadır (geniş bilgi için bk. Tanpınar, s. 517-592). Daha sonra günümüze kadar olan devrede aşk, şiir, roman-hikâye ve tiyatroda yeni sosyal şartlara göre farklı işleyişlerle ifadesini bulmuştur.

Halk edebiyatının ana temalarından biri ve belki de birincisi maddî-beşerî aşktır ve bu konu halk şiirinin bilhassa güzelleme, türkü ve mâni gibi türlerinin büyük bir kısmıyla âşık adı verilen saz şairlerinin anlatıp geliştirdiği halk hikâye ve masallarında işlenmiştir. Türk folklorunun en önemli unsurlarından olan türkü ve mânilerde yer alan aşkın, sevgiliye karşı duyulan sonsuz muhabbetin çok veciz, samimi ve içli bir şekilde, âdeta kutsal bir duygu olarak dile getirildiği görülmektedir.

Aşk (عشق) kelimesinin eski yazı ile yazılış özelliğinden hareketle, "üç harf, beş nokta" rumuzuyla da ifade edilen bu mefhumun halk şiirinde kullanılışına güzel bir örnek, Bayburtlu Celâlî'nin gerdek gecesi karısına hitaben yazdığı güzellemede yer alır: "Üç harf beş noktadan aldık hesâbı / Seni bana yazmış ezel kitâbı / Şimden geri kaldır yüzden nikabı / Hânemiz erkânı sen safâ geldin". Leylâ ile Mecnûn (Özege, III, 967), Emrah ile Selvihan, Âşık Garip (Özege, I, 83), Kerem ile Aslı (Özege, II, 861), Tâhir ile Zühre (Özege, II, 569) ve benzeri halk hikâyelerinin de en belirgin özelliği aşkın ön planda oluşudur. Oldukça tekâmül etmiş ve hemen hemen platonik bir mahiyet kazanmış bir aşk anlayışına sahip bu hikâye kahramanlarının devamlı hicran içinde yandıkları, vefakâr bir sevgi ile yaşadıkları ve ekseriyetle de sevgililerine kavuşamadan öldükleri görülür. Yer yer tasavvufî anlayışın da belirgin olarak ön plana çıktığı bu hikâyelerin hemen hepsinde beşerî bir duygu olarak yer alan aşkın çok defa kaderle karşı karşıya geldiği ve çatıştığı görülmektedir.

Ayrıca, kullandıkları şekil ve türler bakımından halk edebiyatının içinde değerlendirilen Bektaşî ve Alevî zümrelere ait şiir, nefes, nutuk ve tercümanlarda da aşk konusu en çok işlenen tema olmuştur. Fakat bunlarda gerek tasavvufî gerekse beşerî olarak Sünnî inanışın Allah ve Hz. Peygamber'e yönelttiği aşk anlayışının yerine, hemen sadece Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyt'e duyulan aşırı ve sonsuz sevginin konu edildiği görülmektedir.

Konuşma ve yazı dilinde aşk ile ilgili atasözü, deyim ve çeşitli şekillerde yapılmış eski ve yeni birçok unsur bulunmaktadır. "Aşk olmayınca meşk olmaz, aşk u şevk, aşk odu, aşk u meşk, aşk deryası, aşka düşmek, aşka gelmek, pîr aşkına, aşk-bâz, aşk-bâzî, behişt-i aşk, âşiyân-ı aşk, aşk-perver" gibi ilk bakışta karşılaşılan kelime, deyim ve terkiplerin sayısı 100'ün üzerindedir.

Tezhip ve minyatürlerle halk resimlerinde de aşk konusuna geniş yer verilmiştir. Klasik süsleme sanatlarından olan tezhip ve minyatürde çok kullanılan bir kenar suyu motifi "aşk yolu" adıyla meşhurdur. Bilhassa maddî aşkı konu edinen manzum ve mensur birçok eser, özellikle hamseler çok sanatkârane minyatürlerle süslenmiştir. Bunlar arasında, İslâm milletlerinin edebiyatlarında en büyük aşk hikâyesi kabul edilen Leylâ ile Mecnûn'un aşkını anlatan yazma eserlerdeki çeşitli sahneler önemlidir (meselâ bk. Çağman-Tanındı, rs. 11, 16, 17, 22, 45, 48). Halk resimlerinde de maddî aşk konusunu işleyen hikâye ve masallar aynı şekilde resimlendirilmiştir (bk. Derman, s. 20-40, rs. 1-180). Minyatürlere göre gerek teknik gerekse muhteva bakımından çok basit olan ve genellikle yapanı belli olmayan bu resimlerin en önemli yanı, konunun halkın içinden geldiği gibi ve aşk anlayışının bütün özelliklerinin birbirinin içinde girift bir şekilde ifadesini bulduğu hayalî, remzî, hatta tılsımlı şekillerle resmedilmiş olmasıdır.

Aşk konusunun halk arasında nasıl anlaşıldığının en belirgin örneklerinden biri olan bilhassa "âh minel aşk" yazılı levha-resimlerin gergef ile işlenmişleri evlerde, ayna üzerine yapılmışları kahvelerde, boyalı, boyasız el ile çizilmişleri, taş basmaları, yaldızlıları, sülüs ve ta'lik hattıyla veya dallardan yapılmış (hatt-ı şecerî) yazılarla yazılmışları da dükkânlarda görülürdü. Aşk derdine tutulanları

temsil eden çift gözlü "he" harfinin insan gözüne benzetilen gözlerinden akan derya misali yaşlar (seylâb-ı aşk) bir göl veya deniz meydana getirmekte, diğer taraftan da Ferhad veya Mecnûn gibi aşktan dolayı dağlara düşmüş bir âşığın halini anlatmak maksadıyla dağların üzerine resmedilmiş ve kendisi de şekliyle bir dağı andıran ve dağ başına benzeyen bu harfin tepe noktasından tüten dumanlar âşığın aşk elinden yanıp tutuştuğunu, dumanının göklere çıktığını gösterir. Bu yazı-resimlerin hemen

hepsinde genellikle ta‘lik hattıyla yazılmış, “Âh minel aşk ve hâlâtihî, ahraka kalbî bi-harârâtihî” (Âh bu aşktan ve hallerinden, ateşi kalbimi yaktı) beyti ve konuyla ilgili başka manzum ve mensur ifadeler yer almaktadır (bk. Aksel, s. 49, 52-55).

Aşk konusu Türk mûsikisinde de önemli bir yer tutmaktadır. Maddî aşkın terennüm edildiği şarkılar başta olmak üzere çeşitli formdaki lâdinî eserler arasında, bazan ilâhî aşkın da ifade edildiği gazel formunun ayrı bir yeri vardır. Dinî mûsikinin tekke mûsikisi kolunda da başta Mevlevî âyinleri olmak üzere na‘t, durak, ilâhi, tevşîh ve bilhassa irticâlen okunan kasideler konunun işlendiği belli başlı formlardır. Bu eserlerde ele alınan aşk esas itibariyle tasavvufî-ilâhîdir. Fakat na‘t ve tevşîhlerde Hz. Peygamber’e ve tarikat pîrlerine karşı duyulan aşk ve muhabbet de dile getirilmiştir. Mevlevî âyinleri güfteleri itibariyle genellikle Hz. Mevlânâ’nın ilâhî aşkı işleyen âşıkane gazelleriyle, Mesnevî’sinden seçilmiş bu konudaki beyitlerin bestelenmesinden meydana geldiği için hemen tamamen aşk konusunu işler. Bunlar arasında, “Beste-i Kadîm” adıyla tanınan ve ilk üç Mevlevî âyininden biri olan hüseynî âyininde yer alan ve daha sonra pek çok âyinde de tekrar edilmiş olan, güftesi Mevlânâ’ya nisbet edilen, “Âh mine’l-aşk ve hâlâtihî / ahraka kalbî bi-harârâtihî / mâ nazara’l-aynü ilâ gayriküm / uksimü billâhi ve âyâtihî” kıtası ile bunun Türkçe’si olan mütercimi meçhul, “Âh güzelin aşkına hâlâtına / Yandı yürek aşk harârâtına / And içerem gayri güzel sevmezem / Tanrı’ya vü Tanrı’nın âyâtına” kıtası pek meşhurdur ve aşk konusunun âyinlerde nasıl önemli bir yer tuttuğunun da en açık ifadesidir. Bu Arapça kıtanın ilk iki mısraı Şeyh Galib’in, “Ey rûh-ı pâkinde ıyan nûr-ı zât” matla‘lı terciinde vasıta beyti olarak kullanıldığından bazılarınca beytin ona ait olduğu söylenirse de bu yanlıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, s. 264-271; Eşrefoğlu Rûmî, Eşrefoğlu Divanı (nşr. Âsaf Hâlet Çelebi), İstanbul 1943; Sinan Paşa, Tazarru’nâme (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1971, s. 187-215; Fuzûlî, Leylâ İle Mecnun (nşr.

Necmettin Halil Onan), İstanbul 1956, s. 1-8; Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1968, s. 27; Emin Nihad Bey, Müsameratname: Gece Hikayeleri (haz. M. İsmet Uzun), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser: 20); A. Nihat Tarlan, İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnun Mesnevîsi (doktora tezi, 1922), Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. 1; a.mlf., Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 4-7, 9, 2126; Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuarı Neşriyatı), İstanbul 1934, VI, 270-271 (notası), 277 (güftesi); Haydar Tolun, Aşk Edebiyatı, Bursa 1936; Pertev Nâili Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara 1946, s. 85; Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 5-10, 270-272, 280-281, 289-290; Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi, Ankara 1959, s. 1-7, 370-383; a.mlf., Divan Edebiyatı, s. 24; Bedri Noyan, Aşk Risalesi, Aydın 1959; Malik Aksel, Anadolu Halk Resimleri, İstanbul 1960, s. 49, 52-56; a.mlf., “Âh Minelaşk Yazı-Resim... Tabiat”, TFA, sy. 213 (1967), s. 4378-4381; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 70, 71, 74, 80, 86, 89; Özege, Kataloğ, I, 83; II, 569, 861; III, 967; E. Kemal Eyüboğlu, On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973-75, I, 20-25; II, 31-32; Filiz Çağman - Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, rs. 11, 16, 17, 22, 45, 48; Beşir Ayvazoğlu, Aşk Estetiği, Ankara 1982; a.mlf., İslâm Estetiği ve İnsan, İstanbul 1989, s. 38-53, 97-105; Nejat Muallimoğlu, Deyimler, Atasözleri, Beyitler ve Anlamdaş Kelimeler, İstanbul 1983, s. 35-40; Abdülbâki Gölpınarlı, Şeyh Galib: Seçmeler ve Hüsn ü Aşk, İstanbul 1976, s. 32-40; a.mlf., Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 456; Cemal Kurnaz, Hayalî Bey Divanı Tahlili, Ankara 1987, s. 404; Gül Derman, Resimli Taş Baskısı Halk Hikâyeleri, Ankara 1989, s. 19-40, 60-65, rs. 1-180; Hikmet Dizdaroğlu, “Bayburtlu Celâlî’nin Şiirleri: IV”, TFA, sy. 131 (1960), s. 2171; Cahit Kavcar, “Hamdullah Hamdi’nin Yusuf ü Züleyha’sı”, TDAY Belleten 1968 (1969), s. 157-169; İsmail Ünver, “Mesnevî”, TDl., nr. 415-416-417 (1986), s. 430-463.

Mustafa Uzun

AŞKABÂD

عشق آباد

Türkmen Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin başşehri.

Hazar denizinin doğusunda bulunan Karakum çölünün güneyinde, Sovyetler Birliği ile İran arasında uzanan Kopetdağ silsilesinin kuzey eteklerinde sınırdan 30 km. içeride yer alır. XIX. yüzyılın sonlarına kadar halkını Teke (Tekke) Türkmenleri'nin teşkil etmesi sebebiyle Ahal Teke adıyla anılan vahalar bölgesinin 500 çadırlık en önemli obası (avul) iken bölgenin 1881'de Ruslar tarafından ele geçirilmesinden sonra şehir haline getirilmiştir. Ruslar'ın önce bir kale inşa ederek burayı yeni kurdukları Zakarpiskaya (Mâverâ-i Hazar, Transcaspia) eyaletinin başşehri yapmaları ve dört yıl sonra, Hazar denizi kıyısındaki Krasnovodsk'u Buhara ve Taşkent'e bağlayacak olan demiryolu hattını buradan geçirmeleri üzerine şehir Rus göçmenlerinin akınına uğrayarak kısa sürede önemli bir ticaret ve hafif endüstri merkezi haline geldi. Aralık 1917'de kurulan Bolşevik yönetim Temmuz 1918'de Beyaz Rus ve Türkmenler'den oluşan karşı devrimcilerin eline geçtiyse de bir süre sonra General Kuybiçev kumandasındaki Kızıl Ordu birlikleri şehri geri aldı ve Aşkabâd adı, ilk Bolşevik yönetimin kurulmasında etkili olan ihtilâlci Poltoratsk'ın adıyla değiştirildi. Şehir 1924 yılında, Sovyetler'in yapılaşma hareketi sırasında yeni kurulan Türkmen Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin başşehri haline getirildi ve 1927 yılında adı tekrar Aşkabâd'a çevrildi.

Aşkabâd, 1948'de geçirdiği çok büyük bir deprem sonucu tamamen yıkılmış ve daha geniş bir alan üzerinde aynı plana göre fakat daha alçak binalarla yeniden inşa edilmiştir. Bugün bir ticaret, sanayi, kültür ve sanat merkezi durumundadır. Şehirde başlıca cam, motor, karoser, tarım aletleri, pamuklu ve ipekli dokuma, iplik, ayakkabı ve gıda sanayii üzerine çeşitli fabrika ve imalâthaneler bulunmaktadır. M. Gorki Türkmen Üniversitesi başta olmak üzere altı yüksek öğretim kurumu, Türkmen İlimler Akademisi ve özellikle bu akademinin Sovyetler Birliği'nde tek olan Çöl Enstitüsü ile Güney Türkmenistan Arkeoloji Enstitüsü şehirdeki ilmî kuruluşların

başlıcalarını teşkil etmektedir. Kültür ve sanat kuruluşlarının en önemlileri ise bölgede yapılan kazılarda bulunmuş eski eserlerin korunduğu arkeoloji müzesi, Türkmen etnografyası üzerine büyük değer taşıyan eşyaya sahip etnografya müzesi, Farsça yazmaların bulunduğu bir araştırma kütüphanesi, opera, çeşitli tiyatrolar ve şehri bir sinema sanayii merkezi haline getiren film stüdyolarıdır.

1984'te 351.000 olan nüfusun % 30'unu Türkmenler, gerisini Ruslar (% 50) ile diğer Sovyet halkları teşkil eder. Şehrin merkezi olduğu Aşkabâd ili, Ahal Teke vahalarının ve Karakum çölünün tamamını içine alan 95.400 km² araziye ve 440.000 nüfusa (1983, tah.) sahip olup nüfusun 3/4'ünden fazlası Aşkabâd şehrinde, gerisi de yine vahalarda yer alan Bezmein ve Tecen kasabalarıyla daha küçük yerleşim birimlerinde yaşamaktadır. 1962'de yapımı tamamlanan Karakum Kanalı ile sulanan vaha topraklarında pamuk, tahıl, sebze ve üzüm, kavun, karpuz gibi meyveler yetiştirilip hayvancılık yapılır; en önemli hayvancılık ürünü karakul kuzusu postudur (astragan). Bölgede çıkarılan başlıca yeraltı zenginlikleri çinko, kurşun, sülfür ve barittir.

Aşkabâd'ın 7 km. batısında, herhangi bir binası ayakta kalmamış olan Ortaçağ şehirlerinden Nesâ'nın harabeleri, 10 km. doğusunda da Asya'nın en eski yerleşim merkezlerinden birine ait kalıntıların ortaya çıkarıldığı Anav kurganı (höyük) bulunmaktadır. Kuzey-güney yönünde uzanan iki tepeden ibaret Anav kurganında XX. yüzyılın başlarında yapılan arkeolojik kazılar sonucu dört kültür katından oluşan bir medeniyetin izleri tesbit edilmiştir. Orta Asya ve ona bağlı olarak da Batı Çin tarihi için büyük önem taşıyan Anav'ın ilk kültürü kerpiç evlerde oturan, ziraatı, hayvan evcilleştirmeyi ve çanak çömlek yapmayı bilen bir Neolitik devir (yeni taş devri) medeniyetine, son kültürü ise demiri tanıyan bir maden devri medeniyetine aittir. Kronoloji konusunda yapılan son çalışmalarla üçüncü kültürün milâttan önce III. binyılın ortalarına ait olduğu anlaşılmıştır. Birinci kültürün ise milâttan önce VI. binyılın sonlarına veya V. binyılın başlarına ait olduğu sanılmaktadır ki bu durum Orta Asya'da da Ön Asya'dakiler kadar eski medeniyetlerin varlığını göstermektedir. Anav kurganının yakının da, kitâbesinden Ebü'l-Kasım Bâbür (ö. 861/1457) tarafından yaptırıldığı anlaşılan bir de cami bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

C. Schaeffer, Stratigraphie Comparee et Chronologie de l’Asie Occidentale, London 1948, s. 598-599; R. H. Dyson, “Problems in the Relative Chronology of Iran”, Chronologies in Old World Archaeology (nşr. R. W. Ehrich), Chicago 1967, s. 247, 512; Shirin Akıner, Islamic Peoples of the Soviet Union, London, 1986, s. 317; “Anav”, TA, II, 456-457; W. Barthold, “Ahal Teke”, İA, I, 155; a.mlf., “Aşkâbâd”, İA, I, 710; a.mlf., “Etek”, İA, IV, 398; Mehmed Saray, “Türkmenler”, İA, XII/2, s. 661-673; B. Spuler, “‘ Ashkabad”, EI^2 (İng.), I, 700-701; a.mlf., “Ashkhabad”, EIr., II, 750; Th. Shabad, “Ashkhabad”, EAm., II, 436; G. E. Wheeler - A. Sheehy, “Ashkhabad”, EBr., II, 572; ABr., II, 471-472.

Sargon Erdem

AŞKIYYE

عشقيّة

Tayfûriyye’den Şütâriyye’nin bir kolu.

Ca‘fer es-Sâdık ile başlatılan ve birbirinden farklı şekillerde kaydedilen bu tarikatın silsilesinde Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebü’l-Hasan el-Harakanî gibi sekr*, fenâ* ve aşk konusundaki fikir ve sözleriyle tanınmış büyük sûfîler yer alır. Aşkıyye (Işkıyye), belli birtakım âdâb ve erkânı bulunan bir tarikat olmayıp tamamıyla tasavvufun hususi bir temayülünü ifade eder. Bu temayülde olanlara göre ibadet mutlaka gerekli olmakla birlikte Allah’a ibadetle değil, aşk ve muhabbetle varılır. Bâyezîd-i Bistâmî’ye göre kafileden önce menzile varmak ibadetle değil ancak sevgiyle olur. Bu sebeple hakiki mürid gece yatıp uyusa bile sabahleyin kafileden evvel menzile varır; kıldığı namaza ve tuttuğu oruca değil, Allah’ın lutfuna ve keremine bel bağlar. Bu anlayışa sahip bir kişi hangi tarikata mensup olursa olsun Aşkıyye’ye dahil olmuş kabul edilir. Bir sınıflamaya göre mutasavvıflar dört kısma ayrılırlar: Hulûliyye, İttihâdiyye, Vâsıliyye, Uşşâkıyye. Uşşâkıyye Allah’a aşk vasıtasıyla erme yolunu seçtiği için bu ismi almıştır. Burada Uşşâkıyye ile Aşkıyye aynı mânaya gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zebîdî, ʿİkd, s. 88; a.mlf., İtḥâfü’l-asfiyâʾ, s. 245; Ma‘sum Ali Şah, Tarâʾik, I, 286; II, 151-152.

Süleyman Uludağ

AŞKÎ, Kadîm

XV. yüzyıl divan şairi.

Tezkirelerde ve diğer kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Aşkî, aynı mahlası taşıyan daha sonraki birkaç divan şairinden ayırt edilmek için “Kadîm” sıfatıyla anılmaktadır. Sehî Bey, tezkiresinde onun Fâtih Sultan Mehmed devri şair ve musahiplerinden, şiiri iyi bilen ve döneminde rağbet gören bir sanatkâr olduğunu belirtmektedir. Latîfî ise Aşkî’nin şiirlerinin sade ve “vezne uydurulmuş sözlerden ibaret” olduğunu, padişahtan gördüğü ilginin bu sebeple zamanın şairlerince kıskanıldığını kaydeder. Ayrıca Fenâî adlı bir şairin, Aşkî’nin günde 100 akçe almasını kıskandığı için, yazdığı bir beyiti naklederek yeteneksiz ve hünersiz kişilerin talihleri sayesinde itibar gördüklerinden şikâyetle sözlerini bitirir. Âşık Çelebi de Sehî ve Latîfî’ye uyarak tezkiresinde Aşkî’ye yer verdiğini, ancak onun anılmaya değer bir beytinin bile bulunmadığını söyler.

Tezkirelerin bu değerlendirmesine kısmen katılan S. Nüzhet Ergun, Silkü’l-leâl’de (bk. AHMED HASÎB EFENDİ) aynı görüşlerin tekrarlandığı bir manzumeyi nakletmekte, gazellerinde II. Murad ile bilhassa Fâtih’i metheden şairin kudretli bir sanatkâr olarak gösterilemeyeceğini; Fâtih’in Aşkî’ye olan teveccühünü onun sahip olduğu başka meziyetlerde aramanın daha uygun olacağını belirtmektedir.

Ancak Aşkî’nin Mecmûatü’n-nezâir ve Câmiü’n-nezâir’de bulunan gazelleri sanat bakımından mecmuadaki diğer şiirlerden daha az değerli değildir. Gerek Mecmûatü’n-nezâir’deki on gazel gerekse Fâtih gibi şiir ve edebiyattan anlayan bir padişahın Aşkî’ye verdiği değer, Sehî Bey’den sonraki tezkirecilerin yanıldığını göstermektedir. Nitekim Aşkî’nin şiirleri üzerinde kısa bir değerlendirme yapan V. Mahir Kocatürk, onun dile, duyguya ve mazmunlara hâkimiyet bakımından devrinin iyi bir şairi olduğunu, divan şiirini maddî duygu ve klasik sanat endişesiyle işlediğini, an‘anevî mefhum ve mazmunları Türk şiirine mal etmeye çalıştığını, bunda başarı göstermekle birlikte bâriz bir şahsiyet kazanamadığını ifade etmektedir.

S. Nüzhet Ergun, şiirlerinin divan halinde toplandığı bilinen Aşkî'nin divanının doksan sayfa hacminde ve 1000 beyit kadar olan bir nüshasının Ankara Eski Eserler Kütüphanesi'nde bulunduğunu bildirmektedir.

Hadîkatü'l-cevâmi'de, Balat civarında bugün de aynı adla anılan Molla Aşkî Mescidi'nin şair Aşkî tarafından yaptırıldığı ve mezarının da orada olduğu kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ömer b. Mezîd, Mecmûatü'n-nezâir (nşr. Mustafa Canpolat), Ankara 1982; Sehî, Tezkire (G. Kut), s. 67; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, s. 246; Latîfî, Tezkire, s. 243; Kınalızâde, Tezkire, II, 635; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 196; Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, "Aşkî Kadîm" md., sıra nr. 2874, İÜ Şarkiyat Araştırma Merkezi Ktp.; Ergun, Türk Şairleri, II, 512; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 225.

İsmail Ünver

AŞKÎ, Üsküdarlı

(ö. 984/1576)

Divan şairi.

İstanbul'da Rumelihisarı'nda doğdu. Asıl adı İlyas Çelebi'dir. Doğum tarihi bilinmemektedir. Gençliğinde babası gibi yeniçeri oldu. Âşık Çelebi'nin bildirdiğine göre askerlik mesleğine bir türlü ısınamamakla birlikte çeşitli seferlere katılmış, Alman seferinde öldüğü söylentilerinin çıkması üzerine ulûfesi kesilince Müeyyedzâde Hacı Halife'nin tekkesine kapılanarak derviş olmuştur. Bir müddet sonra Ebü'l-Fazl Çelebi'nin aracılığıyla bir kâtipliğe tayin edilmişse de hastalanarak görevine devam etmediği için yine maaşı kesilmiştir.

Kanûnî'ye sunduğu bir şiirinde yıllarca padişah kapısında kulluk ettiğini, piyade olarak seferlere katıldığını ve çeşitli fedakârlıklarda bulunduğunu anlatmaktadır. Şiiri beğenen padişah isteğini sorunca Aşkî o sıralarda ölen şair Basîrî'nin 10 akçelik ödeneğinin kendisine verilmesini talep eden bir kıta nazmetmiş, padişah bu arzusunu yerine getirdiği gibi ayrıca ihsanda da bulunmuştur. Böylece maddî sıkıntılardan kurtulan şair Üsküdar'da bir yalı satın alarak bilgin, sanatkâr ve şeyhlerin toplandığı bir mahfil haline getirdiği bu yalıda yaşamaya başlamıştır. Latîfî Tezkiresi'nden itibaren birçok kaynakta Üsküdarlı nisbesiyle anılması bundandır. Şairle 1535 yılı baharında tanıştığını bildiren Âşık Çelebi eserinde Aşkî'nin bu yalıda geçirdiği debdebeli hayatı uzun uzun anlatmaktadır. Ancak aşırı harcamaları yüzünden bir müddet sonra borçlanan Aşkî, II. Selim'e sunduğu "kerem" redifli bir kaside ile evinin rehin düştüğünü belirterek yardım istemiştir. Padişahtan ilgi görüp görmediği bilinmeyen şair tekrar Rumelihisarı'na taşınmış ve bir süre sonra vefat ederek Rumelihisarı Mezarlığı'na defnedilmiştir.

Bazı tezkirelerde, yeniçerilikten ayrıldıktan sonra Bektaşîlik'ten Bayramîliğe geçtiği söylendiği gibi Sadettin Nüzhet de divanındaki bir murabbaa dayanarak Mevlevî olduğunu öne sürmektedir. Devrinin güçlü

şairlerinden biri olan Aşkî'nin tasavvufî şiirleri de vardır. Sade ve samimi bir dille söylediği şiirleri arasında, günümüzde de tanınan ve bir muhammesinin nakarat beytinde geçen "Görelüm âyine-i devrân ne sûret gösterür" mısraı gibi güzel parçalara rastlanmaktadır.

Şiirleri bir divan halinde toplanmıştır. Divanının İstanbul kütüphanelerinde bilinen iki nüshası vardır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 297; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3858). Çeşitli nazire mecmualarında eserlerinden örneklere rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (G. Kut), s. 136; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, s. 176-177; Latîfî, Tezkire, s. 244; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2604, vr. 246b; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 57[a]; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, s. 202; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1646, vr. 78b; Kınalızâde, Tezkire, II, 636; Riyâzî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 53[a]; Keşfü'z-zunûn, I, 801; Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, I, 335; Müstakimzâde, Mecelletü'n-Nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 319[a]; Ergun, Türk Şairleri, II, 515; Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, "Aşkî İlyas" md., sıra nr. 2869, İÜ Şarkiyat Araştırma Merkezi Ktp.; TYDK, I, 163.

İsmail Ünver

AŞR-ı ŞERİF

عشر شريف

Kur'ân-ı Kerîm'in bir cemaat içinde sesli olarak okunan ve genellikle orta uzunluktaki on âyet kadar olan bölümlerine Türkler arasında verilen ad.

Aşr Arapça'da "on" demektir. Kur'an'ı öğrenme ve ezberleme çalışmasının onar âyetlik bölümler halinde yürütülmesiyle ilgili ilk uygulamanın Hz. Peygamber tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Hz. Osman, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'dan rivayet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber bu sahâbîlere âyetleri onar onar öğretmiş, sadece okumayı değil bu on âyetteki hükümleri de öğrenmedikçe diğer on âyetlik bölüme geçmelerine izin vermemiştir (bk. Taberî, I, 80; İbn Mücâhid, s. 69; Zehebî, I, 490). Kur'an'dan on âyet okumanın veya ezberlemenin faziletine dair hadisler de vardır. Geceleri on âyet okuyanın gafillerden sayılmayacağı (bk. Dârimî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 25; Ebû Dâvûd, "Salât", 326), Kehf sûresinin başından on âyet ezberleyenin deccal*den korunacağı (bk. Müsned, V, 196; VI, 449-450; Müslim, "Müsâfirîn", 257; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 14) bu hadislerde işaret edilen hususlar arasındadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in bir gece yarısı namaz için kalkıp önce Âl-i İmrân sûresinin son on âyetini okuduğu da rivayet edilmiştir (bk. el-Muvattaʾ, "Salâtü'l-leyl", 11; Buhârî, "Vudûʾ", 36). Muhtemelen bu fiilî ve kavlî sünnete uymak için mushaf yazımında sûreler onar âyetlik bölümlere ayrılmış, buna ta'şîr denmiştir. Ta'şîre işaret etmek üzere de her on âyetlik bölümün sonuna aşr kelimesinin ilk harfi olan "ayın" (ع) konmuş, böylece bu harf bir aşrın bittiğini ve yeni bir aşrın başladığını gösteren bir işaret olmuştur. Bazı mushaflarda ise ayın harfi yerine veya ayınla birlikte aşır gülleri ve hatta değişik renkte âyet gülleri kullanılmıştır. Ashap ve tâbiînin ileri gelenlerinden bazılarının konu üzerinde görüş belirttiklerini bildiren rivayetlere bakılırsa (bk. Dânî, s. 3, 14-15), ta'şîrle ilgili ilk denemelerin daha sahâbîler hayatta iken başladığı anlaşılmaktadır. Zerkeşî, bu uygulamanın Abbâsî Halifesi Me'mûn'un veya Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin emriyle yapıldığını belirtmekte ise de (bk. el-Burhân, I, 251) bunun işin resmiyet kazanma safhası ile ilgili olduğu

söylenebilir.

Taʻşîri gösteren “ayın” harfinin mushaf yazımında yaygın hale gelmediği, bir kıssa veya konunun bitip yenisinin başladığını belirtmek ve hatimle namaz kıldıranların yahut namazı uzun tutanların rükûa gidebilecekleri en uygun yeri göstermek üzere daha sonraki asırlarda bir kısım âyetlerin sonuna konan ve “rükûʻ” (ركوع) kelimesinden alınan “ayın” işaretinin bazı İslâm ülkelerinde onun yerini aldığı anlaşılmaktadır. Özellikle Türk hattatları tarafından yazılan bazı Kurʼan nüshalarında bir kısım âyetlerin sonunda görülen “ayın” harfleri bu maksatla kullanılmış, on âyetlik bölüm ölçüsü (taʻşîr) dikkate alınmamıştır.

Genellikle cemaatle kılınan namazlardan sonra veya çeşitli toplantılarda ibadet maksadıyla yapılan tilâvetlerde, hadislerde yer alan on sayısına itibar ederek okunan on âyet veya orta uzunlukta yaklaşık on âyetlik bir bölüm için Türk muhitlerinde kullanılan “aşr-ı şerif” tabirine öteki müslüman ülkelerde rastlanmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvattaʾ, “Salâtü’l-leyl”, 11; Müsned, V, 196; VI, 449-450; Dârimî, “Fezâʾilü’l-Kurân”, 25; Buhârî, “Vudûʾ”, 36; Müslim, “Müsâfirîn”, 257; Ebû Dâvûd, “Salât”, 326, “Melâhim”, 14; Taberî, Tefsîr (Şâkir), I, 80; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa fi’l-kırâʾât (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1972, s. 69; Ebû Amr ed-Dânî, el-Muhkem fî nakti’l-mesâhif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/ 1960, s. 3, 14-15; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 490; Zerkeşî, el-Burhân, I, 251; Süyûtî, el-İtkan, IV, 160-162; Zürkanî, Menâhilü’l-ʿirfân, Kahire 1372/1953, I, 402-403; Hind Şelebî, el-Kırâʾât bi-İfrîkıyye, Tunus 1983, s. 77.

Muhammed Eroğlu

ÂŞÛRÂ

عاشوراء

Çeşitli din ve mezheplerin önem verdiği, muharremin onuncu günü.

Âşûrâyı on sayısı ile ilgili olan aşr ve âşir veya develerin güdülmesiyle ilgili ışr kökünden türemiş Arapça bir kelime kabul edenler olduğu gibi, bu dilde "fâûlâ" vezninin bulunmadığını ileri sürerek İbrânîce'den geldiğini söyleyenler de vardır. Fakat âlimlerin çoğu bu görüşe katılmamakta, kelimenin Arapça asıllı olduğunu benimsemektedirler.

Âşûrânın menşei hakkında kaynakların belirttiği görüşleri iki noktada toplamak mümkündür. 1. Âşûrâ, Hz. Mûsâ ve kavminin, Firavun'un zulmünden kurtulduğu ve yahudilerin oruç tutmakla mükellef olduğu bir gündür. Daha çok müsteşriklerin benimsediği bu görüşe göre müslümanların mübarek bir gün olarak kabul edip oruç tuttukları âşûrâ yahudi geleneğine dayanmaktadır. 2. Âşûrâ, Hz. Nûh'tan itibaren bütün Sâmî dinlerde mevcut olan ve Câhiliye devri Araplar'ı arasında da Hz. İbrâhim'den beri önemli görülüp oruç tutulan bir gündür. Bu görüş, Hz. Âişe ile Abdullah b. Ömer'in rivayetlerine dayanır. Âişe'nin rivayeti şöyledir: "Âşûrâ Kureyş'in Câhiliye devrinde oruç tuttuğu bir gündü. Resûlullah da buna riayet ediyordu. Medine'ye hicret edince bu orucu devam ettirmiş ve başkalarına da emretmişti. Fakat ramazan orucu farz kılınınca kendisi âşûrâ gününde oruç tutmayı bırakmış, bundan sonra müslümanlardan dileyen bu günde oruç tutmuş, dileyen tutmamıştır" (Buhârî, "Savm", 69; Müsned, VI, 29-30). Abdullah b. Ömer'in aynı konudaki rivaveti de şöyledir: "Âşûrâ Câhiliye devri insanlarının oruç tuttuğu bir gündü. Fakat ramazan orucu farz kılınınca Resûlullah'a âşûrâ konusu sorulmuş, o da, 'Âşûrâ Allah'ın günlerinden bir gündür, dileyen bu günde oruç tutsun, dileyen tutmasın' buyurmuştur" (Müsned, II, 57, 143). Ashap arasında ilimleriyle temayüz etmiş bu iki sahâbînin rivayetlerinden, âşûrânın Câhiliye devri Araplar'ınca önemli sayıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Hz. Âişe'nin âşûrâ gününde Kâbe örtülerinin değiştirildiğini anlatan diğer bir rivayeti de bunu desteklemektedir

(Müsned, VI, 244). Araplar'ın, âşûrâ günü doğduğu rivayet edilen ve Kâbe'yi inşa eden ataları Hz. İbrâhim'in hâtırasına hürmeten bu günü yaşatmış olmaları uzak bir ihtimal değildir. Hz. Mûsâ ile İsrâiloğulları'nın Firavun'un elinden âşûrâ günü kurtulduğunu ve Hz. Nûh'un gemisinin Cûdî dağına aynı gün oturduğunu söyleyen yahudileri Hz. Peygamber'in tekzip etmemesi, hatta, "Biz Mûsâ'ya sizden daha lâyıkız" diyerek bu günde oruç tutulmasını emretmesi (bk. Buhârî, "Savm", 69; Müsned, II, 359-360), âşûrânın Nûh'tan itibaren semavî dinlerde önemli bir yer işgal ettiğine işaret etmektedir.

Âşûrânın menşeiyle ilgili bu iki yorum dışında bazı tarih, hadis ve fıkıh kitaplarında yer alan haberler, bu günü Hz. Âdem'in tövbesinin kabul edildiği, Hz. Yûnus'un balığın karnından çıkarıldığı, Hz. Mûsâ ve Îsâ'nın doğduğu, Hz. Süleyman'a mülkün verildiği, Hz. Dâvûd'un tövbesinin kabul edildiği, Hz. Peygamber'in geçmiş ve gelecek bütün günahlarının affedileceğine dair kendisine Allah tarafından teminat verildiği ve Mekke'den Medineye hicret ettiği gün olarak tavsif ederler (Diyarbekrî, I, 360). Ne var ki bunları ilmen doğrulama imkânı olmadığı gibi bir kısmının yanlışlığı da ortadadır. Meselâ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti 10 Muharrem'de değil 12 Rebîülevvel'de gerçekleşmiştir. Bunun dışındaki rivayetlerin ise İsrâiliyat*a dayandığı kabul edilmektedir.

Hz. Nûh zamanından beri bütün Sâmî dinlerde makbul sayılan âşûrâ gününde oruç tutmak yahudilere farz kılınmıştı. Onlar, yedinci ayları olan Tişrin'in onuncu gününe rastlayan âşûrâyı bayram telakki ederek birtakım merasimler icra eder ve bir yıllık günahlardan temizlenmek üzere oruç tutarlardı (Levililer, 16/ 30-34, 23/27). Câhiliye devrinde Kureyş'in de tuttuğu âşûrâ orucunu Hz. Peygamber bi'setten önce tutmuş, sonra bir ara terketmişse de Medine'ye hicret edince Hz. Mûsâ'nın şeriatına uyarak ramazan orucu farz kılınıncaya kadar bir veya iki sefer o da bu orucu tutmuş ve müslümanlara da tutmalarını emretmiştir. Hatta bu konuda henüz bir emir bulunmamakla birlikte Resûlullah münâdîler çıkararak âşûrâ orucunu halka duyurmuş, geceleyin oruca niyet etmeyenlerin günün yarısında haberdar olsalar dahi o andan itibaren oruca başlamalarını emretmiş (Buhârî, "Savm", 69), ancak ramazan orucunun farz kılınmasıyla bu orucu isteğe bırakmıştır. Ramazan orucunun farziyetinden önce yirmi dört saat devam eden âşûrâ orucunun bu tarihten itibaren müstehap

olduğunda ittifak eden âlimler, Hz. Peygamber'in bu konudaki emrinin ramazan orucundan önceki dönem için vücûb ifade edip etmeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanîfe ile bazı Şâfiîler âşûrâ orucunun önceleri vâcip olduğunu, fakat bu hükmün ramazan orucu ile neshedildiğini, Hanbelîler ve bir kısım Şâfiîler ise müstehap olduğunu kabul etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in âşûrâ orucunu tutmayı yahudilerden öğrendiğini, fakat aralarının bozulması üzerine bu orucu terkedip ramazanı farz kıldığını öne süren müsteşrik Caetani (İslâm Tarihi, III, 207-208) ile Wensinck'in (EI² [Fr.], I, 726) iddiaları son derece sübjektif ve hatta art niyetin bir ifadesidir. Zira, yukarıda da belirtildiği gibi, Araplar'ın Câhiliye devrinde âşûrâ gününe önem verip oruç tuttukları, Hz. Peygamber'in de bi'setten önce bu oruca devam ettiği sahih rivayetlerle sabittir. Esasen Caetani'nin, bu haberin sadece Âişe rivayetiyle yalnız Buhârî'de bulunduğunu söylemesi araştırmalarının eksikliğini gösterir. Çünkü bu haber Hz. Âişe yanında Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Umeyr rivayetiyle de sabit olup bu rivayetler birkaç hadis kitabında mevcuttur (bk. Müslim, "Sıyâm", 134; Tirmizî, "Savm", 50; el-Muvatta, "Sıyâm", 33). Caetani'nin, orucu Allah'ın değil Hz. Peygamber'in farz kıldığını öne sürmesi ise İslâm'a karşı kötü niyetli bir yaklaşımın tipik örneğidir. Her şeyden önce, ibadetlerin şekil ve zamanının Allah tarafından tayin edildiği hususu, bütün semavî dinlerin kabul ettiği bir gerçektir. Hz. Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ'nın dini üzere gönderilen (bk. el-Hac 22/78; eş-Şûrâ 42/13) Hz. Muhammed'in sadece yahudilere has olmayan âşûrâ orucunu emretmesi tabii bir şeydir. Böyle bir tavsiyeden yahudileri taklit ettiği neticesini çıkarmak, semavî dinlerin aynı kaynağa bağlı olduğunu kabul etmemektir. Kaldı ki Resûl-i Ekrem, yahudileri taklit etmemek ve hurafelerinin İslâm bünyesine girmesine engel olmak için müminleri uyarmış ve sadece âşûrâ günü değil muharremin dokuz, on ve on birinci günlerinde oruç tutmalarını tavsiye etmiştir (Buhârî, "Savm", 69; Aynî, IX, 190). Âşûrâ orucunda, müslümanların yılın on iki ayı içinde değişen kamerî takvimi, yahudilerin ise kendilerine has şemsî-kamerî karışımı ve sadece eylül-ekim ayları içinde değişen bir takvimi kabul etmeleri, yahudiler kefâret orucu tutup bayram yaparken müslümanların geçmiş peygamberlerin sünnetine uyarak sadece oruç tutması gibi farklar, İslâm ve yahudi telakkilerini birbirinden ayıran hususlardır.

Âşûrâda oruç tutmanın fazileti konusunda sahih hadislerin bulunmasına

karşılık o gün yıkanmak, gözlere sürme çekmek, süslenmek, kına yakmak, bayramlaşmak, hububat karışımı aş (aşure) pişirmek, sadaka vermek, mescidleri ziyaret etmek, kurban kesmek gibi fiiller hakkında sahih bir rivayete rastlanmamıştır. Hadis olduğu öne sürülen metinlerin birçoğunun gerçekte hadis olmayıp Câhiliye âdetlerine ve yahudi geleneklerine dayanması kuvvetle muhtemeldir. Zira bu âdetleri Resûlullah'ın ve ashabının yaptığına dair herhangi bir kayıt yoktur. Meselâ, "Âşûrâ günü sürme çeken helâk olmaz", "Âşûrâ günü gusleden o yıl hasta olmaz" tarzındaki rivayetler son devir kitaplarında yer almış ve İbn Teymiyye'nin ifadesine göre bu gibi hususlar Ehl-i beyt'e buğzeden Nâsibîler tarafından uydurulmuştur (Mecmûʿu Fetâvâ, II, 302).

Âşûrâ'nın İslâm tarihinde siyasî bir yönü de vardır. Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem 61'de (1 Ekim 680) Kerbelâ'da şehid edilmesinden sonra Şîa için bu tarih önem kazanmış ve Hz. Hüseyin'in intikamını alma ahdinin tazelendiği bir matem günü olmuştur. Şiîler'in her yıl dövünerek, kendilerine işkence yaparak tutmaya başladıkları bu matem orucu Şiî-Fâtımî devletinin himayesinde devlet merasimleriyle icra edilmiş, daha sonra bu merasimler İran'da gelenek halini almıştır (bk. TÂZİYE). Esasen dinin yasakladığı bu nevi bir matem, Şiî inancın canlı tutulmasında ve mezhep bütünlüğünün sağlanmasında önemli rol oynamıştır. Âşûrâyı Şîa'nın yas günü ilân etmesine karşılık Emevîler Kerbelâ faciasını unutturmak için bir vesile sayarak o günü âdeta bir bayram kabul etmişlerdi. Hatta Fâtımî Devleti'nin yıkılmasından sonra şenlikler düzenlenmiş, tatlı yiyecekler pişirilmiş ve bu konudaki bidʻatların haklı gösterilmesi maksadıyla çeşitli hadisler uydurulmuştur.

Müslüman Türkler'in dinî halk geleneğinde önemli bir yer tutan âşûrâ, aynı zamanda, muharremin onuncu günü başlamak üzere daha sonraki günlerde de özel merasimlerle pişirilip dağıtılan tatlıya (aşure) ad olmuştur. Çok eskiden beri devam eden aşure aşı Osmanlılar döneminde sarayda da pişirilirdi. Helvacıların nezâretindeki aşçılar ve kiler ağaları tarafından hazırlanan aşure, muharremin onundan itibaren "aşure testisi" adı verilen özel kaplarla saray dairelerine ve halka birkaç gün süreyle dağıtılırdı. Anadolu'da zengin aileler ve esnaf teşkilâtları tarafından pişirilen aşure sebilciler, duagûlar ve halkın iştirak ettiği merasimlerle dağıtılır, bazı bölgelerde aşure dağıtımından sonra kurban kesilirdi. Günümüzde de âşûrâ

orucu tutmak ve aşure tatlısı pişirmek bütün canlılığıyla devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿâşûrâʾ" md.; el-Muvattaʾ, "Sıyâm", 11, 33; Müsned, II, 57, 143, 359-360; VI, 29-44, 244; Buhârî, "Savm", 69; Müslim, "Sıyâm", 20, 134; Tirmizî, "Savm", 50; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 417; Serahsî, el-Mebsût, III, 67; İbn Kudâme, el-Mugnî, III, 174; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 295, 302; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, II, 70; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, IX, 190, 191; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, Bulak 1315-18, II, 47; Diyarbekrî, Târîhu'l-hamîs, I, 360; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, III, 207-208; Pakalın, I, 101-102; E. Gugenheim, Le Judaisme dans la vie quatidienne, Paris 1970, s. 70; Muhammed eş-Şerkavî, "Fî Mevkibi ʿâşûrâʾ", Mecelletü'l-Ezher, XLIV/1, Kahire 1978, s. 25-29; W. Ende, "The Flagellations of Muharrem and the Shiʿite Ulamâ", Isl., sy. 55 (1978), s. 19-36; M. Smith, "ʿAşūre and, in particular, the ʿaşūre of Muharrem", JTS, VIII (1984), s. 229-231; İTA, "Âşûrâ", I, 605-613; Zuhur Ahmed Azhar - Murtaza Hüseyin Fâzıl, "ʿAşûrâʾ", UDMİ, XII, 672-676; A. J. Wensinck - Ph. Marçais, "ʿAshūrāʾ", EI² (Fr.), I, 726-727; M. Ayoub, "ʿAsaurāʾ", EIr., II, 874-876.

Yusuf Şevki Yavuz

ÂŞÛRİYYE

العاشوريّة

Desûkıyye tarikatının Sâlih Âşûr el-Mağribî’ye nisbet edilen bir kolu.

(bk. DESÛKIYYE).

AT

İslâm Öncesi.

Tarihten önceki devirlerden beri Asya ve Avrupa'nın çeşitli yerlerinde yabani halde yaşadıkları bilinen türlü cinsten atların ehlîleştirilerek insan hizmetine verilmesi tarihte büyük bir hamle sayılır. Zira ot yiyen hayvanlar arasında adale kuvveti en fazla, tabii zorluklara en dayanıklı, değişik iklimlere tahammül bakımından en güçlü ve sürekli hızda rakipsiz olan at, tarihî ve içtimaî hayatta olduğu gibi din, edebiyat ve sanat alanlarında da büyük gelişmelere imkân vermiştir. İlk defa at sayesinde farkedilen sürat kavramı, mesafelerin kısalması ve kazanılan zaman dolayısıyla insanlığa derin bir zihniyet değişikliği getirmiş, hususi bir maharet ve cesaret isteyen ata binme işi, at üstünde olana, yayalar üzerinde maddî-mânevî hâkimiyet kurma yolunu açmıştır. Ülke, nüfus miktarı, idare bakımlarından dar sınırlar içinde kapalı eski site devleti sınırlarını aşarak kıtalara yaygın, çok kavimli ve o nisbette hukukî toleransa sahip geniş imparatorluklar kurma şartlarını hazırlamış ve atın bilhassa savaş vasıtası olarak kullanılması dünya harp tarihinde, orduların makineleştirildiği II. Dünya Savaşı'na kadar "at çağı"nın başlangıcı olmuştur.

Eski çağların atı ehlîleştirmek ve ata binmek gibi, günümüz feza çalışmaları ayarında tutulan medenî hamlesinin ilk olarak hangi topluluk tarafından gerçekleştirildiği meselesi, çeşitli milletler arasında âdeta bir rekabet konusu hâline getirildiğinden, henüz kabul edilen kesin bir sonuca ulaşmamıştır. Nitekim atın önce Hint-Avrupalılar'ın gayretiyle ehlîleştirildiği ve dünyada ilk binicilerin onlar olduğu yolundaki iddialar, peşin hükümler mahsulü faraziyeler durumundadır. Atı ilk defa Fin-Ugorlar'ın (Urallı) ehlîleştirdiğine, hatta Türkçe'deki at ile ilgili bazı kelimelerin Fin-Ugorca'dan alındığına dair söylentiler de ciddiyetten uzak görüşlerdir. Çünkü milâttan önce IV. bin ortalarında adı geçen kavimlerin yaşadığı Ural dağları yöresindeki bozkırlar bölgesinde görünen topluluklar, oraya Asya'dan atları ile birlikte gelmişlerdir. Öte yandan at iskeletlerinin Orta Asya'dan önce Dinyepr kıyılarında Tripolie ve Poltavka'daki mezarlarda bulunduğu ve milâttan önce VIII. yüzyılda Orta Avrupa'da

demir gem kullanan bir “atlı kavim”in Kafkaslar yolu ile Mezopotamya kültürünün tesirinde atçılıkla ilgilendiği, yine milâttan on dört asır önce Ön Asya’da attan bahseden metinlerin ele geçmesi, meseleyi çözebilecek deliller sayılmamaktadır. Zira Güney Rusya’daki kalıntıların belki de bir yabani ata ait olabileceği ihtimali, Kafkaslar’da atı ilgilendiren eserlerin milâttan önce IX-VIII. yüzyıllardan kalması, Akkad metinlerinin ise Orta Asya’ya nisbetle geç tarihlerin izlerini taşıması, Türkler’ce temsil edilen tarihî-sosyolojik gerçekleri değiştirecek sağlamlıkta görülmemektedir. Vahşi bir hayvanı ehlîleştirmek için her şeyden önce insanları bu faaliyete zorlayacak belirli şartlara ihtiyaç vardır. Bu şartlara ise ne Avrupa, Hint, Mısır, İran ve İç Asya’da, ne Ural dağları çevresinde, ne Ön Asya ve Mezopotamya’da, ne Çin’de, ne de Baykal’ın kuzeyi ve doğusunda rastlanmaktadır. Buna karşılık bu şartlara sadece Yukarı Asya bozkırlarında tesadüf edilmektedir. Adları geçen kavimlerden bir kısmının köylü, bazılarının göçebe kültüre bağlanmaları, yaşadıkları bölgelerin tabii durumu gereğidir. Halbuki Türkler öz vatanları olan Asya bozkırlarının iklimine uygun bir tarzda hayatlarını sürdürmek zorunda idiler ki bu da binlerce baş hayvanın güdülmesi, mevsimden mevsime otlaklara zamanında sevkedilmesi, su başlarına süratle yetiştirilmesi zaruretini doğurmuş ve onları hızlı ve dayanıklı vasıtalar teminine itmiştir. İşte atın insana kazandırılması gibi fevkalâde bir medenî merhale bu sayede aşılmıştır. O andan itibaren de at Türk’ün ayrılmaz bir parçası haline gelmiş ve gücünden, süratinden, etinden, sütünden, kılından, derisinden faydalandığı, gerek et gerekse canlı halde bilhassa Çin’e çok değerli ihraç malı olarak satıp büyük iktisadî destek sağladığı, dolayısıyla hemen bütün varlığını borçlu olduğu bu hayvanı insan ruhlu, icabında konuşabilecek ölçüde zeki, savaşlarda binicisi kadar cengâver, Gök Tanrı’ya ve atalara sunulacak en makbul kurban, en muteber hediye saymıştır.

Eski Türkler’ce gökten indiği kabul edilerek âdeta kutsallaştırılmış olan at, çok kere törenle sahibinin yanına veya hususi mezarlara gömülmüş, bir nevi matem alâmeti olmak üzere veya binicisinin savaşta ölümü halinde kabrine konmak için kuyrukları kesilmiştir. Ayrıca at yarışları, at güreşleri, bozkırların ünlü ilkbahar ve güz bayramlarında tertiplenen atlı top oyunları, cirit ve diğer atlı sporlar, sık sık hakanların ve daha sonra Hârizm’de, İran’da, Anadolu’da, Mısır’da sultanların da katıldığı çevgân ve küre oyunları gibi halk tarafından çok sevilen eğlenceler tertiplenmiştir. Türk

halk destanı, masal ve menkıbelerinde mühim rol oynayan at, bir nevi askerî manevra taktiğinde yürütülen sürek avlarında bazan ava katılan binlerce kişinin vazgeçilmez vasıtası olmuş, bilhassa tarihte ilk defa Türk ordusunda kurulan (II. bin ortaları) hafif teçhizatlı süvari birlikleri eski Çin, İran, Makedonya, Roma, Bizans, Avrupa, Moğol askerî kuvvetlerine örnek teşkil etmiştir. Halbuki yerleşik veya göçebe diğer toplulukların hiçbirinde sosyal, askerî, ekonomik ve dinî bakımdan önemli bir yeri olmayan, yabancı milletlerin faal hayatlarında tamamıyla tesirsiz bir hayvan durumunda kalan at, ancak onların efsaneleriyle bazı iptidai geleneklerinde görünmüştür.

Bu tarihî olayları dikkate alan bazı kültür tarihçileri gerçeği ifadeden çekinmemişlerdir. Meselâ W. Koppers, atın ehlîleştirilmesini “atlı-çoban” kültürün sahibi olan ilk Türkler’e atfetmek gerektiğini ve insanlık tarihinde elde edilen bu başarının diğer kavimlerin gelişmesinde de çok önemli sonuçlar doğurduğunu, büyük devlet olabilmek için gerekli şartların bu sayede belirdiğini ifade etmektedir. Öte yandan F. Flor da atın Türkler’in ataları tarafından insanlık hizmetine sokulduğunu belirtmiş, tanınmış Viyanalı din ve kültür tarihçilerinden W. Schmidt ise Orta Asya’da oturan ve çok eski bir zamanda avcılık hayatından hayvanları ehlîleştirmeye geçen ve ata ilk binen kavmin Türkler olduğunu kabul etmiştir. Yine Türkler’in anayurt bölgesi olan Asya bozkırlarını, yeryüzünde mevcut on iki kültür merkezinden biri kabul eden etnolog-tarihçi O. Menghin, bozkırlı halkın biri kemik kültürü, diğeri besicilik olmak üzere iki safhayı aştıktan sonra üçüncü merhalede at yetiştirme kültürü ile en yüksek seviyeye ulaştığını söylemiş, aynı zamanda muharip kimseler olduğunu keşfederek “savaşçı-çoban” dediği bu halkın dünyaya medeniyet yayan ocaklardan birinin sahibi bulunduğunu, bundan dolayı da dünya tarihinde çok önemli bir yer tuttuğunu ifade etmiştir.

Bu etnolojik tarihî tesbitler, daha sonraki yıllarda Asya’daki ilmî kazılarda elde edilen arkeolojik ve antropolojik malzeme üzerindeki incelemelerle de desteklenmiştir. Baykal gölünün batısında Minusinsk’te Afanasyevo mevkiindeki mezarlarda ilk defa at kalıntılarına rastlanmış (m.ö. 2500-1700 arası), aynı bölgede Andronovo adlı kültür merkezinde (m.ö. 1700-1200) bol miktarda at iskeleti görülmüştür ki atlı defin âdetinin Batı’ya İskit sahasına buradan yayıldığı söylenmektedir. Andronovo kültürünü meydana

getiren atlı kavim ise Sarı Moğol'dan ve dolikosefal Akdeniz tipi insandan tamamen farklı olup brakisefal ve beyaz renkli savaşçı bir topluluk idi. Yapılan tavsiflerden de açıkça tesbit edilmektedir ki O. Menghin'in "savaşçı-çoban"lar dediği bu halk, bozkır kültürünün sahibi ve yayıcısı olan proto-Türkler'den başkası değildi.

Bu açıklamalardan, atın medeniyet hizmetine verilmesi başarısının Türkler'e ait olduğu anlaşılmaktadır. Buna başka bir delil de Türkler tarafından ilk terbiye edilen at cinsinin, İndo-Germenciler'ce ehlî atın aslı olduğu ileri sürülen ve kalıntılarına Cungarya'da tesadüf edilen "Mequus Prjewalski"den başka oluşudur. Kısa, kalın bacaklı, büyük ve öne doğru eğik kafalı, hantal gövdeli, dolayısıyla savaş yönünden elverişsiz vasıflar taşıyan ve daha ziyade yük hayvanı olan bu İç Asya tipine karşılık bozkır cinsi at uzun ince bacaklı, küçük dik başlı, sert tırnaklı binek atıdır ki savaşlarda serî manevralar için ideal bir beden yapısına sahiptir. Bu sebeple Çinliler, Türk usulünü örnek alarak ıslaha giriştikleri ordularında süvari birlikleri kurarken, Hun atlarının en iyi yetiştirildiği bölge olan Batı Asya'dan "kan terleyen" sıfatı ile tanıtıp "Gök Tanrı atı" (T'ien-ma) diye andıkları bozkır atlarını temin etmek için büyük gayretler sarfetmişlerdir.

Attan faydalanabilmek için ihtiyaç duyulan âletlerden biri, binmeyi kolaylaştıran üzengi, öteki de atı istenilen istikamete sevketmeyi sağlayan gemdir. Bu iki âletin keşfi ata hâkim olmayı mümkün kılmıştır. Milâttan önceki tarihlerden beri kullanılması gerektiği kabul edilen ve Avrupa'da Avar Hakanlığı ile yaygınlaştığı bilinen üzenginin kelime olarak Türkçe menşeli olduğu şüphesizdir. Yalnız Osmanlıca'da görülen ve yabancı bir dilden alındığı söylenen gem kelimesi yerine eski Türkçe'de yular, dizgin, kantarma, yükün, tin gibi birçok deyim kullanılmıştır. Bunlardan son ikisi metinlerde nâdiren geçmekle beraber dizgin ve yular kelimelerinin çok yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Kantarma kelimesi ise kantar şeklinde Macarca'ya da geçmiştir.

Türkler atı cinsine, cinsiyetine, yaşına, rengine göre çok değişik ve bol sayıda deyimlerle anmışlardır. Bu şaşırtıcı kelime zenginliği arasında en yaygın olanlar at, aygır, kulan, kısrak ve yunddur. Bu şekilde yalnız Asya Hunları'nda üç, Göktürk çağında on bir cins at sayılmıştır ki Çinceleştirilmiş adların Türkçe asılları bilinmemektedir. Orhun

Kitâbeleri'nden beri bugünkü söylenişi ile geçen ve bütün Türk lehçelerinde mevcut olan at kelimesi, bazı Moğolistler tarafından, zaman ve mâna itibariyle farklı ve çoğu faraziyeye dayanan Moğolca sözlerden türetilmek istenmiştir. Bu yakıştırmalar elbette türlü itirazlara yol açmış ve at kelimesinin, aslı Ana Türkçe'de bulunması gerekli bir aqta (aqt at) köküne bağlanabileceği (aynı kökten Moğolca'ya: agta) düşünülmüştür. Fakat at deyimini ihtiva eden ilk belgenin milâttan önce Çin yıllığı Shich'i'de mevcut olduğu da söylenebilir. Asya Hunları tarafından terbiye edilen yabani atlardan biri "K'uai-t'i" diye anılmakta ve Çince olmayan bu adın mânası "büyük bir güç ile sıçramaya istekli" olarak açıklanmaktadır. Buna göre Çince kaynakta zikredilen isimde at sözünün ilk şekli belirmekle beraber, belki de kelimenin ilk hecesi olan "ku", Türkçe'de "sarışın, kumral" mânalarına gelen deyimdir ki bu takdirde bahis konusu adın Türkçe anlamı "kula veya doru at" olabilecektir. XI. yüzyılda ünlü Türk dilci ve etnografyacısı Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü Lugati't-Türk'te at ile ilgili olarak tesbit ettiği 180 civarındaki isim, atasözü, tabir vb. yanında, ayrıca, "Kuş kanatın, er atın" (kuş kanadıyla, er atıyla) diyerek belirttiği (I, 34-35), Türk ile atın birbirini tamamlayan iki unsur sayıldığı hususu, IX. asrın meşhur İslâm müellifi Câhiz tarafından da ifade edilmiştir: "Türk'ün silâhı, hayvanı, koşum takımları ile ilgili herşeyi yanında bulunur... Öyle at sürer ki onun dışındakiler geride kalır ve Türk hızla koşan at üzerinde dört yana ok atar... Türk atını kendisi terbiye eder, yetiştirir, adını söyleyince atı onu takip eder... Türk'ün ömrünün fazlası atı üzerinde geçer... Türk hem çoban, hem seyis, hem cambaz, hem baytar, hem süvaridir... Hülâsa bir Türk başlı başına bir millettir...".

BİBLİYOGRAFYA

Orhun Âbideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1970, bk. İndeks; Câhiz, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1970, s. 66-68; Dîvânü Lugāti't-Türk, I, 34, 48 vd., 472; II, 199; III, 217, 423; Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, Ankara 1977, III, 423,

tür. yer.; O. Menghin, Die weltgeschictliche Rolle der Ural-Altais chen Völker, Budapest 1929, s. 55-229; Gy. Nemeth, A Honfoglao Magyarsag Kialakulasa, Budapest 1930, s. 37, 141-144; A. Berthelot, L'Asie ancienne centrale et sud-orientale d'après Ptolemee, Paris 1930, s. 16, 22; F. Flor, Haustiere und Hirten Kultur, Viyana 1930; L. Rasonyi, Baszaraba, Budapest 1933, s. 171; a.mlf., Tarihte Türklük, Ankara 1971, s. 3-6; a.mlf., "At ve Arabanın Tarih ve Sosyolojik Ehemmiyeti", II. Türk Tarih Kongresi Zabıtları (1937), İstanbul 1943, s. 858; W. Schmidt, Rassen und Völker, II, 1946; R. Grousset, L'Empire des Steppes, Paris 1952, s. 22; Bahaeddin Ögel, İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1962, s. 3-8, 60-66, 68, 128, 196, 389; Nejat Diyarbekirli, Hun Sanatı, İstanbul 1972, s. 28, 29, 38-41 vd.; İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1982, s. 207-213, 269-275, 284-301; W. Eberhard, "Çin Kaynaklarına Göre Orta Asya'da At Cinsleri", Ülkü Dergisi, sy. 92, İstanbul 1940, s. 161; W. Koppers, "Cihan Tarihinin Işığında İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik", TTK Belleten, sy. 20 (1941), s. 471; DTCFD, V/3 (1947), s. 346 vd.; J. Deer, "İstep Kültürü", a.e., XII/1-2 (1958), s. 161; N. Egami, "The K'uai-t'i, the T'ao-yü and the T'an-hsi, the Strange domestic animals of the Hsiung-nu", Toyo-Bunko, sy. 15, Tokyo 1951, s. 94 vd., 98, 101; A. Caferoğlu, "Türk Onomastiğinde At Kültü", TM, X (1953), s. 201-211; Ş. Elçin, "Türklerde Atın Armağan Olması", TKA, I (1964); A. İnan, "Altay Dağlarında Bulunan Eski Türk Mezarları", Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1968; J. Ruska, "Feres", İA, IV, 555; F. Viré, "Faras", EI[2] (İng.), II, 784-787; a.mlf., "Khayl", EI[2] (İng.), IV, 1143-1146.

İbrahim Kafesoğlu

İslâmî Devir.

Medeniyet tarihinde önemli bir yeri olan atın İslâm dünyasında da bu mevkiini devam ettirdiği görülmektedir. İslâmiyet'in İspanya'dan Hindistan'a kadar yayılmasında, Anadolu'nun fethinde, Büyük Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kurulmasında atlı birliklerin büyük rolü olmuştur.

İslâm'ın ilk devirlerinde Arabistan'da attan çok az ölçüde faydalanılmıştır. "Kitâbü'l-hayl" türü eserlerden öğrenildiğine göre Araplar arasında ata sahip olmak bir üstünlük ve zenginlik alâmeti idi. Bu bakımdan Necid bölgesinde at cinsleri ıslah edilmekte ve ticareti yapılmaktaydı. Atların ıslah edildiği en eski ve en meşhur yer Hima Der'iyye denilen yerdi. İslâmiyet'te ata verilen önem Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan atla ilgili âyetlerden de anlaşılmaktadır. Meselâ Âdiyât sûresinin 1-6. âyetlerinde, "Andolsun o harıl harıl koşan atlara, o -tırnaklarıyla- çakarak ateş çıkaranlara, sabahleyin baskın yapanlara, tozu dumana katanlara, bununla bir topluluğun tâ ortasına girenlere ki, muhakkak insan rabbine karşı çok nankördür" buyurulmakta, aynı şekilde Enfâl sûresinin 60. âyetinde de, "Siz de onlara (düşmanlara) karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve -cihad için-bağlanıp beslenen atlar hazırlayın ki bununla Allah'ın düşmanını ve sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmeyip de Allah'ın bildiği diğerlerini korkutasınız" denilmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber İslâm'ın yayılıp yerleşmesinde atın önemini takdir ederek bu husustaki çalışmaları teşvik etmiştir. Nitekim, "Kıyamete kadar atların alnında hayır vardır" (Buhârî, "Menâkıb", 28); "Allah yolunda samimi niyetle cihad için bir at yetiştirene bir şehid sevabı verilir" (İbnü'l-Kelbî, s. 10); "Bereket atların alınlarındadır" (Nesâî, "Hayl", 6) sözleriyle at yetiştirmenin ne kadar önemli olduğunu belirtmiştir. Buna bağlı olarak kendisi de birçok ata sahip olmuştur ki rivayete göre bunların sayısı on dokuzdur. Bununla beraber ilk devir savaşlarında, çeşitli kaynaklarda mübalağalı rakamlar verilmesine rağmen atlı asker sayısının fazla olmadığı görülmektedir. Meselâ kaynaklarda Bedir Savaşı'nda atlı müslümanlardan bahsedilmemekte, buna karşılık Mekkeliler'in 100 atının bulunduğu bildirilmektedir. Ancak daha sonraki dönemde İslâm mücahidleri attan büyük ölçüde faydalandılar ve fetihleri bu sayede gerçekleştirdiler. Bu devirde bir yaya askere 1000 dirhem atıyye* verilirken süvariye bunun iki katının ödenmesi, atlı askere verilen önemi göstermektedir. İslâm prensiplerine intibak ettikten sonra atlı bedevîlerin fetihlerde önemli rolleri olduğu görülmektedir. İslâm atlı kuvvetleri içinde keşif ve baskın yapan, bağımsız hareket ederek düşman topraklarına akınlar düzenleyen, fethedilen yerin asayişini sağlayan, huzursuzlukları ortadan kaldıran atlı birlikler teşkil edilmişti. Bu silâhlı birlikler ketibe, talîa, seriyye, cerîde, râbıta ve mücerrede gibi adlarla anılmaktaydı. Dört halife döneminde, özellikle Hz. Ömer devrinde İslâm süvari birliklerinin geliştirilmesi hususunda çalışmalar yapıldı. Büyük merkezlerde bulunan

kışlaların her birinde 4000 at kapasiteli ahırlar inşa edildi. Sağrılarına, “Allah yoluna vakfedilmiştir” damgası basılan atların sayısının 40.000 civarında olduğu nakledilmektedir. Özellikle Medine yakınında bulunan Rebeze ve Nakī‘ gibi büyük meralar atlar için ayrıldı. Otlakların teftişi ve at yetiştirme çalışmalarını yürütmek üzere, bu konuda bilgi sahibi olan Selmân b. Rebîa el-Bâhilî Hz. Ömer tarafından görevlendirildi. Emevî halifeleri de bu teşebbüsü hızlandırarak devam ettirdiler. Hicaz’da, daha sonra Suriye ve Irak’ta at ıslah sahaları açıldı. Burada Türkmen atlarıyla da kaynaşma sağlanarak “Arap atı” adı verilen cins atlar yetiştirildi. Kuzey Afrika’nın fethinde at birinci planda rol oynadı. Ata verilen önem Abbâsîler zamanında da devam etti. Abbâsîler İran ve Orta Asya’nın zengin at kaynaklarına sahip oldular. Bu sebeple Hicaz ve Necid’deki ıslah bölgeleri önemini kaybetti. Abbâsîler ve onlardan ayrılan devletler kendi askerî birlikleri içinde Türkler’den teşkil edilmiş süvari kuvvetleri meydana getirdiler. Bu dönemde atın önemi, çeşitleri, kültür tarihinde ve edebiyattaki yeri, eğitimi ve ıslahı hususunda çeşitli eserler kaleme alındı. Bunların en önemlilerinden biri, Halife Mütevekkil’in mîrâhuru İbn Ahî Hizâm el-Huttelî’nin Kitâbü’l-Hayl ve’l-fürûsiyye ve’l-baytara (Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 257; Ayasofya, nr. 2899/1; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3174/1) ve Kitâbü’l-Fürûsiyye (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2899/2; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3174/2) adlı eserleridir. Atın özellikle ilk dönemlerde ithaline izin verilirken ihracı kesinlikle yasaklanmıştır. Bununla beraber XIX. yüzyılın sonlarında İngilizler tarafından Bağdat’tan Hindistan’a önemli ölçüde at nakledildiği görülmektedir. Fakat daha sonra, at cinsinin istifade edilemeyecek ölçüde bozulması karşısında yeniden ihraç yasağı koymak mecburiyeti hasıl olmuştur. Bugün Arap dünyasında atın Necid, Yemen, Hicaz, Suriye, Uman ve Maskat, Mısır, Kuzey Afrika ve Cezayir cinsleri bulunmaktadır.

Orta Asya’dan Anadolu’ya gelen Türkler’in yetiştirdikleri atlar ise Selçuklu kaynaklarında belirtildiği üzere “Türkmen atı” adıyla tanınan Türkistan neslinden idi. Türkmen atının en belirgin özelliği orta ve hatta küçük boyda, başı biçimli ve küçük, kulakları kısa, yeleleri sık ve uzun, göğüs sağrılarının güçlü olmasıdır. Bu vasıflara sahip Türk atı hızlı ve dayanıklıdır. Türkler atlarından bir kısmını damızlık olarak ayırdıktan sonra geri kalanını iğdiş ederlerdi. Bundan maksat, atın daha güçlü olmasının yanı sıra Avrupa’ya ve başka ülkelere ihraç edilen atların neslinin korunması ve onların eline

geçmemesi idi. Bu şekilde XIII. yüzyılda Selçuklular döneminde "Yabanlu pazarı" olarak bilinen pazarda yabancılara yapılan at ihracından büyük gelir temin edilmekteydi. At ihracına karşılık Selçuklu sultanlarının da ata karşı büyük ilgi duydukları şüphesizdir. Nitekim Simon de Saint-Quentin, Selçuklu sultanının haralarında 10.000 at beslendiğini belirterek sultana sunulan hediyelerin başında en iyi cinsten atların geldiğini kaydetmektedir.

En eski dönemlerden itibaren Türkler'ce ata verilen değer Selçuklular tarafından da sürdürülmüştür. Selçuklu sultanları saraylarından çıktıklarında mutlaka ata binerlerdi. At dışında bir vasıtaya binmek küçüklük sayılırdı. Atın rengi ise özel olarak seçilir, daha çok beyaz renk tercih edilirdi. Aynı hususlar Osmanlılar tarafından da benimsenmiştir. Meselâ Alparslan'ınki gibi Fâtih'in atı da beyazdı.

Kaynaklarda, Memlükler'de de ordunun büyük kısmının atlı askerlerden meydana geldiği ifade edilmektedir. Meselâ Sultan Berkuk devrinde sadece Gazze'den Diyarbekir'e kadar olan saha içinde yerleşmiş bulunan Bozok, Dulkadırlı, İnaloğlu, Ramazanoğlu, Avşar, Döğer, Harbendelü, Ağaçeri, Varsak, Kınık, Bekirli, Bayındır, Bayat gibi Türkmen boy ve ulusları 180.000 atlı çıkarmaktaydılar. Kalkaşendî'nin belirttiğine göre Memlük ordusunda bulunan Benî Kilâb adlı Arap kabilesi Memlük ordusunda iğdiş edilmiş atlara binmekteydiler.

At yetiştirme geleneği Anadolu beyliklerinde, özellikle Germiyanoğulları'nda ve daha sonra Osmanlılar'da da devam etmiştir. XVI. yüzyılda Halep Türkmenleri içinde yer alan Yıva aşiretinden, muhtemelen at yetiştirmeleri dolayısıyla "Hayl-Yıva" adıyla tanınan bir grup bulunmaktaydı. Yine Beydili'ye bağlı bir cemaat, At Güden Bey adlı boy beyi idaresinde beylerinin ismiyle anılmaktaydı. Ayrıca Osmanlı kaynaklarında Atçeken (Esbkeşan) ulusu olarak adlandırılan grup, vergilerini yetiştirdikleri attan verme gibi bir nizama tâbi idiler. İbn Fazlullah elÖmerî "Rûmiyyât" olarak adlandırdığı Anadolu atlarının çok değerli olduğunu bildirmekte ve bunların çok uzun süre koşabildiğini belirtmektedir. Genellikle Konya-Eskişehir-Ankara-Aksaray arasında yaşayan Türkmenler at yetiştirmekle meşhurdular. 1432-1433 yıllarında Osmanlı ülkesine gelen Bertrandon de la Broquière de Türk atlarının çok iyi olduğunu ve uzun müddet koşabildiğini ifade etmektedir. Avusturya elçisi

Busbecq ise Türkler'in atların eğitimine çok önem verdiklerini, bu sebeple atların sahiplerine çok alıştıklarını söyledikten sonra, fazla beslenmeyen bu atların ince yapılı olduğunu, bu yüzden uzun müddet koşabildiklerini ve dayanıklı olduklarını belirtir. XVIII. yüzyılda İstanbul'da bulunan d'Ohsson da Türk atlarını överken en küçük rütbede bir subayın veya biraz hali vakti yerinde olan vatandaşın bile bir iki atı olduğunu kaydederek at koşumlarının güzelliğinden ve zenginliğinden de uzun uzun bahseder. Yabancı seyyahlar tarafından bu şekilde övgüyle anlatılan Türk atları sahiplerince pek sevilmekte ve itinalı bir şekilde eğitilmekte idi. Bundan dolayı savaşta atın sevk ve idaresi kolaylaşmış, at sürücüsü ile bütünleşmiştir.

Türk devletlerinde askerî birlikler genellikle atlı askerlerden teşkil edilmiştir. Osmanlılar'ın ilk askerî teşkilâtının kurulması sırasında yayaların yanı sıra "müsellem" adı altında süvari birlikleri de meydana getirilmiştir. Savaşta oynadığı rol dolayısıyla Osmanlılar da atın başka devletlerin eline geçmemesi için çeşitli tedbirler almıştır. Öte yandan Fâtih Kanunnâmesi'ne, at hırsızlığı yapanların ellerinin kesilmesi veya 200 akçe ceza alınması hükmü konmuştur (Barkan, s. 389). Ayrıca Kanûnî döneminde ithaline izin verilen atın ihracı yasaklanmıştı (BA, MD, nr. 3, s. 71/173, 236/674). Zira Osmanlı ordusunun temelini teşkil eden timarlı sipahiler, akıncılar ve kapıkulu süvarileri doğrudan doğruya at üzerine kurulmuş askerî birliklerdi. XVI. yüzyılda bu atlı askerî sınıfın savaş sırasındaki mevcudu 100.000 dolaylarına varmaktaydı. Meselâ Kanûnî'nin 1532 Alman Seferi'nde orduda yaklaşık 120-140.000 arasında süvari kuvveti olduğu kaydedilmektedir. 1683 Viyana Seferi'nde ise Yeni-il, Halep Dânişmendlü, İfrâz-ı Zülkadriyye, Mamalu ve Adana eyaletindeki Türkmen aşiretlerinin savaşa atlı olarak katıldıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca Osmanlı ordusunda at üzerinden tüfek atmakta mahir kimselerden meydana gelen bir bölük bulunmaktaydı (Barkan, s. 356). XVII. yüzyılda bu birliğin mevcudu 1088 idi. Son olarak 1891'de II. Abdülhamid tarafından aşiret kuvvetlerinden Hamidiye Hafif Süvari Alayları teşkil edildi.

At özellikle Osmanlılar'da haberleşmede ve taşımacılıkta ana vasıta olmuştur. Bununla birlikte savaşlarda ve haberleşmedeki değeri dolayısıyla nakliye işlerinde yaygın şekilde kullanılmamıştır. Bunun yerine düz sahalarda devenin, dağlık bölgelerde ise merkep ve katırın kullanıldığı

görülür. Osmanlı haberleşme teşkilâtında atın büyük önem taşıdığı belgelerden anlaşılmaktadır. Meselâ 1726 yılında Anadolu'nun anayollarından Halep'e kadar olan sağ kol güzergâhı üzerindeki menzillerde 370, Bağdat'a kadar olan orta kolda yer alan menzillerde 671, Kars ve Bayezid'e kadar uzanan sol kolundaki menzillerde de 264 beygir bulunuyordu. Aynı şekilde Rumeli'de de Azak'a kadar olan sağ kolda 166, Belgrad'a kadar orta kolda 155 ve Atina'ya kadar olan sol kol üzerindeki menzillerde de 132 at beslenmekteydi. Bu sayılara tâlî yollardaki menzil atları dahil edilmemiştir. Menzillerde, devletin resmî memurları ve haberleşmeyi yürüten ulakların kullanması için beslenen atlar dolayısıyla devlet büyük masraflar yapmıştır. Genel olarak her beygirin yıllık masrafı 147.5 kuruş dolayında idi. Nitekim II. Mahmud devrine ait bir belgedeki kayda göre, yıllık harcanan paranın üçte birinin menzillere sarfedildiği belirtilmektedir. Öte yandan atların Rumeli'den Anadolu'ya, Anadolu'dan Rumeli'ye geçişini sağlamak için İstanbul ve Çanakkale boğazlarında at gemileri işletilmiş, meselâ XVI. yüzyıl da taşınan her ata karşılık 5 akçe vergi alınmıştır (Barkan, s. 339). Aynı şekilde Kanûnî döneminde Kırım'da Kerç Boğazı'nda (BA, TD, nr. 370, s. 477) Silistre beyine gönderilen bir hükümden de Tuna'da at gemileri işletildiği anlaşılmaktadır (BA, MD, nr. 3, s. 415/1340). Yine Gebze'de Dil İskelesi de denilen Gemiciler köyü yakınlarında At İskelesi adı verilen bu türden bir yer bulunmaktaydı.

Osmanlılar'da at neslinin korunması ve daha iyi cins at üretmek düşüncesi, çiftlikler (hara) kurulmasına yol açmıştır. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde Karacabey, İnönü, Konya, Çukurova, Eskişehir, Akköprü gibi yerlerde haralar kurulmuştur. Ancak sonraki yıllarda at yetiştiriciliğine gereken önemin verilmemesi yüzünden 1857'den sonra at ihtiyacı ithal yoluyla giderilmeye çalışılmıştır. Öte yandan Osmanlı sarayı içinde de atların bakımını üstlenen ve at yetiştiren müesseseler teşkil edilmiştir. Istabl-ı Âmire veya Has Ahur adını taşıyan bu dairenin başında mîrâhur (imrahor) denilen bir memur bulunuyordu. Bu daire saray hayvanlarına bakar ve bunların eğitimiyle meşgul olurdu. Çeşitli hizmetlilerin bulunduğu bu daire ayrıca hayvan yetiştirmekle de görevliydi. Osmanlı hükümdarları saraydan çıktıklarında gidecekleri yere mutlaka atla giderlerdi. Şeyhülislâm ve vezîriâzam ise arabaya binerdi. Müslüman olmayanların ata binmeleri izne bağlı idi (Cevdet, X, 185-186). Sarayda Has Ahur'da padişaha ait, ayrı ırklarda en iyilerinden 200 kadar at bulunmaktaydı. Hepsi birer iyi binici

olan Osmanlı hükümdarlarının bundan başka Edirne, Bursa, Selânik gibi şehirlerde, Mora, Tesalya ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde ihtiyat atları vardı. Buralardaki atların sayısı 5000-6000'e ulaşmaktaydı. Ata bu derece değer veren padişahlar biniciliğe de çok önem vermiş, usta binicileri teşvik etmiş ve övmüştür. Fâtih İstanbul'u fethettikten sonra Bizans'tan kalma eski hipodromu tamir ettirerek burasını at yarışları ve cirit oyunları için bir spor alanı haline getirmiştir. Bu sebeple de bu meydan daha sonra At Meydanı (Sultanahmet Meydanı) olarak şöhret bulmuştur. Osmanlılar'ın ata verdikleri önem ve ona bağlılıkları padişahların cenaze merasimlerine de yansımıştır. Meselâ eski bir Türk geleneği olan atın kuyruğunun kesilmesi, eyerinin ters konulması ve gözlerine tuz serpilerek ağlıyormuş hissinin verilmesi âdeti Fâtih'in, oğlu Mustafa Çelebi'nin ve II. Bayezid'in cenaze merasimlerinde de görülmektedir. Aynı şekilde IV. Murad'ın cenaze merasiminde, savaşlarda bindiği üç atı da tersine eyerli olarak tabutunun önünde götürülmüştür.

Padişahların atları "at oğlanı" adı verilen seyisler tarafından timar edilir ve bakılırdı. Taycılar ise Has Ahur için at yetiştirirler, yund denilen kısrakların bakımını yürütürlerdi. Bu işlere bakanlar tekâlîf*-i örfiyyeden muaf tutulurdu. Has Ahur'daki atların çeşitli sebeplerle telef olması halinde aşiretlerden at satın alınması cihetine gidilirdi. Meselâ 1725'te saray atlarının hastalıktan telef olması üzerine, Rakka aşiretleriyle Reyhanlı ve Haremeyn Türkmenleri'nden (Pehlivanlı grubu) at satın alınması için ilgili bölge valiliklerine emirler gönderilmiştir.

Türkler arasında İslâmiyet'ten önce var olan atla ilgili inançlar ve onların efsanevî durumları İslâmî dönemde de devam etmiş, özellikle aşiretler arasında at âdeta kutsal bir varlık olarak telakki edilmiştir. Bu durum bilhassa tanınmış kişiler arasında, sevdikleri ata mezar yaptırmak şeklinde kendini göstermiştir. Bu şekilde Anadolu'da birçok at mezarı olduğu gibi İstanbul'da da at mezarları bulunmaktadır. Bunlardan Fâtih'in atına ait Eyüp'te Piyerloti Kahvesi'nin bahçesindeki mezar, Karacaahmet Mezarlığı'nda Ebü'd-Derdâ'nın atının mezarı, Üsküdar'da Kavak Sarayı (Şerefâbâd Kasrı) bahçesinde yer alan II. Osman'ın çok sevdiği "sisli kırat"ına ait mezarlar sayılabilir. Bu mezarlar halk arasında kutsal sayılarak ziyaret edilir hale gelmiştir. Nitekim II. Osman'ın atına ait mezar "at evliyası" adıyla meşhur olmuş ve buraya bazı sancılı atlar getirilmiştir. Son

olarak ise Bursa Karacabey Çiftliği'nde Baba Sa'd ve Baba Kulu adlı aygırların mezarları yapılmıştır.

At Türk atasözleri ve deyimlerine de girmiş, şiirlere konu olmuştur. Bu tarzda söylenmiş atasözlerinin sayısı elliye ulaşmaktadır. Öte yandan atların faziletlerini, atların en iyisi ve güzelini, atların bakımı ve haklarını, ata binme ve bakmanın âdâbını, nihayet atın faydalarını konu alan eserler de kaleme alınmıştır. Meselâ bunlardan Kadızâde Şeyh Mehmed Efendi'nin Kitâb-ı Makbûl der Hâl-i Huyûl (Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 420; Bağdatlı Vehbi, vr. 1506; Hüsrev Paşa, nr. 816/3, vr. 52b-82b) adlı kitabı II. Osman'a sunulmuş bu türden bir eserdir.

Atın sevk ve idaresinde en önemli unsurlardan biri binit takımıdır. Türkler'de genellikle eyer, üzengi, gem, yular ve kamçıdan meydana gelen binit takımına terki heybesi, yem torbası ve nal da ilâve edilebilir. XV. yüzyıl seyyahlarından Bertrandon de la Broquière Türk gemleri ve eyerlerinden bahsetmekte, eyerlerin biri önde, diğeri arkada kemer şeklinde iki kaşı bulunduğunu ve çok süslü olduğunu bildirmektedir. Üzengilerin ise geniş tabanlı ve kısa kayışlı olduğunu, bu özelliği dolayısıyla oturanların sanki bir kürsüde imiş gibi durduğunu, bunun da mızrak darbesi alma ihtimalini azalttığını kaydetmektedir. Busbecq ise Türk atlarına vurulan nalın Avrupa'dakilerin aksine ortasının kapalı olduğunu ve bunun hayvanların ayaklarını daha iyi koruduğunu anlatmaktadır.

Atların al (kızılkahve), doru (gövde kahverengi, yele ve kuyruk kara), kula (gövde koyu sarı, yele ve kuyruk kara), kır (koyu kıllarla karışık ak), beyaz ve yağız (kara) renkleri (don) vardır. Yürüyüşleri ise âdeta (hafif yürüyüş), rahvan (düz ve çabuk), tırıs (süratli yürüyüş) ve dört nal (sıçrama şeklinde yürüyüş, koşma) şeklinde adlandırılır. Atın yavrusuna tay (yeni doğmuş), yavruya kulun, damızlık erkek ata aygır, dişisine kısrak denir. Yük hayvanı olarak kullanılana ise beygir (bazı yerlerde dişisine gölük) adı verilir.

Cumhuriyet döneminde at daha çok binek hayvanı olarak kullanılmıştır. Son zamanlarda ise spor için at yarışları yapılmakta ve eski bir Türk oyunu olan cirit ve çevgân oynanmaktadır. Bu bakımdan at yetiştirilmesi için özel at çiftlikleri (hara) kurulmuştur. Bunların en önemlileri Karacabey, Çifteler, Konya, Çukurova, Altındere ve Sultansuyu haralarıdır. Bu haralar 1980'den

sonra tarım işletmesi şekline sokulmuştur. Bununla beraber at ihtiyacının karşılanması için çeşitli merkezlerde at aygır depoları tesis edilmiştir. Bugün Türkiye'de yerli tipin yanı sıra (küçük ve tıknaz tip) Çukurova tipi (özellikle Osmaniye ve Kozan dolaylarında), Uzunyayla tipi, Malakan tipi, Hınıs ve Canik tipleri bulunmaktadır. Fakat at sayısında 1950 ve 1960'lı yıllara göre büyük bir düşüş göze çarpmaktadır. Buna karşılık halen Türkiye'de birçok köy, at kültürünün bir sonucu olarak Alayunt, Atalan, Atalanı, Atburgazı, Atça, Atçalı, Atçılar, Atgeçmez, Atkafası, Atkaracalar, Atkıran, Atlığ, Atlıhisar, Atürküden, Kırkısrak, Taycılar vb. gibi atla ilgili çeşitli isimler taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Menâkıb", 28; Nesâî, "Hayl", 6; BA, MD, nr. 3, s. 71/173, 236/674, 237/677, 415/ 1340; BA, TD, nr. 370, s. 477, 543; TSMA, nr. E 8578; Kitabı-Riyazati-Hayil (trc. nşr. Nureddin Rüştü Büngül), Konya 1944; İbnü'l-Kelbî, Ensâbü'l-hayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Kahire 1946, s. 10; İbn Sa'd, et-Tabakat, III, 305-306; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebsâr (nşr. Fr. Taeschner), Leipzig 1929, s. 23, 40; Naîma, Târih, III, 453; Busbecq, Türkiye Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1938, s. 135-138, 197; Barkan, Kanunlar, I, 339, 356, 389; d'Ohsson, XVIII. Yüzyıl Türkiyesi'nde Örf ve Adetler (trc. Z. Yüksel), İstanbul, ts., s. 119; Simon de Saint-Quentin, Histoire des Tartares (nşr. J. Richard), Paris 1965, s. 68-69; Cevdet, Târih, X, 185-186; Kadızâde Şeyh Mehmed, Kitâbü'l-Makbûl fî hâli'l-huyûl (nşr. Tahir Galip Seratlı), İstanbul, ts.; Bertrandon de la Broquière, Le Voyages d'outrèmer (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 218-220; Şiblî en-Nu'mânî, Hz. Ömer (trc. Ömer Rıza), İstanbul 1345/1927, s. 323-324; Ahmed Refik, Onikinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (1689-1785), İstanbul 1930, s. 86; a.mlf., Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200), İstanbul 1930, s. 81-90; İhsan Abidin, Osmanlı Atları, İstanbul 1917; Selahaddin Batu, Türk Atları ve At Yetiştirme Bilgisi, Ankara 1938; Türk Ziraat Tarihine Bir Bakış, İstanbul 1938, s. 51-59; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 488-501; Hammer (Atâ Bey), V, 112-114; Necib Fazıl

Kısakürek, At’a Senfoni, İstanbul 1958; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar), İstanbul 1961, s. 83-84, 156; a.mlf., “Fatih’in Ölümü Meselesi”, TD, sy. 21 (1966), s. 106-107; Muhammed b. Kâmil et-Tâcî es-Sâhibî, el-Halbe fi esmâʾi’l-hayli’l-meşhûre fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm (nşr. Abdullah el-Cebûrî), Riyad 1401/1981; Yusuf Halaçoğlu, Osmanlı İmparatorluğu’nda Menzil Teşkilâtı ve Yol Sistemi (doçentlik tezi, 1982), İÜ Ed. Fak., s. 31-47, 51-70, 72-77, 83 vd., 136, 168; Faruk Sümer, Türklerde Atçılık ve Binicilik, İstanbul 1983, s. 14-38; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım (haz. Salih Özbaran), İzmir 1984, s. 111, 114, 140-141; Cemil Rûhî, Mevsûatü’l-hısân ve’l-fürûsiyye, Riyad 1404/1984; S. M. Imamuddin, Arab Muslim Administration, New Delhi 1984, s. 38; Hayri Başbuğ, Aşiretlerimizde At Kültürü, İstanbul 1986, s. 15-17, 27-33; Halil Edhem [Eldem], “Bir Atın Mezar Taşı Kitabesi”, TTEM, sy. 9 (86), (1341), s. 196-199; H. Ritter, “Ata Binmek Ok Atmak”, TM, IV (1934), s. 45-47; D. R. Hill, “The Role of the Camel and the Horse in the Early Arab Conquests”, War, Technology and Society in the Middle East (nşr. V. J. Parry - M. E. Yapp), Lon don 1975, s. 35-37; Semavi Eyice, “Bertrandon de la Broquière ve Seyahatnamesi”, İTED, VI/1-2 (1975), s. 85-109; Abdurrahman Zekî, “el-Hayl fi’s-silmi ve’l-harb ʿinde’l-ʿArab”, ed-Dâre, I/4, Riyad 1978, s. 98-105; Bayram Kodaman, “Hamidiye Hafif Süvari Alayları”, TD, sy. 32 (1979), s. 427 vd.; İlhan Şahin, “XVI. Asırda Halep Türkmenleri”, TED, sy. 12 (1982), s. 695, 705-706; Muhyiddin Harîf, “el-Hayl fi’t-türâsi’l-ʿArabî ve’ş-şaʿbî”, el-Hayâtü’s-sekafiyye, sy. 46, Tunus 1987, s. 74-85; “At”, TA, IV, 64, 66; F. Viré, “Khayl”, EI² (İng.), IV, 1143-1146.

Yusuf Halaçoğlu

FIKIH.

Fıkıh âlimleri atla ilgili özel hükümleri etinin yenip yenmeyeceği, zekâtı, ganimetteki payı ve at yarışı olmak üzere belli başlı dört konuda ele

almışlardır.

1. Eti. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Mâlikîler'den gelen bir rivayete göre at etinin yenmesi mubahtır. Bu konuda Câbir b. Abdullah'ın rivayet ettiği, "Resûlullah Hayber günü ehlî eşek etini yasak etmiş, at etine izin vermiştir" (Buhârî, "Zebâ᾽ih", 27; Müslim, "Sayd", 36, 37, 38) meâlindeki hadis delil olarak kabul edilmiştir. Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed de bu görüşü benimsemişlerdir. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş ile Mâlikîler'den gelen ikinci bir rivayete göre ise at etinin yenmesi tenzîhen mekruhtur. Hasan b. Ziyâd Ebû Hanîfe'den at eti yemenin tahrîmen mekruh olduğu tarzında bir görüş rivayet ettiği gibi İmam Mâlik'in bunun haram olduğuna hükmettiği ve bazı Malîkî âlimlerin bu hükmü benimsediği de belirtilmektedir. Sonuncu grubu teşkil eden fakihler bu konuda Hâlid b. Velîd'in rivayet ettiği, "Resûlullah at, katır ve merkep eti yemeyi yasak etti" (İbn Mâce, "Zebâ᾽ih", 14) hadisi ile "Sizin için atları, katırları ve merkepleri binek ve süs hayvanı olarak yaratmıştır. Bilmediğiniz daha nice şeyleri yaratır" (en-Nahl 16/8) meâlindeki âyetin çeşitli yorumlarına dayanmışlar, aklî delil olarak da askerî ve sivil hizmetler için kullanılan bu hayvanın kesim yoluyla telef edilmesinin müslüman toplumlara zarar vereceği hususunu zikretmişlerdir. Yine bunlar, at etinin yenmesinin câiz olduğuna kaynak olarak gösterilen hadisteki olayın savaş sırasında cereyan ettiğine dikkat çekerek bunun zaruret hali için geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. At etinin yenmesini tasvip eden ve etmeyen bütün İslâm âlimlerine göre at necis hayvanlardan sayılmayıp içtiği suyun artığı ve sütü temizdir.

2. Zekâtı. Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğuna göre ticarî gaye ile beslenenler hariç at için zekât ödenmez. Çünkü Hz. Peygamber, "Müslümanın, atı ve kölesi için zekât vermesi gerekli değildir" (Buhârî, "Zekât", 45, 46; Müslim, "Zekât", 8) demiştir. Ebû Hanîfe ise ticaret için yetiştirilen atların yanı sıra üremesi için erkek dişi bir arada beslenen atlara da zekât düşeceği görüşündedir. Ticaret malla rında olduğu gibi atların da değeri hesaplanarak 1/40 oranında zekât ödenir. Ebû Hanîfe ile Züfer bu oran yerine sabit bir rakam olarak her at başına 1 dinar veya 10 dirhem ödenebileceğini de belirtmişlerdir.

3. Ganimetteki Payı. Fakihlerin çoğunluğu ganimet paylaştırılırken bir hisse

kendisine, iki hisse de atına olmak üzere süvariye üç hisse verileceği görüşünü benimsemiştir. Başta Ömer b. Abdülazîz, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa‘d ve İbn Sîrîn olmak üzere birçok fakih bu görüşleri için Hz. Peygamber'in Hayber'deki uygulaması ile ilgili olarak Abdullah b. Ömer'in rivayet ettiği, "Resûlullah ganimet taksiminde at için iki pay, sahibi için bir pay ayırdı" (Buhârî, "Cihâd", 51; Müslim, "Cihâd", 57) hadisini esas almışlardır. Ebû Hanîfe ise Hz. Peygamber'in Hayber'de Hudeybiyeli süvarilere iki hisse, piyadelere bir hisse verdiğini bildiren rivayeti esas alarak (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 155) atın payının bir hisse olacağını ileri sürmüştür. Öte yandan Ebû Yûsuf'un dışındaki Hanefîler, Mâlikîler ve Şâfiîler süvarinin ancak bir atına pay ayrılacağını söylerken Ebû Yûsuf ile Hanbelî âlimler gazinin iki atı varsa her ikisi için de ayrı ayrı pay verileceğini savunmuşlardır. Bir askerin en çok iki at kullanabileceği kabul edildiğinden ikiden fazla olan atları için pay ödenmez. Evzâî'nin rivayetine göre Hz. Peygamber çok atı olanların yalnız iki atı için pay vermekteydi (İbn Kudâme, VIII, 407, 408).

4. At Yarışı. Ortaya herhangi bir bedel konmaksızın atlar arasında yarış düzenlemenin câiz olduğu konusunda fıkıh âlimleri görüş birliği etmişlerdir. Yarışı kazanan tarafa ödenecek bir bedel söz konusu olduğunda eğer bu bedeli devlet başkanı veya onun temsilcisi durumundaki bir yetkili ortaya koyarsa yine câiz görülmüştür. Çünkü yarış düzenlemenin esas gayesi atların formunu koruyarak cihad için verimliliklerini en üst düzeyde tutmaktır. Cihad hareketinin en yetkili ve sorumlu kişisi de devlet başkanıdır. O halde onun bir yarışı daha özendirici hale getirmek için ortaya ödül koyması câizdir. Kazanan tarafa verilmek üzere yarışa katılan her iki tarafın ortaya bir bedel koyması ise kumar telakki edildiğinden meşrû görülmemiştir. Bazı fakihler iki taraftan yalnızca birinin veya üçüncü bir şahsın ortaya bedel koymasının meşrû olduğunu söylemişlerdir (bk. MÜSABAKA).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 2, 62, 72, 242, 249, 254, 256, 425, 474; Dârimî, “Cihâd”, 36; Buhârî, “Cihâd”, 51, 56, “Zekât”, 45, 46, “Zebâʾih”, 27; Müslim, “Cihâd”, 57, “Zekât”, 8, “Sayd”, 3638; İbn Mâce, “Cihâd”, 44, “Zebâʾih”, 14; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 60, 143, 144, 155; Tirmizî, “Cihâd”, 22, “Zekât”, 8, “Siyer”, 6; Nesâî, “Hayl”, 14, 17, “Zekât”, 16, “Sayd”, 29, 30; Şâfiî, el-Üm, IV, 147; el-Fetâva’l-Hindiyye, Bulak 1310, I, 178; Kadîhan, Fetâvâ (el-Fetâva’l-Hindiyye içinde), I, 249; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 38, 39; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-kübrâ), I, 402; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), II, 620, 621; VIII, 407, 408, 591, 651, 652, 659, 660; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Kahire 1389/1970, II, 183; Şirbînî, Mugni’l-muhtâc, Kahire 1958 → Dımaşk, ts. (Dârü’l-Fikr), IV, 298; Derdîr, eş-Şerhu’l-kebîr (Düsûkı, Hâşiye ʿale’ş-Şerhi’l-kebîr içinde), Kahire 1303, II, 117; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VIII, 125-127; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, I, 150; II, 19; III, 234; V, 257, 258, 479; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü’l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 10; II, 256; Yûsuf el-Kardâvî, Fıkhu’z-zekât, Beyrut 1379/1963, I, 222-232; “Hayl”, Mv.F, XX, 191-193; “Eṭʿime”, a.e., V, 138-139; “Eṭʿime”, Mv.Fİ, XIV, 280, 283, 284, 286.

Salim Öğüt

ATA

Türkçe’de “baba”, “dede” ve “ced” mânalarında kullanılan bir kelime.

XII. yüzyıldan itibaren Orta Asya’da Türk mutasavvıfları arasında “şeyh, pîr” ve “halife” mânasında kullanılan kelime, “terbiye eden, edep öğreten, yol gösteren; kendisine bağlananları kayıran ve koruyan şeyh” anlamına da gelmektedir. Türkler eskiden dinî bir kutsiyet de izâfe ettikleri menkıbevî şahsiyetlere, dervişlere, şeyhlere, ululara ve toplum içinde saygı kazanmış yaşlı kimselere ata veya bab (baba) unvanını verirlerdi. Korkut Ata, İrkıl Ata, Çoban Ata, Zengi Ata, Mansur Ata, Sâhib Ata gibi şahıslar Türk dünyasında bu unvanı almış ünlü kişilerdir. Oğuzlar da dedelerine “Oğuz atalar” diyorlardı. Onlardan kalan güzel sözlerin bir araya getirilmiş şekline de “Oğuznâme” denilmektedir. Ecdadın çeşitli tecrübeler sonunda varmış oldukları hükümleri öğüt ve örneklemeler yoluyla halka aktaran anonim nitelikteki özlü sözlerine “atasözü” tabir edildiği gibi yine onlardan kalan yâdigâra da “atadan veya atalardan kalma” denilir. Nitekim Fâtih, ünlü Kanunnâmesi’nin başlangıcında, “Bu kanunnâme atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur” demiştir.

Tasavvuf cereyanının Türkler arasında yaygınlaşmasından sonra, bilhassa Babaîler ve Bektaşîler gibi bir kısım tarikat mensupları Anadolu’da ata yerine baba tabirini kullanmışlardır. XII. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti’ne karşı siyasî-dinî bir hareket olarak ortaya çıkan Babaîlik akımının kurucusu Baba İlyas ile meşhur müridi Baba İshak, yine Selçuklu devri mutasavvıf şairlerinden Baba Hasan, Baba Ferec, Barak Baba hep bu unvanla tanınmışlardır. Ayrıca bir esnaf kuruluşu olan ahî birliklerinin başkanları (Ahî Baba) ile gemi reislerine de baba (Baba Oruç) denilmiştir.

Ata kelimesi boy ve yer adı olarak da kullanılmıştır. Nitekim Orta Asya Türk topraklarında Evliya Ata, Adun Ata ve Alma Ata gibi yerleşim merkezleri bulunmaktadır.

Genellikle ismin sonuna getirilerek kullanılan ata kelimesinin babada olduğu gibi özel isimlerin başına getirildiği de görülmektedir. Meselâ

Selçuklu şehzadelerinin tâlim ve terbiyesiyle ilgilenen ve onlar adına eyaletleri idare eden askerî valiler ata-bey (ata-beg) unvanıyla anılmış, ayrıca “hekim” mânasına gelen ata-sagun şeklinde de kullanılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Mustafa Kemal Paşa’ya da Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından soyadı olarak Atatürk unvanı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Reşahât Tercümesi, s. 18, 24; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü’l-mehabbe min şemâyimi’l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 384-389, 409, 414; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 14, 49, 220; a.mlf., “Ata”, İA, I, 711-712; Abdülkadir Özcan, “Fâtih’in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem için Kardeş Katli Meselelesi”, TD, sy. 33 (1982), s. 29; “Ata”, EI² (İng.), I, 729.

Coşkun Alptekin

ATÂ

العطاء

Hz. Ömer'in kurduğu divan teşkilâtında feyden müslümanlara yılda bir defa dağıtılan paraya, Emevî ve Abbâsîler zamanında ise askerlerin maaşlarına verilen ad.

Atâ ve atıyye, "verme, verilen şey, bağışlama, hibe ve ihsan" mânalarında Arapça bir kelime olup atıyyenin çoğulu atâyâ, atânın çoğulu ise a'tıyyedir. Atâ Kur'ân-ı Kerîm'de, "nimet, lutuf, ihsan ve bağış" anlamlarında beş yerde geçmektedir (bk. Hûd 11/108; el-İsrâ 17/ 20 [iki defa]; Sâd 38/39; en-Nebe' 78/ 36). Bu tabir bir terim olarak ilk defa Hz. Ömer'in halifeliği zamanında kullanılmıştır. İslâm devletinin gelir kaynaklarını teşkil eden zekât ve ganimetlerin beşte birinin (hums) kimlere dağıtılacağı Kur'ân-ı Kerîm'de (bk. et-Tevbe 9/60; el-Enfâl 8/41) açıkça belirtilmiştir. Buna karşılık, devlet gelirlerinin üçüncüsünü oluşturan ve gayri müslimlerden barış zamanlarında alınan cizye, haraç ve ayrıca ticaret mallarının vergilerinden meydana gelen fey*in kimlere ve nasıl dağıtılacağı ise Hz. Ömer'in ictihadıyla tesbit edilmiştir. Gerçekleştirilen fetihler sonucu fey gelirlerinde büyük artış olması ve esasen ilk müslümanların büyük çoğunluğunun başka bir gelirinin bulunmaması sebebiyle, Hz. Ömer bunları müslümanlar arasında iki şekilde, biri her ay erzak (bk. RIZIK) adı altında yiyecek olarak diğeri ise yılda bir defa olmak üzere para şeklinde dağıtmayı uygun bulmuştur. Bunun için divan* teşkilâtı kuruldu ve bu teşkilât vasıtasıyla müslümanlara yılda bir defa verilen paraya atâ veya atıyye denildi.

Hz. Ömer, atâ verilecek kimselerin adlarının, öncelikle Hz. Peygamber'in mensup olduğu Kureyş kabilesinin Benî Hâşim kolundan başlanmak suretiyle levh adı verilen geniş sayfalara yazılmasını emretti. Atâ miktarları da farklı seviyelerde tesbit edildi ve müslümanların İslâmiyet'i erken veya geç kabul etmeleriyle dine hizmetteki gayretleri ölçü olarak alındı. Bu hususta Hz. Ömer, "Ben, Resûlullah'a karşı savaşanlarla Resûlullah'ın safında düşmanlara karşı savaşanları bir tutmayacağım" diyordu.

Kaynaklardaki farklı rivayetler bir yana, Hz. Ömer'in tesbit ettiği atâ miktarları şu şekilde sıralanabilir: Hz. Peygamber'in hanımlarına onar bin, Bedir Gazvesi'ne katılanlara beşer bin, Mekke fethinden önce hicret edenlerle irtidad savaşlarından itibaren fetihlere katılanlara üçer bin, muhacir ve ensarın çocukları ile Kadisiye ve Yermük savaşlarına katılanlara ikişer bin; daha sonraki savaşlara katılanlara biner, geriye kalanlara ise 300 ile 500 dirhem arasında değişen miktarlarda yıllık olarak verilmiştir. Hz. Peygamber'in hanımları dışındaki kadınlardan en fazla miktarda atâ tahsis edilenler, biner dirhem ile ilk muhacir kadınlardır. Diğer kadınlara ise 600, 400, 300 ve 200 dirhem yıllık ödenmiştir. Çocuklara da sütten kesilmelerinden itibaren yüzer dirhem atâ veriliyordu. Ancak çocukların bir an önce atâya hak kaza nabilmeleri için bazı annelerin onları erken sütten kestiğini öğrenen Hz. Ömer önceki şartı kaldırdı ve çocuklara doğar doğmaz atâ verilmeye başlanmasını emretti. Mevâlî*ye de diğer müslümanlar gibi atâ bağlanıyordu. Hz. Ömer, mülkiyet hakları olmadığı ve malları sahiplerine ait kabul edildiği için kölelere atâ bağlamamıştır. Bu zümreden, yalnızca Bedir Gazvesi'ne katılmış olan üç köleye istisnaî olarak üçer bin dirhem atâ verilmiştir. Hz. Ömer, hicret etmiş veya Allah yolunda cihada katılmış bütün müslümanlara, onların çocuklarına ve kadınlarına atâ bağlamıştır. Ancak, başta bedevîler (a'râb) olmak üzere, çeşitli bölgelerde yaşayan hicret etmemiş veya cihada katılmamış olanlarla onların çocuklarına ve kadınlarına pay verilmemiştir.

Atıyyelerin dağıtımı ve teslimiyle Medine ve çevresinde bizzat Hz. Ömer, diğer bölgelerde ise âmil*leri meşgul oluyordu. Taşrada, bilhassa Suriye ve Irak bölgelerinde cünd adı verilen merkezler kurularak buralardaki askerler atıyyelerini bağlı bulundukları merkezden almışlardır. Bölgedeki kabileleri iyi tanıyan arîf*, nakib* ve emin* gibi görevliler, atıyyelerini sahiplerine teslim etmek üzere evlerine kadar giderlerdi. Hz. Ömer, atıyyelerin teslimi sırasında tâcirlerin zekâtını içinden alırdı. Böylece tâcirin görünen ve görünmeyen servetinin zekâtı hesap edildikten sonra zekât borcunun atıyyeden kesilmesi yönüne gidildiği görülmektedir. Atıyyeyi de zekâta tâbi tutarak ondan zekât alan ilk halife ise Muâviye'dir.

Hz. Ömer'in fey gelirlerini atıyye şeklinde bütün müslümanlara dağıtması daha sonraki tarihlerde aynı şekilde devam etmemiştir. Müslümanların sayısının artması, mühtedilerin çoğalması, Emevî ve Abbâsîler zamanında

askerî usullerin değişmesi ve askerliğin bir meslek haline gelmesi gibi sebepler yüzünden atıyyeler yalnızca halifelerin tercih ettiği bazı kimselere verilir hale geldi. Bilhassa Abbâsîler zamanında Hz. Ali ve Hz. Abbas soyundan gelen bazı ailelere bir lutuf olmak üzere atıyye verilmeye devam edildi. Bunun dışında atâ, yalnızca askerliği meslek olarak seçenlere maaş olarak veriliyordu. Askerler divanlara yazılıyor ve kendilerine belirli bir atâ tayin ediliyordu. Ayrıca Emevîler döneminde asker olanlar dışında mevâlîye atâ verilmemeye başlandı. Abbâsîler zamanında ise atıyyelerin ödenmesine merkezî bir sistemle beytülmâlin kontrolü altında devam edilmiştir. Hicretin ikinci asrında bir yaya askerin atıyyesi 1000 dirhem veya 70 dinar, süvarininki ise bu miktarın iki katı kadardı. Kumandanların ve diğer özel personelin atıyyeleri ise daha fazla idi.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿatâʾ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿatâʾ" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1076; el-Muvattaʾ, "Zekât", 7; Ebû Yûsuf, el-Harâc, I, 311-335; II, 197-203; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 318-384, 580-581; İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 296-305, 336; İbn Zenceveyh, Kitâbü'l-Emvâl, Riyad 1986, I, 510-612, 941; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2412-2418, 2495, 2540; Mustafa Fayda, "Hz. Ömer'in Divân Teşkilâtı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 133-176; A. S. Tritton, "Notes and Communication", BSOAS, XVI (1954), s. 170-172; Cl. Cahen, "ʿAtāʾ", EI² (Fr.), I, 751-752.

Mustafa Fayda

ATÂ BEY, Mehmed

(ö. 1856-1919)

Son dönem Osmanlı maliyeci, gazeteci ve tarihçisi.

İstanbul'da doğdu. Beyrut nâibi Mehmed Galib Bey'in oğludur. Tahsilini İstanbul, Tekirdağ ve Beyrut'ta yaptı. Bu arada özel hocalardan Arapça, Farsça, Fransızca ve İtalyanca dersleri aldı. Maliye Nezâreti'ne bağlı kalemlerde, Nâfia ve Adliye nezâretlerinde, Edirne, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd ve Manastır vilâyeti Âşâr ve Ağnâm nâzırlıklarında çalıştı. Posta ve Telgraf umumi müfettişliği yaptı. 1905 yılında Diyarbekir, ertesi yıl Erzurum valiliğine tayin edildi. Fakat o sıralarda uygulamaya konulan hayvânât-ı ehliyye rüsûmu yüzünden çıkan olaylar üzerine padişahın emriyle görevinden alındı. Ardından Şûrâ-yı Devlet Maliye Dairesi âzalığına ve Rumeli vilâyeti umumi müfettişliğine tayin edildi. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Posta ve Telgraf nâzırlığına getirilmesi düşünüldüyse de jurnalciliği hakkında çıkan bazı söylentiler üzerine tayini gerçekleşmedi. 1909 Ağustosunda Islahât-ı Mâliyye Komisyonu üyeliğine getirildi. 1919'da Tevfik Paşa tarafından kurulan kabinede maliye nâzırı oldu. Fakat o sıralarda yatalak hasta bulunduğundan nâzırlık koltuğuna oturamadan bir hafta sonra 17 Receb 1337 (18 Nisan 1919) tarihinde Cağaloğlu'ndaki evinde öldü. Mezarı Divanyolu'ndaki Sultan Mahmud Türbesi'ndedir. Çok kısa süren nâzırlığı sırasındaki yegâne faaliyeti, yıllardan beri düşündüğü malî ıslahata dair fikirlerini geniş bir rapor halinde Bâbıâli'ye sunması olmuştur. Dr. Galib Ataç ile Nurullah Ataç Mehmed Atâ Bey'in oğullarıdır.

Yukarıda sayılan resmî görevlerinin yanında Atâ Bey Sıbyan Dârülmuallimîni'nde, Sütlüce Rüşdiyesi'nde, Mektebi Sultânî'de, Mektebi Mülkiyye'de, Dârülfünun'da ve Medresetü'l-vâizîn'de edebiyat, ilm-i ahlâk ve tarih hocalığı yapmıştır.

Resmî hayatı boyunca çeşitli nişan ve rütbelerle taltif edilen Atâ Bey, daha çok ilmî ve fikrî çalışmalarıyla tanınmaktadır. Sabah, Musavver Mir'ât-ı Âlem, Diyojen, Tarîk, Mekteb, Serveti Fünûn ve Pul gibi gazete ve

dergilerde çoğu maliye ile ilgili olmak üzere değişik konularda binlerce makale yazmış, bazı yazılarında Mefharî takma adını kullanmıştır.

Eserleri. 1. Musavver Elmenah. Batı dillerine almanak şeklinde geçmiş olan bu Arapça kelimenin etimolojisine dair bir risâledir. 2. İktitâf (İstanbul 1313-1321). Dört ciltlik bir genel edebiyat antolojisidir; uzun yıllar orta dereceli okullarda yardımcı ders kitabı olarak okutulmuştur. 3. Tercüme Mecmuası (İstanbul 1329). İktitâf'ın tercüme kısımları gibi yabancı dilde yazılmış bazı metinlerin çevirisini ihtiva eder. 4. Güft ü Şenîd (İstanbul 1303r./1304). Bazı ibretli hikâyelerin toplandığı tarihî ve ahlâkî bir eserdir. 5. Usûl-i İntihâb (İstanbul 1329). Raoul de la Grosserie'den yapılmış idarî ve içtimaî konulu bir tercümedir. Atâ Bey'in ayrıca Üç Fistanlı Kız, Leruj Davası, Beyaz Boyun Bağlılar (İstanbul 1307) ve İşret, Kumar, Nisvan Belâsı (İstanbul 1923, 1926) adlı Fransızca'dan çevirdiği tercüme romanları da vardır. Bu eserleri yanında Mehmed Atâ Bey'in adını duyuran asıl çalışması ve en büyük hizmeti, şüphesiz Avusturyalı şarkiyatçı Joseph von Hammer'in Osmanlı tarihine dair meşhur eserini Devleti Osmâniyye Târihi adıyla Türkçe'ye kazandırmasıdır. Mütercim bu kitabı, eserin J. J. Hellert tarafından Almanca'dan Fransızca'ya yapılan tercümesinden çevirmiştir. Atâ Bey bu tercümede, müellifin yer yer yaptığı yanlışlıkları ve öne sürdüğü bazı sübjektif yorumları da kaynaklara ve devrinde çıkan en son araştırmalara dayanarak dip notları halinde düzeltmiştir. Atâ Bey, Hammer tarihi tercümesini on beş cilt olarak yayımlamayı tasarlamışsa da 1329-1337 yılları arasında bunun ancak on cildi yayımlanabilmiştir. XI. cildi ise Osmanlı Devleti Tarihi adıyla 1947 yılında Maarif Vekâleti'nce yeni harflerle bastırılmıştır. Neşredilen kısımlar Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Köprülüler devrinin ortalarına kadar gelmektedir (geniş bilgi için bk. HAMMER-PURGSTALL, Joseph Freiherr von).

Asabî bir mizaca sahip olan Atâ Bey Hoca Atâ ve aşırı derecedeki çalışmalarından dolayı da Deli Atâ diye anılırdı. Yakınlarının ve oğlu Mehmed Galib Bey'in anlattığına göre az yer, az içer ve az uyurdu. Hayatı düzenli değildi. Ömrünün son yıllarını âdeta yatak içinde yazarak ve çalışarak geçirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vakit, nr. 530, İstanbul 19 Nisan 1919; Osmanlı Müellifleri, III, 110-111; Mehmed Nusret, Târihçe-i Erzurum yahut Hemşehrîlere Armağan, İstanbul 1338, s. 57-68; Türkiye Maarif Tarihi, III, 1221-1222; Özege, Katalog, I, 277; II, 461, 677; IV, 1812; V, 1967; Babinger (Üçok), s. 435; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 49; Mehmet Zeki Pakalın, Mâliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1978, IV, 356-370; TA, IV, 79; “Ata Bey”, EI^{2} (Fr.), I, 752.

Abdülkadir Özcan

ATÂ BEY, Tayyarzâde

(ö. 1880'den sonra)

Osmanlı tarihçisi ve devlet adamı.

1801'de İstanbul'da doğdu. Atâullah Ahmed adıyla da tanınan Atâ Bey, Enderûn-ı Hümâyun memurlarından Tayyar Efendi'nin oğludur. Enderun'da yetişti ve II. Mahmud'un iradesiyle orada göreve başladı. Ancak babasının ölümü üzerine Enderun'dan ayrılarak sırasıyla Dâr-ı Şûrâ kâtipliği, Giritli Mustafa Nâilî Paşa'nın divan kâtipliği, serasker mektupçuluğu, Dâr-ı Şûrâ âzalığı (1844), Adana ve Halep mal müdürlükleri, İstanbul muhasebeciliği (1850), Ordu müsteşarlığı, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd müsteşarlığı (1859) görevlerinde bulundu. Bir süre memuriyetten ayrıldı, daha sonra Karahisar ve Karasi mutasarrıflığı yaptı. Bâlâ rütbesiyle Harem-i şerif müdürü oldu (1876). Bu arada kendisine bazı siyasî meseleleri halletmek üzere Trablus, Girit, Lübnan gibi yerlerde geçici görevler de verildi. Medine'de bulunduğu sırada orada vefat etti. Ölüm tarihi Sicilli Osmânî'de 1877, Osmanlı Müellifleri'nde 1880 olarak gösterilmişse de bu tarihlerden biraz daha sonra öldüğü tahmin edilmektedir.

Atâ Bey, yaptığı devlet hizmetlerinden ziyade beş ciltlik Târih'i ile şöhret kazanmıştır. O zamana kadar kullanılmamış bazı kaynaklardan da faydalanarak kaleme aldığı bu eseri, saray ve bilhassa Enderun teşkilâtı için oldukça önemlidir. Birinci ciltte eserin yazılış sebebi, Osman Gazi'den Kanûnî'ye kadar saray ve Enderun teşkilâtı, kanunları, âdâbı, saray mensuplarının görevleri, teşkilâtla ilgili bazı terimler üzerinde durmuş; ikinci ciltte Enderun ve saraydan yetişen yetmiş dokuz sadrazam, üç şeyhülislâm, otuz altı kaptanpaşa ve diğer bazı rütbe ve makam sahiplerinin biyografilerini anlatmış; üçüncü ciltte XIX. yüzyılın bazı devlet adamları ile kendisinin bulunduğu memuriyetleri, eserin hazırlanışı sırasında faydalandığı kaynakları ve müelliflerini belirtmiş; dördüncü ciltte Osmanlı padişah ve şehzadeleriyle Enderun'dan yetişen şairlerin hayatlarına dair bilgiler ve şiirlerinden örnekler; beşinci ciltte de padişahlara göre kronolojik

kısa bir Osmanlı tarihi ile nazım ve nesir halinde bazı metinler vermiştir. Eserin bilhassa Enderun ve saray teşkilâtı ile II. Mahmud ve Abdülmecid devirlerinden bahseden kısımları önemlidir. Müellif eserinin üçüncü cildinde babasının ve kendisinin tayin edildiği memuriyetler, üstlendiği siyasî görevler hakkında da müstakil başlıklar halinde ayrıntılı bilgi vermektedir.

Atâ Bey'in Târih'i beş cilt halinde 1293'te İstanbul'da basılmıştır. Birinci, ikinci ve üçüncü ciltlerin başında devrin tanınmış birçok devlet adamı ve bilgininin takrizleri yer almaktadır. Aynı zamanda şiir de yazan Atâ Bey'in kendi hattı ile bir divanı vardır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 360). Arapça'dan müellifi tesbit edilemeyen Tuhfetü'l-fârisîn fî ahvâli huyûli'l-mücâhidîn (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1503) adlı at ve atçılık sanatıyla ilgili bir eser tercüme etmiştir. Ayrıca Râgıb Paşa Mecmuası'na zeyil sayılan ve Tayyarzâde Mecmuası adıyla tanınan eserinde çeşitli biyografiler, bir kısım tarihî olaylara ait notlar ve bazı manzum parçalar bulunmaktadır (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 81-82).

BİBLİYOGRAFYA

Atâ Bey, Târih, III, 95-108, 120, 206, 228, 239, 247, 251-254; Sicilli Osmânî, III, 481-482; Osmanlı Müellifleri, III, 108; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 117-120; Babinger (Üçok), s. 397-398; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 175; Nihal Erk, "Tuhfetü'l-fârisîn fî ahvâli huyûli'l-mücâhidîn", DTCFD, XVII/3-4 (1959), s. 495-511; "Atâ", TA, IV, 78-79.

Mehmet İpşirli

ATÂ b. DÎNÂR

عطاء بن دينار

Ebü’z-Zeyyât (Ebû Talha) Atâ b. Dînâr el-Hüzelî (ö. 126/744)

Mısırlı tefsir ve hadis âlimi.

Hayatı hakkında bilgi yoktur. Saîd b. Cübeyr, Hakîm b. Şüreyk ve Ebû Yezîd el-Havlânî gibi âlimlerden rivayette bulunmuştur. Ancak Saîd b. Cübeyr’den rivayet ettiği tefsiri ondan bizzat almamış, Halife Abdülmelik b. Mervân’ın isteği üzerine Saîd b. Cübeyr’in telif ettiği bu eseri Emevî sarayında bularak rivayet etmiştir. Doğrudan doğruya Saîd b. Cübeyr’den herhangi bir şey duymuş değildir. Amr b. Hâris, Saîd b. Ebû Eyyûb ve İbn Lehîa gibi birçok kişinin kendisinden rivayette bulunduğu Atâ b. Dînâr güvenilir bir muhaddis (sika, sadûk) olarak değerlendirilmiş, rivayetleri Sahîh-i Buhârî ile Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin sünenlerinde yer almıştır. Atâ b. Dînâr Mısır’da vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 473; İbn Ebû Hâtim, el-Merâsîl, Beyrut 1403/1983, s. 131; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 332; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 69-70; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 198-199; Keşfü’z-zunûn, I, 453; Sezgin, GAS, I, 32.

Abdullah Aydemir

ATÂ b. EBÛ REBÂH

عطاء بن أبي رباح

Ebû Muhammed Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî (ö. 114/732)

Tâbiîn devri Mekke fıkıh mektebinin tanınmış temsilcisi, muhaddis ve müfessir.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Atâ, Nübye asıllı bir aileden olup Yemen'in Cened şehrinde dünyaya geldi. Kaynaklarda Hz. Ömer veya Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında (bazılarına göre 27/647 yılında) doğduğuna dair rivayetler vardır. Mekke'ye çok küçük yaşta giden ve orada pek çok sahâbîden ilim öğrenen Atâ, Mekkeli Benî Fihr veya Cumah ailesinin mevlâ*sı idi. Bizzat kendisi, görüştüğü ve kendilerinden hadis rivayet ettiği sahâbî sayısının 200'e vardığını söylemektedir. Bunlar arasında İbn Abbas, İbn Ömer, Âişe, Câbir b. Abdullah, Muâviye, Abdullah b. Zübeyr ve Ebü'd-Derdâ gibi sahâbenin önde gelenleri bulunmaktadır. Kendisinden hadis rivayet eden ve ilim tahsilinde bulunanlar arasında da Mücâhid, İbn Cüreyc, Ebû Hanîfe, Evzâî, Zührî, Amr b. Dînâr, İbn Ebû Leylâ ve daha birçok tanınmış tâbiîn devri âlimi vardır. Atâ, Emevî hânedanına karşı halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'in mücadele yıllarında onun safında yer almış ve bir çarpışma sırasında kılıç darbesiyle bir eli kesilmiştir. Biri daha önce kör olan gözlerinden diğeri de hayatının sonlarına doğru görmez olmuş ve 732 tarihinde Mekke'de vefat etmiştir. Kaynaklarda vefat tarihinin 733 olduğuna dair rivayetler de vardır. Doğum tarihiyle ilgili farklı bilgiler sebebiyle, öldüğünde yaşının seksen sekiz veya 100 olduğu söylenmektedir.

Hicaz fıkıh mektebinin teşekkülünde önemli bir yeri olan Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Abbas gibi büyük bir sahâbî tarafından, “Ey Mekke halkı! Atâ gibi bir zat aranızdayken niçin benim etrafımda toplanıyorsunuz?” sözleriyle övülmüştür. Aynı ifade kaynaklarda İbn Ömer'e de atfedilmektedir. Atâ'nın ilim, ahlâk ve faziletteki üstünlüğü Ebû Hanîfe, İbn Cüreyc, Katâde, Evzâî, Ebû Ca‘fer el-Bâkır ve onun devrinde yaşamış birçok meşhur ilim adamı tarafından da dile getirilmiştir. İbn Abbas'tan sonra Mescidi Harâm'da

öğretim kürsüsüne Atâ oturmuş ve Mekke'de halkın fetva mercii olmuştur. Kaynaklarda özellikle hac konularında zamanının en yetkili fıkıh âlimi olarak zikredilir. Kendisinden nakledilen fıkhî görüşlerden, devrinde yaşamış birçok âlim gibi onun da nas bulunmayan konularda gerektiğinde kendi ictihadıyla (re'y) hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Mekke'de büyümesi, ilk hadis ve fıkıh tahsilini orada yapmış olması sebebiyle İmam Şâfiî'nin Atâ'nın şahsî görüşlerinden daha çok etkilendiği söylenebilir (Beyhakī, I, 501; İbn Kayyim, IV, 156).

Kaynakların tefsire dair eser sahibi olduğunu kaydettikleri Atâ'nın tefsirle ilgili rivayetleri çeşitli isnadlarla Abdürrezzâk, Süfyân es-Sevrî ve Taberî gibi ilk müelliflerin tefsirlerine girmiştir. Diğer taraftan, garîbü'l-Kur'ân*la ilgili açıklamalar konusunda pek çok eser ve risâledeki rivayetler onun vasıtasıyla İbn Abbas'a kadar ulaşmaktadır. Tefsire dair Atâ'dan gelen rivayetlerde, ilk devirdeki tefsir anlayışı saf ve sade bir şekilde nakledilmekte ve dil inceliklerinden çok mânaya önem verilerek ilâhî maksadın anlaşılmasına yönelik bir gayret görülmektedir. Özellikle garîb kelimelere getirilen açıklıklar, âyetlerdeki fıkhî hükümlerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Tanınmış hadis münekkitlerinden Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a ve İbn Hibbân'ın sika* olduğunu belirttikleri Atâ'nın başta Buhârî ve Müslim olmak üzere sahih hadis mecmualarında birçok rivayeti yer almaktadır. Bununla birlikte Atâ'nın rivayet ettiği mürsel* hadisler, Yahyâ b. Saîd, Ali b. Medînî ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis âlimleri tarafından Saîd b. Müseyyeb ve Mücâhid gibi tâbiînin mürsellerine nisbetle zayıf kabul edilerek pek tercih edilmemiştir. Buna daha çok, Atâ'nın herkesten rivayette bulunması ve bu hususta fazla titizlik göstermemiş olması sebep gösterilmektedir. Bunun yanında, hayatının sonlarına doğru kendisinde unutkanlık meydana gelmesi sebebiyle İbn Cüreyc ve Kays b. Saîd gibi bazı talebeleri, duydukları isnadların karışmaması için artık ondan hadis yazmamışlardır. Bundan, J. Schacht'ın ileri sürdüğü gibi, Atâ'nın son zamanlarında bazı görüşlerinin önemini kaybettiği anlaşılmaz. Gerçekte J. Schacht, Hicaz fıkıh ekolünün önde gelen bir temsilcisi olan, gerek İbn Abbas ve İbn Ömer gibi sahâbîler gerekse birçok fıkıh ve hadis imamı tarafından ilmî kudret ve fazileti takdir edilen Atâ'nın otoritesi hususunda şüpheler uyandırmaya çalışmaktadır. Aynı müellif, herhalde Atâ'dan gelen

rivayetlerin bütünü üzerinde tereddütler doğurmaya yönelik bir gayretle, onun re'y ile hüküm vermekten çekindiğine dair rivayetlerin uydurma olduğunu ileri sürer (EI² [Fr.], I, 752). Atâ'nın nas bulunmayan konularda kendi ictihadına göre hüküm vermiş olması, onun mesnetsiz re'yi kötülemesine ve ondan sakınmasına engel değildir. Nitekim re'y taraftarı olmakla bilinen birçok selef âliminden re'y aleyhine de rivayetler nakledilmektedir. Schacht, Atâ'nın sünnete karşı tavrı hususunda şüpheler uyandırmak için de onun Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen haberleri delil olarak ne ölçüde kullandığını tesbit etmenin güç olduğunu ve eğer kullanmışsa bunların muhtemelen mürsel hadisler olduğunu iddia eder. 200 kadar sahâbîyi görmüş bulunan Atâ gibi bir imamın hadisleri delil olarak kullanmada menfi tavır takınabileceğini ve hele bizzat kendisinin rivayet ettiği birçok müsned ve sahih hadis varken olsa olsa mürsel hadisleri kullanmış olabileceğini düşünmek, gerçekten anlamsız görünmektedir. Özellikle nas bulunmayan bazı konularda Atâ'nın şahsî görüşlerini benimseyen İmam Şâfiî, tâbiîn arasında Atâ kadar hadise bağlı kalan bir kimsenin bulunmadığını belirtir (Beyhakī, I, 500). Diğer taraftan Schacht, bir kısım hadis münekkitlerinin Atâ'nın İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî ve Üsâme b. Zeyd gibi bazı sahâbîleri görmesine rağmen onlardan doğrudan hadis duymadığına dair ifadelerini aynı menfi maksat yönünde kullanmaktadır. Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin ona nisbetini kontrol hususunda müslüman âlimler şüphesiz söz konusu müsteşrikten daha samimi, ciddi ve hassas idiler. Buna rağmen gerek bu hususta gerekse mürsel hadisler konusunda Atâ b. Ebû Rebâh'ı tenkit eden müslüman âlimler, aynı zamanda onun sika bir râvi ve büyük bir fakih olduğunu da belirtmişlerdir. O devirde müslüman hukukçuların saf dinî meselelerden teknik mânada hukukî meselelere kadar bütün konularla ilgilenmiş olmalarından hareketle, Atâ'nın kaynaklarda nakledildiğinin aksine, hac konusunda mütehassıs olmadığını ileri sürmek de isabetli değildir. Hac ibadetinin yerine getirildiği Mekke'de oturması ve rivayetlere göre yetmiş defa hac yapmış olması, Atâ'nın özellikle bu konuda bir fakih olarak akranlarından daha bilgili olması için yeterli bir sebep olsa gerektir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, V, 467-468; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü’l-ʿİlel (nşr. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1963, I, 47-48, 82, 134, 160, 254; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 196; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü’l-Mesâhif (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 88; el-Cerh ve’t-taʿdîl, III, 330; Ebû Nuaym, Hilye, III, 310-325; Beyhakī, Menâkıbü’ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1390-91/1970-71, I, 500-501; İbn Semure el-Ca‘dî, Tabakātü fukahâʾi Yemen, Kahire 1377/1957, s. 58; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 179; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I, 98; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 70; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 78-88; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvakkıʿîn, IV, 156; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I, 513; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 199-203; Sezgin, GAS, I, 31; K. V. Zetterstéen, “Atâ”, İA, I, 718; J. Schacht, “ʿAtāʾ b. Abī Rabāh”, EI² (Fr.), I, 752.

İsmail Cerrahoğlu

ATÂ EFENDİ TEKKESİ

İstanbul Kanlıca'da XVIII. yüzyılda kurulmuş bir tekke.

Kanlıca'dan Kavacık ve Göztepe'ye giden eski dağ yolu üzerinde bulunan tekke kaynaklarda Mehmed Atâullah Efendi, Şeyh Atâ Efendi ve Şeyh Atâullah Efendi Tekkesi adlarıyla da anılır. Nakşibendî şeyhi Seyyid Mehmed Atâullah Efendi'nin (ö. 1789) muhtemelen 1750-1775 yılları arasında kurduğu tekkenin vakfiyesi ise Atâullah Efendi'nin damadı ve halefi Amasyalı Şeyh Ubeydullah Efendi (ö. 1826) tarafından tanzim edilmiştir. Tekke başlangıçta Nakşibendiyye'ye bağlı iken 1868'den itibaren Halvetiyye'nin Şâbâniyye koluna intikal etmiştir. 1905 yılında harap durumda iken yakınında bulunan Kavacık çiftliğinin sahibi ve Prenses Fatma Hanımefendi'nin eşi Mahmud Sırrı Paşa tarafından tevhidhanesiyle türbesi kâgire çevrilmek suretiyle yeniden ihya edilmiştir. 1925'ten sonra metrûk kalan tekke zamanla tekrar harap olmuş, ancak 1976'da tevhidhanesi cami olarak kullanılmak üzere çevre sakinlerince tamir edilmiş, minare ve şadırvan gibi bazı ilâveler yapılmıştır. Diğer bölümler harap durumdadır.

Bugün bile iskân sahasının oldukça uzağında kalan tekkenin geçmişte münzevi bir kuruluş olduğu muhakkaktır. Tevhidhane, türbe ve harem-selâmlık bölümleri tek bir kitle halinde bugünkü Mihrâbad caddesi üzerinde sıralanmaktadır. Harem-selâmlık bölümünün ahşap üst katı dışında yapının tamamı kâgir olup tuğla hatıllı duvarları moloz taşlarla örülmüş ve ahşap çatıları kiremitle örtülmüştür. Tekkenin ana girişi doğudan tevhidhane ile türbe ve harem-selâmlık bölümleri arasında kalan ufak bir taşlığa açılmakta ve buradan tevhidhaneye geçilmektedir. Tevhidhane sekizgen planlı olup duvarlarından üçü yapı kitlesinin içinde kalmakta, diğerleri ise dışarıya taşmaktadır. Yarım daire planlı basit bir mihrabı ve yuvarlak kemerli pencereleri olan tevhidhaneden türbeye bir kapı ve pencere açılmaktadır. Güneyde, cadde üzerinde sıralanan ve tevhidhanedekilerle aynı biçimde olan bir dizi pencerenin aydınlattığı türbe oldukça geniş tutulmuştur. Kuzeyde, hazîreye açılan müstakil bir kapısı bulunan türbenin çatısı ve içindeki Atâ Efendi ile haleflerine ait ahşap sandukalar zamanla ortadan

kalkmıştır. Tekkenin kuzeyinde yer alan ve bu yönden müstakil bir girişi olan harem-selâmlık binasının zemin katında, ortadaki bir taşlığa açılan mutfak ve kahve ocağı gibi mekânlar bulunmaktadır. Üst katın kuzey, batı ve doğu yönlerinde yaptığı çıkmayı, tuğladan örülmüş yedi adet pâyenin yanı sıra muhtemelen Batı menşeli ve "art nouveau" üslûbunda döküm iki sütun taşımaktadır. Bu iki sütun, Osmanlı mimari ortamında henüz tanınmaya başlayan yabancı bir üslûbun bir tarikat binasında kendini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Üst katta, ortada iki cepheli (zülvecheyn) bir sofa ile buna bağlanan karşılıklı odalar ve bir helâ bulunmaktadır. Yapının kuzey ve batısında yer alan hazîrede, geç devir Osmanlı mezar tasarımı açısından önem taşıyan taşlar mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Âsitâne Tekkeleri, s. 17; Mecmûa-i Cevâmi', II, 52-55; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 15; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 225; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 78; A. C. Vada, Boğaziçi Konuşuyor, İstanbul, ts., s. 82-83.

M. Baha Tanman

ATÂ MELİK CÜVEYNÎ

(bk. CÜVEYNÎ, Atâ Melik).

ATÂ b. SÂİB

عطاء بن السائب

Ebû Yezîd Atâ b. es-Sâib b. Yezîd (Mâlik yahut Zeyd) es-Sekafî (ö. 136/753)

Kûfeli muhaddis tâbiî.

Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan ve Ebü's-Sâib veya Ebû Zeyd künyeleriyle de anılan Atâ b. Sâib bazan doğrudan, bazan da arada bir vasıta ile Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Ebû Evfâ gibi sahâbîlerden, güvenilir bir muhaddis olan babası Sâib b. Yezîd, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Mücâhid b. Cebr gibi tâbiîlerden hadis rivayet etti. Kendisi de A'meş, İbn Cüreyc, Şu'be, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne gibi meşhur muhaddislere hocalık yaptı.

Ahmed b. Hanbel'in iyi bir insan ve güvenilir bir muhaddis olduğunu söylediği Atâ, ömrünün son yıllarında hâfıza kaybına uğradı. Elindeki hadis cüzleri -İclî'nin dediğine göre-pek sağlam olmadığı için, "Bu senin rivayet ettiğin hadislerdendir" şeklindeki telkin*leri kabul etmeye, kendilerinden hadis almadığı hocalardan hadis rivayet ettiğini iddia etmeye başladı. Bilhassa tâbiîlerden işittiklerini sahâbîlerden duymuş gibi gösterdi. Bu sebeple hâfızası sağlam olduğu yıllarda ondan hadis almış olan Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc ve Hammâd b. Zeyd gibi eski talebelerinin rivayetleri itimada şayan görülmüş, daha sonraları kendisinden hadis okumuş olan talebelerinin rivayetleri ise ihtiyatla karşılanmıştır. Buhârî de onun bir rivayetini mütâbi'* olarak Sahîḥ'ine almış, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce rivayetlerine sünenlerinde yer vermişlerdir.

Atâ'nın İbn Sa'd tarafından 136 (753) olarak tesbit edilen ölüm tarihinin 133, 134 ve 137 olduğu da ileri sürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Rikāk”, 53; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr, VI, 465; a.mlf., et-Târîhu’s-sagır, II, 39, 45; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VI, 338; İclî, Târîhu’s-sikāt (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Beyrut 1405/ 1984, s. 332-333; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 332-334; İbn Adî, el-Kâmil, V, 1999-2002; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 110-114; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 70-73; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 203-207.

M. Yaşar Kandemir

ATÂ b. YESÂR

عطاء بن يسار

Ebû Muhammed Atâ b. Yesâr el-Hilâlî elMedenî (ö. 103/721)

Tâbiîn devri fıkıh ve hadis âlimlerinden.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Atâ b. Yesâr 19 (640) yılında doğdu. Babası ve fukahâ-i seb‘a*dan olan kardeşi Süleyman gibi o da Hz. Peygamber’in zevcesi Meymûne bint Hâris el-Hilâliyye’nin mevlâ*sı idi. Tâbiîn devri Medine fıkıh âlimleri arasında önemli bir yeri bulunan ve rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Atâ, aynı zamanda çok hadis rivayet edenlerden olup güvenirliği konusunda İbn Maîn, Ebû Zür‘a, Nesâî, İbn Hibbân ve diğer hadis âlim ve münekkitleri ittifak etmişlerdir. Rivayette bulunduğu kimseler arasında Hz. Âişe, Meymûne, İbn Mes‘ûd, Ebû Hüreyre, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Zeyd b. Sâbit, Üsâme b. Zeyd, Zeyd b. Hâlid, Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Ömer, İbn Abbas, Muâz b. Cebel, Ebû Zer, Ebü’d-Derdâ ve Ubâde b. Sâmit gibi büyük sahâbîler yer almaktadır. Ondan da Amr b. Dînâr, Zeyd b. Eslem, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Muhammed b. Ebû Harmele, Yezîd b. Abdullah, Şureyk b. Ebû Nemir gibi birçok hadis âlimi rivayette bulunmuşlardır.

103 (721) yılında İskenderiye’de seksen dört yaşlarında vefat eden Atâ b. Yesâr’ın ölüm tarihinin 94, 97 veya 104 olduğuna dair farklı rivayetler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, V, 173-175; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 461; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 138, 441, 459; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 338;

Nevevî, Tehzîb, I/1, s. 335; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I, 90; a.mlf., A῾lâmü’n-nübelâ˒, IV, 448-449; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 513; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 217-218; Süyûtî, Tabakāt, I, 41.

Ahmet Özel

ATABEG

Selçuklular'da ve daha sonraki Türk devletlerinde kullanılan bir unvan.

Türkçe ata ve beg (bey) kelimelerinden meydana gelmiştir. Selçuklular'dan önce, Karahanlılar ve Gazneliler gibi müslüman Türk devletlerinde böyle bir unvanın veya bununla ilgili olarak atabeglik şeklinde bir müessesenin varlığı hakkında bilgi yoktur. Oğuz geleneklerine bağlı büyük bir Türk boyu olan Selçuklular'ın atabeglik müessesesini İslâmiyet'ten önce kurulan Türk devletlerinden aldıkları, eski bir gelenek veya müesseseyi biraz değiştirmek suretiyle devam ettirdikleri düşünülebilirse de bu hususta da kayıt bulunmamaktadır. Bazı müsteşrikler, Orhun kitâbelerinde kitâbelerin yazıcısı olarak kaydedilen "Kültigin atası" lakabının "atabeg" mânasına geldiğini söylerlerse de bu husus da şimdilik kesinlik kazanmış değildir. Buna rağmen çeşitli Kafkas kavimleri arasındaki Türkler'in aile hayatlarında karşımıza çıkan atalık, Selçuklular'daki ata beglik ile az da olsa yakınlık göstermektedir. Kafkaslar'daki bazı Türk aileler küçük yaştaki çocuklarını terbiye ve eğitim için başka ailelerin yanına vermişler ve çocuğun eğitimi ile uğraşan bu ailenin reisine atalık demişlerdir. Kırım hanları şehzadelerine de bu usulün uygulanmış olması, Selçuklular'daki atabeglik müessesesinin atalık ile ilgili olabileceği düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

Selçuklular'da atabeg unvanı ilk defa vezir Nizâmülmülk'e verilmiştir. Sultan Alparslan Malazgirt Zaferi'nden sonra oğlu Melikşah'ın devlet işlerinde tecrübe kazanması hususunda Nizâmülmülk'ü görevlendirmiş, ona "Ata Hoca" veya "Atabeg" unvanını vermiştir. Ancak Nizâmülmülk'ten itibaren bu unvanla birlikte verilen vazife daha sonra yüksek bir devlet memurluğuna dönüşmüştür. Nitekim Selçuklu sultanları bilhassa uç eyaletlerini aile fertleri arasında taksim ederken henüz yaşları küçük olan şehzadelere vasî ve mürebbi sıfatıyla genellikle kumandanlar arasında bir atabeg tayin etmişlerdir. Atabeg olan şahıs, yanında bulunan melikin terbiye ve öğretimi ile ilgilenir, eyaleti onun adına yönetirdi.

Sultanların yanı sıra önemli merkezlerde bulunan melikler de kendi

çocuklarına atabeg tayin ederlerdi. Meselâ Melikşah'ın kardeşi Suriye Meliki Tâcüddevle Tutuş, oğulları Rıdvan ile Dukak'a birer atabeg tayin etmişti. Melikşah'ın ölümünden sonra saltanat mücadelesine katılan Tâcüddevle Tutuş, yeğeni Berkyaruk'a mağlûp olup hayatını kaybedince oğullarından Rıdvan Halep'te, Dukak ise Dımaşk'ta birer meliklik kurdular. Dukak'ın ölümünden kısa bir süre sonra atabegi Zahîrüddin Tuğtegin, Dımaşk-Şam Atabegleri, Böriler veya Tuğteginliler denilen atabegliğin temelini attı (497 / 1104). Oğlu Böri ve halefleri Haçlılar'la uzun mücadelelere girdiler. Tuğteginliler'in hâkimiyetine Nûreddin Mahmud b. Zengî 1155 yılında son verdi.

Sultan Melikşah'tan sonra saltanatı ele geçiren oğlu Berkyaruk da kardeşi Muhammed Tapar'a Gence ve civarını verdiği zaman kumandanlarından Kutluğ Tegin'i ona atabeg tayin etmişti. Ayrıca Sultan Berkyaruk henüz beş yaşında bulunan oğlu Melikşah'ı veliaht tayin ettiğinde Emîr Ayaz'ı onun atabegliğine getirdi. Büyük Selçuklular ve Suriye Selçukluları'nın yanı sıra atabeglik müessesesi Kirman, Irak ve Anadolu Selçukluları'nda da görülmektedir. Kirman Selçukluları'nda Sultan Tuğrul Şah devrinde Alâeddin Bozkuş, Behram Şah ve Arslanşah devirlerinde Kutbüddin Muhammed ile Reyhan meşhur atabegler arasında sayılır.

İlk Irak Selçuklu sultanı olan Mahmud, oğullarından Alparslan'ın atabegliğine İmâdüddin Zengî b. Aksungur'u, Ferruh Şah'ın atabegliğine ise Hille Emîri Dübeys b. Sadaka'yı tayin etmişti. Bunlardan İmâdüddin Zengî'ye ayrıca Musul'un iktâ* edilmesiyle, tarihe Zengîler veya Musul Atabegleri adıyla geçen yeni ve çok güçlü bir atabegliğin temeli atıldı (1127). Sultan Mahmud'a sadakatten ayrılmayan Atabeg Zengî, sultanın 1131 yılında ölümü üzerine çıkan saltanat mücadelelerinde Mesud b. Muhammed Tapar'ı destekledi. Hatta onun kardeşi Selçuk Şah ve atabegi Karaca Saki ile mücadeleye girdi. Daha sonra da Irak Selçuklu tahtını Melik Alparslan'a kazandırmak için zaman zaman mücadelelere katılan Atabeg Zengî, ömrünün sonuna kadar (1146) Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'e bağlılıktan ayrılmadı.

Atabeg Zengî'nin ölümünden sonra Musul Atabegliği oğulları arasında taksim edildi. Büyük oğlu Seyfeddin Gazi, Musul merkez olmak üzere Kuzey Irak'a, Nûreddin Mahmud ise Halep merkez olmak üzere Kuzey

Suriye’ye hâkim oldular.

Tâbi oldukları Büyük Selçuklu Devleti’nin yıkılışı (1157), Irak Selçuklu Devleti’nin iç karışıklıklara düşmesi ve Nûreddin Mahmud’un bağımsızlığını ilân etmesiyle sonuçlandı. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’dan Mısır’a kadar çok geniş topraklara sahip olan bu atabeglik, Nûreddin Mahmud zamanında en haşmetli devrini yaşadı. Nûreddin Mahmud’un ölümü (1174), bu atabegliğin zamanla Eyyûbî hâkimiyetine girmesine sebep oldu. Halep ve Dımaşk kolunun 1181’de tamamen Eyyûbî tâbiiyetine girmesine karşılık Musul şubesi zaman zaman bağımsız bir şekilde 1222 yılına kadar varlığını sürdürdü. Bu atabegliğin en dikkate değer mücadelesi Haçlılar’a karşı oldu.

Yine Irak Selçuklu Sultanı Mesud’un Arrân valiliğine tayin ettiği Şemseddin İldeniz, onun ölümünden (1157) sonra çıkan taht kavgalarında desteklediği Arslanşah’ı tahta çıkarmaya muvaffak olmuştu. Arslanşah da minnettar olduğu İldeniz’e “atabegi a‘zam” unvanını verdi. Bu suretle Azerbaycan’ın büyük bir kısmı ile Arrân ve Cibâl bölgelerini içine alan büyük bir sahada İldenizliler veya Azerbaycan Atabegleri denilen bir başka atabeglik ortaya çıktı. İldeniz’in ölümünden sonra yerine geçen Cihan Pehlivan kendisini atabeg ilân etti ve Irak Selçuklu Devleti’nin bütün idarî ve siyasî işlerini eline aldı. Pehlivan’dan sonra yerine kardeşi Kızılarslan atabeg oldu (1186). Son Irak Selçuklu sultanı olan III. Tuğrul onun atabegliğini tanımak zorunda kaldı. Kızılarslan’dan sonra sırasıyla Kutluğ İnanç (1191), Ebû Bekir (1195) ve Özbek (1210) Azerbaycan atabegi oldular.

Selçuklular’ın Fars hâkimi Melikşah’ın atabegi olan Muzafferüddin Sungur, Salgurlular denilen ve 1148-1286 yılları arasında İran’ın Fars bölgesinde hüküm süren atabegliği kurdu. Oğuzların Salgur veya Salur boyuna mensup olan Salgurlular ilk önce Selçuklular’a, daha sonra da Hârizmşahlar ve Moğollar’a tâbi oldular. Fars Atabegleri doğrudan doğruya Moğol hâkimiyeti altına girdikleri 1286 yılına kadar 138 yıl hâkimiyetlerini sürdürdüler.

Diğer bir atabeglik de Musul Atabegi İmâdüddin Zengi’nin Türkmen asıllı kumandanlarından, Urfa valisi ve daha sonra Musul nâibi olan Zeynüddin

Ali Küçük b. Begtegin tarafından Erbil'de kuruldu. Ali Küçük ölünce oğlu Yûsuf'un atabegi olan Mücâhidüddin Kaymaz, Yûsuf'u kardeşi Muzafferüddin Kökböri'ye karşı koruyarak onun Erbil hâkimi olmasını sağladı (1163). Kökböri Bağdat'taki halifeye yaptığı şikâyetten sonuç alamayınca, Musul atabegi olan II. Seyfeddin Gazi'nin hizmetine girdi. Daha sonra da Selâhaddîn-i Eyyûbîye tâbi olan Kökböri, kardeşi Yûsuf'un Ekim 1190'da ölümü üzerine Erbil Beyliği'nin başına geçti ve 1232 yılında ölümüne kadar bu Türk beyliği Erbil ve çevresinde hüküm sürdü.

Atabeglik müessesesini devam ettiren bir diğer Türk devleti de Anadolu Selçukluları'dır. Sultan I. Kılıcarslan ölünce (1107) dul kalan karısı Ayşe Hatun, Artukoğulları'ndan Belek'e müracaat ederek oğlu Malatya Sultanı Tuğrularslan'ın atabegliğini üstlenmesini istedi. Ayşe Hatun'un bu isteğini kabul eden Belek onunla evlenerek Malatya'ya da hâkim oldu (1113). I. Alâeddin Keykubad, Erzincan ve yöresine vali tayin ettiği Mübârizüddin Ertokuş'u oğlu II. Gıyaseddin Keyhusrev'e, Mübârizüddin Armağanşah'ı da diğer oğlu II. İzzeddin Keykâvus'a atabeg tayin etti. Anadolu Selçuklu Devleti'nin Kösedağ mağlûbiyetinden (1243) sonra, Moğollar'ın Anadolu'daki hâkimiyetleri sırasında da atabeglik müessesesinin devam ettiği görülmektedir. Ancak atabegi a'zam unvanı ile vazife gören bu yetkili devlet memurunun, Büyük Selçuklu ve halefleriyle Anadolu Selçukluları'nda olduğu gibi, ordu sahibi olmayıp bir nevi danışman ve denetleyici görevi yürüttüğü bilinmektedir.

Atabeglik müessesesi diğer Türk devletlerinde de vardır. Meselâ Sultan Alâeddin Muhammed Hârizmşah, Toğanşah'ın oğlu Sencerşah'a Mengli Beg'i, Tekiş'in oğullarından Yûnus Han'a Mayacık'ı, oğlu Rükneddin Gursançtı'ya da Yıgan Taysı'yı atabeg tayin etmişti. Hârizmşahlar devrine ait metinlerde rastlanan "ulug lala beg" tabirinin atabeg karşılığı olduğunu belirten tarihçiler de vardır. Nitekim "lala" tabiri Anadolu Selçukluları'nın son devirlerinde ortaya çıkmıştır. Ancak lala denilen kişinin, Selçuklular'ın önceki devirlerinde olduğu gibi, askerî ve mülkî yetkilerinin olmadığı, sadece lalası olduğu melikin eğitimiyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Gerçi Büyük Selçuklu sultanlarından Muhammed b. Melikşah'ın Lala Karategin adında bir hamisi varsa da bu şahsın askerî ve mülkî herhangi bir yetkisinin olup olmadığı bilinmemektedir.

Anadolu Selçuklu sultanları kendilerine tecrübeli bir kumandanı atabeg tayin ederlerdi. Hükümdar atabegi olarak adlandırılabilecek bu beyler büyük divana katılır ve devlet işlerinde önemli rol oynarlardı.

Eyyûbîler'de de atabeglik müessesesi çok az değişiklikle devam etti. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'l-Fâzıl Ali, el-Melikü'l-Mansûr Muhammed b. Azîz'in atabegi idi. Atabeglik Yemen Eyyûbîleri tarafından da askerî bir vazife ve unvan olarak kullanılmıştır. Melik Muizzüddin Aybeg, Şeceretü'd-Dür zamanında "atabegü'l-asâkir" olarak tayin edilmişti. Sonraları Eyyûbîler'de başkumandan olarak görülen atabegü'l-asâkir, Memlükler zamanında da aynı şekilde saltanat nâibliğinden sonra devletin en yüksek ve nüfuzlu makamı olarak varlığını sürdürmüştür. XIII. yüzyılın ikinci yarısında bu vazifede bulunanlara atabeg veya "atabegü'l-cüyûş" denirdi. Meselâ Emîr Moncuk bu görevi saltanat nâibliği ile birlikte yürütüyordu.

Selçuklu Devleti'nin tesiriyle İran Moğolları da atabeglik müessesesini kurmuşlardı. Olcaytu, Emîr Sevinç'i oğlu Ebû Saîd'e atabeg tayin etmiş ve onu dokuz yaşlarında Emîr Sevinç'le beraber Horasan'a göndererek buranın idaresini vermişti. İlhanlı idarî teşkilâtının etkisi altında kalan Celâyirliler de emîrü'l-ümerâlara atabeg unvanı vermişlerdi.

Akkoyunlular ve daha sonra Safevîler tarafından da bu müessese devam ettirilmiştir. Küçük yaştaki şehzadelerini ülkenin sınır vilâyetlerinin idaresine tayin eden I. Şah İsmâil, o bölgenin tecrübeli ve büyük kumandanlarını nâib ve mürebbi sıfatıyla ve lala unvanıyla onların yanında görevlendiriyordu. Sultan Rûmlû Şah Tahmasb'ın, Durmuş Han Şumlu Şah Mirza'nın lalası idiler. Bu müessese mahiyeti bakımından zamanla değişikliğe uğramakla beraber İran'da hüküm süren Türk sülâlelerinde XIX. yüzyıla kadar varlığını devam ettirmiştir. İran'daki son Türk sülâlesi olan Kaçarlar'ın sarayında şehzade mürebbilerinin en büyüğüne lalabaşı denilmekteydi. Aynı şekilde Osmanlılar'da da sancağa çıkarılan şehzadelerin yanına, devlet tecrübesi olan bir kişi lala unvanıyla verilmiştir.

İznik Rum İmparatorluğu'nda "beg" unvanlı bir Türk lalanın bulunması, Gürcü Kraliçesi Thamara'nın protokol itibariyle vezirden sonra gelen atabeglik müessesesini ihdas etmesi, bu Türk geleneğinin Ortaçağ hıristiyan

devletleri tarafından da benimsendiğini göstermektedir.

Selçuklular zamanında önceleri bir unvan olarak ortaya çıkan ve zamanla önemli bir devlet memuriyeti şekline dönüşen atabeglik, sonraları atabeglerin yanlarında bulunan şehzadelerin anneleriyle evlenmeleri sebebiyle daha önemli bir mevki durumuna gelmiştir. Atabegler doğrudan Selçuklu sultanına bağlı olup bulundukları bölgelerde onların nâibi sıfatıyla âdeta yarı bağımsız bir hükümdar gibi hareket ediyorlardı. Ölen bir atabegin yerine bazan oğlu tayin edilirdi ki bu Ortaçağ'da memuriyetlerin babadan oğula intikal etmesi esasına bağlıdır. Sultanlar şehzadelerin herhangi bir tahrike kapılarak isyan etmelerini önlemek gayesiyle atabegleri hem tecrübeli hem de en güvenilir emîrler arasından seçerlerdi. Hükümdarların ölümünde meydana gelen taht kavgaları sırasında bazı atabeglerin görünürde nâibi olduğu şehzadeyi tahta çıkarmak, gerçekte ise bütün ülke yönetimini ele geçirmek için iç savaşlara sebep oldukları görülmektedir.

Merkezî otoritenin güçlü olduğu dönemlerde atabegler bağımsızlık yolunda açıkça faaliyette bulunamamışlar, ancak devlet otoritesinin zayıflamasıyla atabeglerin birçoğu vasîsi veya nâibi bulundukları şehzadelerin yerine kendi adlarına hâkimiyetlerini icra etmeye başlamışlardır. Böylece atabeglerle anılan birtakım hânedanlar kurulmuştur.

Atabeglik Eyyûbîler'de ve Memlükler'in ilk devirlerinde Selçuklular zamanındaki mahiyetini korumaktaydı. Bunu takip eden devirlerde ordu kumandanlığı şekline dönüştü. Hatta Memlükler'in Halep ve Şam nâibliklerinde bunlara atabeg veya atabegü'l-cüyûşun yanı sıra beylerbeyi dahi denilmeye başlandı. XV. yüzyıla kadar önemini koruyan atabeglik müessesesi, bu yüzyılda eski önemini kaybederek üçüncü derecede bir makam haline geldi. Bunu takip eden yüzyıllarda ise atabegler askerî kumandanlık görevlerini de kaybederek saraylarda şehzadelerin mürebbileri ve öğretmenleri (lala) haline geldiler (ayrıca bk. LALA).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1963, s. 33 vd.; a.mlf., el-Kâmil, X, 643; XI, 101 vd.; Râvendî, Râhatü's-sudûr, I, 129; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşây, II, 22, 23, 29; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 243; II, 351 vd.; İbnü'l-Kalânisî, Zeylü Târîhi Dımaşk, (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1908, s. 213 vd.; Azimî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: h. 430-538) (haz. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 25 vd.; Halil Edhem [Eldem], Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1927, tür. yer.; Uzunçarşılı, Medhal, s. 47 vd.; İbrâhim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 24, 48, 73, 108, 111, 127, 137, 138; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978; a.mlf., Dimaşk Atabegliği, İstanbul 1985; David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamlūk Army-III", BSOAS, XVI (1954), s. 58-59; Fuad Köprülü, "Ata", İA, I, 711-718; Cl. Cahen, "Atabak", EI² (İng.), I, 731-732.

Coşkun Alptekin

ATABEGÜ'l-ASÂKİR

(bk. ATABEG).

ATABEK

(bk. ATABEG).

ATAERGİN, Zeki Ârif

(ö. 1896-1964)

Bestekâr, hânende ve hukukçu.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Sâlih Zeki ise de bestekâr Kanûnî Hacı Ârif Bey'in oğlu olduğundan Zeki Ârif ismiyle tanınmıştır. Annesi Hatice Huriye Hanım' dır. İlk öğrenimini Beşiktaş'ta Akaretler'deki Âfitâb-ı Maârif Mektebi'nde, orta öğrenimini Vefa Sultânîsi'nde tamamladıktan sonra Mektebi Hukuk'a girdi. Burayı başarı ile bitirerek avukatlık, hâkimlik ve savcılık gibi görevlerde bulundu. 1952'de Fatih noteri tayin edildi. 3 Ocak 1964 Cuma günü vefat etti ve Karacaahmet'teki aile mezarlığına defnedildi.

Devrinin tanınmış hukukçularından olan Zeki Ârif Bey asıl şöhretini mûsiki sahasında kazanmıştır. İlk mûsiki derslerini babasından aldı. Daha sonra babasının delâletiyle, devrin "tavır sahibi" mûsikişinası Hacı Kirâmî Efendi'den fasıllar ve Lâmekânî Mustafa Efendi'den ilâhiler meşketmeye başladı. Okuyuşundaki hususi tavrın gelişmesinde Hacı Kirâmî Efendi'nin büyük tesir ve gayreti olduğunu bizzat kendisi söylemiştir. Ayrıca babası ile katıldığı çeşitli mûsiki toplantılarında Tanbûrî Cemil, Kemençeci Vasilaki, Ûdî Nevres, Kaşıyarık Hüsâmeddin, Hâfız Şehlâ Osman gibi zamanın ünlü sâzende ve hânendelerini yakından tanıma imkânı buldu. Babasının vefatından sonra bestekâr Abdülkadir Bey (Töre) ile tanıştı. Kendi ifadesine göre bu tanışma hayatında bir dönüm noktası olmuş, Abdülkadir Bey'in yakın dostluk ve engin bilgisinden tam mânasıyla istifade ederek mûsikide bir otorite haline gelmiştir. Bu arada Dârülmûsikī, ardından da Dârütta'lîm-i Mûsikī icra heyetlerinde yer aldı. Daha sonraları bestekâr Sadi Işılay ile tanışan Zeki Ârif Bey, beraber devam ettikleri Haydarpaşa'daki Şehzade Ziyâeddin Efendi'nin köşkünde tertiplenen mûsiki toplantılarında Üsküdarlı Hoca Ziya'yı (Bestenigâr Ziya Bey) tanıdı ve bu toplantılardaki fasılların idarecisi olan Ziya Bey'den bilhassa gazel icrası ve makam seyirleri konularında faydalandı. İstifade ettiği mûsikişinaslar arasında Leon Hancıyan ve Muallim (Mızıkalı) İsmâil Hakkı Bey de ayrıca

zikredilmelidir. Böylece devrin hemen önde gelen bütün mûsiki üstatlarından çeşitli şekillerde faydalanarak başarılı ve kendine has okuyuşa sahip bir hânende ve usta bir kanun icracısı olduğu kadar yaptığı bestelerle de zamanın önemli bestekârları arasında yer aldı. Abdülkadir Töre, Hoca Ziya, Zekâizâde Ahmed Irsoy, Rauf Yektâ, Hikmet Hamdi Bey gibi mûsikişinaslardan da büyük teşvik gördü. Peşrev, saz semâisi, beste, ağır semâi, yürük semâi, şarkı, tevşîh, durak ve ilâhi formlarında 200'ün üzerinde eser besteledi. Ayrıca resimle de amatör olarak uğraşmıştır. Mâna Âlemi adını verdiği bir rüya tabirleri kitabı hazırladığından bahsedilmekte ise de eserin bugün nerede olduğu bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 300-310; Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 433-440; Rahmi Kalaycıoğlu, Zeki Arif Ataergin Külliyatı Sayı 1 (Türk Musikisi Bestekârları Külliyatı Sayı 6), İstanbul 1960; R. [Rıdvan] Lâle, "Üstad ve Maruf Bestekâr Zeki Arif Bey", TMD, III/35 (1950), s. 9, 16-17; "Bestekâr Zeki Ârif Ataergin Vefat Etti", MM, sy. 191 (1964), s. 316; Orhan Nasuhioğlu, "Ölümünün 10. Yıldönümünde Bestekâr Zeki Ârif Ataergin", MM, sy. 296 (1974), s. 5-8; Alâeddin Yavaşça, "Zeki Arif Ataergin", Kök Dergisi, sy. 7, İstanbul 1981, s. 9; a.e., sy. 8, s. 6, 31; a.e., sy. 9, s. 6, 30; Öztuna, TMA, I, 78-79.

Nuri Özcan

ATÂÎ, Nev‘îzâde

(ö. 1045/1635)

Daha çok eş-Şakāʾiku’n-Nuʿmâniyye’ye yazdığı zeyille tanınan Osmanlı âlim ve şairi.

İstanbul’da doğdu (Şevval 991 / Ekim 1583). Sultan III. Mehmed devri kazaskerlerinden tanınmış şair ve âlim Nev‘î Yahyâ Efendi’nin oğludur. Önce babasından, daha sonra Kafzâde Feyzullah Efendi’den ders okudu. 1601 yılında Ahîzâde Abdülhalim Efendi’den mülâzım olarak tahsilini tamamladı. İstanbul kadısı Zekeriyyâ Yahyâ Efendi’nin yardımıyla 1605’te kırk akçelik Canbaziye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. 1608’de müderrisliği bırakarak kadılığa başvurdu ve Lofça kadılığına gönderildi. Bir süre sonra kadılıktan alındı. 1610’da Babaeski kadısı, ardından Varna, Rusçuk ve 1618’de Silistre kadısı oldu. 1620 yılında Tekirdağ, arkasından da Hezargrad kadılıklarına tayin edildi. Buradan azledilince bir süre Tırnova ve Sahra kadılıklarının gelirleri kendisine verildi. 1624’te Tırhala kadılığına gönderildi. Manastır ve yeniden Tırhala kadılıkları yaptıktan sonra 1632’de Üsküp kadısı oldu. Üç yıl sonra azledilerek İstanbul’a döndü ve çok geçmeden yeni bir tayin beklerken vefat etti (Cemâziyelevvel 1045 / Ekim 1635). Mezarı Şeyh Vefâ Tekkesi hazîresinde babasının yanındadır. Ölüm tarihi Keşfü’z-zunûn’da 1044, Tezkire-i Rızâ’da 1046 olarak gösterilmiştir. Buna karşılık Şeyhî Mehmed’in Vekāyiu’l-fuzalâ’sında Cemâziyelevvel 1045, Muhibbî’nin Hulâsatü’l-eser’i ve Âsım’ın Zeyl-i Zübdetü’l-eş‘âr’ında Cemâziyelâhir 1045 tarihleri verilmiştir.

Atâî, mâzul bulunduğu kısa süreler dışında ömrünü İstanbul’dan uzakta, Balkanlar’daki çeşitli kadılıklarda geçirmiştir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre güzel konuşan, nükteli ve alaycı bir insandır. Dedesi ve babası gibi o da tasavvufa yönelmiş ve Celvetiyye’nin kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî’nin müridlerinden olmuştur. Bursalı Mehmed Tâhir’in bildirdiğine göre Aziz Mahmud Hüdâyî Türbesi’nin kapısı üstündeki Arapça tarih kitâbesi onundur.

Eserleri. Atâî değişik konularda manzum ve mensur pek çok eser vermiştir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Divan. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'ye ithaf ettiği divanı orta büyüklükte bir eserdir. Yazma nüshaları oldukça fazladır. Yalnız İstanbul kütüphanelerinde on sekiz nüshası vardır. Manzume sayıları çok farklı olan bu nüshalar karşılaştırıldığında divanda mensur bir dîbâceden sonra bir mi'râciye, otuz bir kaside, 303 gazel, iki mersiye, dört muhammes, dört müseddes, bir muaşşer, elli kıta, on üç rubâî, yirmi sekiz tarih ve yetmiş beyit bulunduğu görülür. Atâî orta derecede bir şair olduğundan şiirleriyle fazla tanınmamıştır. Dili oldukça ağır ve külfetli olan şairin gazellerinde Fuzûlî, Nev'î ve Bâkî'nin etkileri görülür. 2. Hamse. Nizâmî'yi örnek alarak meydana getirdiği hamsesinde Atâî'nin bu şaire bağlılığı sadece iki müsveddesinin adlarında ve dış görünüşlerindedir. Şair bu eserlerinde çok kullanılmış konular yerine yeni konuları ele almıştır. Yer yer mahallî hayatı, halkın yaşayış ve törelerini dile getirmiş, özellikle İstanbul'un değişik manzaraları ve güzelliklerini ortaya koymaya çalışmıştır; hatta hikâyeler içinde bazı gerçek olayları dahi anlatmıştır. Böylece mesnevilerine yerli unsurlar katarak İran mesnevi geleneğinden kurtulmayı denemiştir. Hamse nüshalarına, Hilyetü'l-efkâr dışında divanı ile bir arada külliyat halinde çokça rastlanmakta, tamamı ise Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2650), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 4013) ve Süleymaniye kütüphanelerinde (Esad Efendi, nr. 2872) bulunmaktadır. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan (nr. 1989) dört sütun halinde yazılmış nüsha ise tezhipli, minyatürlü ve çiçekli bir yazmadır. Yazmalarının çokluğu mesnevilerinin sevilerek okunduğunu gösterir. Bundan dolayı da Atâî daha çok mesnevi şairi olarak tanınmıştır. Atâî'nin hamsesini oluşturan beş mesnevi şunlardır: I. Âlemnümâ (Sâkīnâme). 1617 yılında "faûlün faûlün faûl" kalıbıyla yazılan bu mesnevinin başında Atâî, Osmanlı şairlerinin kaside ve gazel vadisinde geçtikleri İran şairlerinin mesnevide hâlâ üstün oldukları hususu tartışılırken Fâizî'nin ve diğer bazı şairlerin ısrarları üzerine bu mesneviyi yazdığını söyler. Âlemnümâ yirmi dört "bahis" içinde 1561 beyitle Boğaziçi'nin ve hisarların güzelliklerini anlatmakla başlar. Ardından bir içki meclisinde sırasıyla sâkî, şarap, asma, küp, kadeh, sürahi, pîr-i mugan, meyhane, şarkıcı, gece, mum, sabah ve bahar anlatılır. Âlemnümâ, Hamse'nin en çok tanınmış mesnevilerindendir. Yalnız İstanbul kitaplıklarında kırktan fazla nüshası vardır. II. Nefhatü'l-ezhâr. Atâî'nin 1625 yılında Nizâmî'nin Mahzenü'l-esrâr'ına nazîre olarak "müfteilün müfteilün fâilün" kalıbıyla yazdığı bu mesnevi 3200 beyittir. Baştaki tevhid,

na‘t, mi‘râciye gibi dinî şiirler ve eserin sunulduğu Sultan IV. Murad ile Şeyhülislâm Yahyâ hakkındaki kasidelerden sonra mesnevi yirmi “fasl”a ayrılmış, “nefha” ve “dâstân” başlıkları altında padişahlardan, aşktan, Anadoluhisarı’ndaki maskaralar, soğuk latife yapanlar, âşıklar ve cömertlerden söz edilmiştir. Nefhatü’l-ezhâr dinî-ahlâkî ve öğretici bir eserdir. Arasına bazı küçük hikâyeler de serpiştirilmiştir. III. Sohbetü’l-ebkâr. Atâî’nin 1626 yılında Molla Câmî’nin Sübhatü’l-ebrâr’ından etkilenerek “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbıyla yazdığı 3450 beyitlik bir mesnevidir. Eserin başında, bir kır gezintisinde dostlarının Câmî’nin eserini överek bunun Türkçe’ye çevrilmesi gerektiğini söylemeleri üzerine bu mesneviyi yazdığını açıklar. Mesnevi kırk “sohbet” halinde düzenlenmiş, bunlarda aşk, ibadet, tevazu, fazilet, çalışma, iyilik, bağlılık ve yalan gibi konular işlenmiştir. Yirmi sekizinci sohbette de Nasreddin Hoca hikâyeleri anlatılmıştır. IV. Heft Hân*. 1627 yılında Nizâmî’nin Heft Peyker’i örnek alınarak “feilâtün mefâilün feilün” kalıbıyla yazılan mesnevi 2784 beyittir. Heft Peyker’de yedi ülkenin kızlarının anlatıldığı hikâyeler burada yedi âşık tarafından anlatılmıştır. İstanbul’da ansızın bir periye tutulan bir âşık gece gündüz yanıp yakılır, derdini ve sevgilisinin adını kimseye açıklamaz. Kendisi gibi âşık olan yedi arkadaşı onu avutmak için sırayla yedi hikâye anlatırlar. Bu hikâyeler Şam ve Edirne’de, Çîn ü Mâçin’de, Gazne, Bağdat, Rey, Belh ve İstanbul’da geçer. Hamsenin en tanınmış mesnevisi olan Heft Hân Turgut Karacan tarafından yayımlanmıştır (Atâî’nin Heft-hân’ı, İnceleme-Metin, Ankara 1974, XII+349 s.). V. Hilyetü’l-efkâr. Hamsenin yakın zamanlara kadar ele geçmeyen bu mesnevisinin eksik bir nüshası ilk defa Agâh Sırrı Levend tarafından ortaya çıkarılmıştır (Atâî’nin Hilyetü’l-efkâr’ı, Ankara 1948). Sonradan üç eksik nüshası daha bulunan mesnevinin mevcut kısmında münâcât ve na‘t gibi başlangıç bölümleri yer almakta, asıl konu ile ilgili bölümler bulunmamaktadır. Ancak A. S. Levend bazı karinelere dayanarak bu mesnevinin Hüsrev ü Şîrîn konusunda kaleme alındığını ve bazı küçük hikâye ve menkıbelerden meydana geldiğini ileri sürmektedir. 3. Hadâiku’l-hakāik* fî tekmileti’ş-Şekāik. Atâî’nin Üsküp kadısı iken 1634 yılında bitirdiği ve Zeyl-i Şekāik veya Zeyl-i Atâî diye de tanınan bu mensur eseri, Taşköprizâde’nin meşhur eş-Şekāʾiku’n-Nuʿmâniyye adlı eserinin 965-1044 (1558-1634) yıllarını içine alan Türkçe zeylidir. Bu yetmiş altı yıllık sürede Osmanlı Devleti sınırları içinde yetişen şeyhler, ilim adamları ve şairler hakkında bilgi veren eser, kendisini 1730 yılına kadar zeyleden Şeyhî’nin Vekāyiu’l-fuzalâ’sıyla birlikte Şekāʾik’ın

en önemli zeyli olarak ilim tarihimizin ana kaynaklarından sayılmaktadır. Türkiye'de ve dış ülkelerde pek çok yazma nüshası vardır. İstanbul kütüphanelerindeki nüshaları Zahir Güvemli tarafından, tercüme ve zeyilleri ise Behcet Gönül tarafından (bk. Bibl.) tesbit edilen eser ayrıca iki cildi bir arada İstanbul'da basılmıştır (1268). Bu neşrin tıpkıbasımı, Mecdî'nin Şekāʾik, tercümesi ve öteki yazma zeyillerle birlikte bir indeks ilâvesiyle 1989'da Abdülkadir Özcan tarafından yapılmıştır.

Atâî'nin bunlardan başka, bir kısım külliyat nüshalarının sonunda, devrinde yaşayan bazı kişiler hakkında yazılmış 100 beyit kadar tutan Hezliyyât'ı (İÜ Ktp., TY, nr. 319), yarım kalmış bir Siyer-i Veysî' zeyli, sekiz mektuptan oluşan bir Münşeât'ı (İÜ Ktp., TY, nr. 4097), ayrıca Kudûrî, Kadîhan, Dürer gibi birçok fıkıh kitabında yer alan bazı görüşleri müellif ve kitap ismi vererek tenkit etmek üzere hazırlanmış el-Kavlü'l-hasen fî cevâbi'l-kavli li-men adlı Arapça küçük bir fıkıh kitabı (Râgıb Paşa Ktp., nr. 576) vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 66[a]; Atâî, Zeyl-i Şakāik, s. 496, 539; Riyâzî, Tezkire, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 106b; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, IV, 263; Keşfü'z-zunûn, I, 724, 802; Seyyid Mehmed Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 70; Âsım, Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, 2401, s. 41; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2361, I, 4-7; Müstakimzâde, Mecelletü'n-Nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, s. 230; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 410-411; Sicilli Osmânî, III, 475; Osmanlı Müellifleri, III, 95; Ergun, Türk Şairleri, II, 541-543; Brockelmann, GAL, II, 427; Agâh Sırrı Levend, Atâî'nin Hilyetü'l-efkâr'ı, Ankara 1948; İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, İstanbul 1959, II, 283; Turgut Karacan, Atâî'nin Heft-hân'ı, İnceleme-Metin, Ankara 1974; İsmet, Tekmiletü'ş-Şakaik, Giriş, s. VVII; Zahir Güvemli, "Hadâ'ikü'l-hakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şakā'ik", Yeni Türk Dili, VI,

İstanbul 1938, s. 66; a.mlf., “Hadâ’ikü’l-Hakâ’ik fî Tekmileti’ş-Şakâ’ik, İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları”, Yeni Türk Yurdu, VII, İstanbul 1939, s. 75-76; Behcet Gönül, “İstanbul Kütüphanelerinde Al-Şakāʾik al-Nuʿmaniya Tercüme ve Zeyilleri”, TM, VII-VIII (1940-42), s. 136-168; Tunca Kortantamer, “XVII. Yüzyıl Şairi Atayî’nin Hamse’sinde Osmanlı İmparatorluğu’nun Görüntüsü”, TİD, I (1983), s. 61-105; Abdülkadir Karahan, “Nev’îzâde Atâ’î”, İA, IX, 226-228; J. Walsh, “ʿAtāʾī”, EI² (İng.), I, 732-733.

Halûk İpekten

ATÂİYYE

العطائيّة

Rifâiyye tarikatının Muhammed Atıyye er-Rifâî’ye (ö. VII/XIII. Yüzyıl) nisbet edilen bir kolu.

(bk. RİFÂİYYE).

ATALAR KÜLTÜ

Özellikle ilkel dinlerde görülen ata ve ecdat ruhlarına tapınma.

İnsanoğlunun soyundan geldiği kimselere karşı tabii ve fıtrî olarak her zaman duymakta olduğu saygı ve sevginin zaman zaman aşırı bir şekle dönüşmesi, ataları ölümlerinden sonra da çeşitli şekillerde yaşatma fikrini ve çabasını doğurmuştur. Öte yandan ruhların yaşamaya devam ettiğine inanılmakla birlikte bu yaşama keyfiyetinin bilinmemesi veya yanlış değerlendirilmesi, ilkin ölülerin ruhlarından korkup çekinmeye, daha sonra da onlara tapınmaya yol açmıştır.

Atalar kültü ailenin ölmüş üyelerine karşı saygı, tâzim ve korkuyu ifade eder. Saygı ve tâzim esasen hayatta iken büyüklere, yaşlılara, özellikle baba ve atalara karşı duyulan ilgi ve yakınlıktan kaynaklanır. Korku ise ata ruhlarının mekân ve zamana bağlı olmaksızın geriye döneceği, yaşayanlara zarar verebileceği inanç ve endişesinden ileri gelir. Her iki durumda da ata ruhlarının hayattaki insanlarla ilişkisinin devam ettiği inancı esastır.

Atalar kültünün paleolitik devreden kalma izleri vardır ve bu izler özellikle ilkel kabilelerde (en çok Afrika, Güney ve Doğu Asya, Okyanus adaları) yaygındır. Bu kabileler ölen atanın mânevî varlığının yeryüzünde kaldığına ve geridekileri olumlu veya olumsuz yönlerde etkileyebileceğine, ekinlerin ve hayvanların verimli olmasını, insan neslinin çoğalmasını sağlayabileceğine inanırlar; bu yüzden onlara yemek, meyve ve çeşitli hediyeler sunar, kurbanlar keser, adlarına ve anılarına büyük taşlar dikerler; heykeller ve maskelerle onları temsilî olarak canlandırmaya çalışırlar.

Atalar kültünün en belirgin şekli Çin'de asırlar boyunca hâkim geleneklerden biri olarak sürdürülmüş ve daha sonra oradan Japonya'ya geçmiştir. Çin'de halkın ata ruhları için kurban sunup sunmadığı yolunda elimizde yeterli bilgi olmasa da geleneksel Çin aristokrasisi atalarının ruhlarının kaderlerini etkilediklerine, ceza ve mükâfat verdiklerine, kendi neslinden gelenlerden tâzim töreni ve itaat istediklerine inanırdı. Çin evlerinde özel bir dolapta veya bölmede muhafaza edilen atalara ait levhalar

önünde belirli vesilelerle törenler yapılırdı. Atalara ait eşyanın bulunduğu bu dolap, asil ve zengin tabakada artık küçük birer tapınak haline getirilmiştir. Burada, levhaları bulunan atalara danışılır, bazı kehanet yolları ile onların arzuları öğrenilmek istenirdi. Atalara ait tapınaklarda onlara kurbanlar sunulurdu. Konfüçyüsçülüğün bazı ekolleri atalara tapınmayı daha da geliştirmiş, defin, yas ve kurban âyinlerindeki ayrıntıları belirlemiştir. Chou hânedanı zamanında ölüler için tablet dikme âdeti ortaya çıkmıştır (tahminen m. ö. 350).

Eski Çin'de ata ruhları için yedinci ayın on beşinci günü bir tören yapılırdı. Ayrıca üçüncü ayda bir de ilkbahar kabir şenliği vardı. Bu şenlikte kabirler ziyaret edilir, onarılır, süslenir ve ata ruhlarına yiyecek sunulurdu.

Şintoizm'de öldükten sonra ruhun devamı konusunda müphem bir inanç varken Konfüçyüsçülüğün V. yüzyılda Japonya'ya girmesi sonucu bu inanç ve atalar kültü gelişerek zamanla Şinto'nun aslî rüknü haline geldi.

Eski Türkler'de de Çin ve Japon geleneklerindeki kadar ayrıntılı olmamakla birlikte atalar kültü mevcuttu. Onlarda ayrıca ata ruhlarına kurban da kesilirdi.

Yahudi ve hıristiyan geleneğinde atalar kültü ile ilgili az da olsa bazı bilgilere rastlanmaktadır. Ahd-i Atîk'te, bazı ölülere ulûhiyyet nisbet edildiğine dair ifadeler mevcuttur (İşaya, 8/19). Ayrıca Ahd-i Atîk'te sık sık geçen ve insan şeklindeki ev tanrılarının tasvirlerinin ismi olarak kullanılan Terafim'in (I. Samuel, 19/13) aslında ataların imajı olduğu ileri sürülmektedir. Diğer taraftan Ahd-i Atîk'te ölülere yiyecek takdimi ile ilgili bilgiler de vardır (Tesniye, 26/14). H. Spencer, dinin kaynağının atalara tapınma olduğunu ileri sürmüştür. Fakat diğer evrim nazariyeleri gibi H. Spencer'in görüşü de tenkit edilmiştir (bk. DİN).

Çin ve Japon kültürlerindeki kadar güçlü, ayrıntılı, kuralları belirlenmiş ve yaygınlaşmış olmamakla birlikte İslâm'dan önce Araplar arasında da bir tür atalar kültü mevcuttu. Nitekim onlar Kur'an'ın daveti, Hz. Muhammed'in tebliği karşısında, "Biz atalarımızı hangi yol üzere bulduysak o yoldan gider, o yoldan ayrılmayız" diyerek atalarına bağlılıklarını ifade etmişlerdi (bk. el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-A'râf 7/28, 70; et-Tevbe 9/23;

Lokmân 31/21; Sebe' 34/43; es-Sâffât 37/69, 70; ez-Zuhruf 43/22). Araplar'da, aralarında insan şeklinde olanları da bulunan (meselâ İsaf ve Nâile) putlar (sanem-esnâm) yanında, yine önemli kimseler ve bilhassa kahramanlar adına dikilen dikili taşlar da (nusub-ensâb) vardı. Fakat her aile için kendi atalarına yönelmiş bir kültten söz etmek güçtür. Şu kadar var ki Hz. Peygamber'in başlangıçta kabirleri ziyaret etmeyi, oraları bir ibadet mahalli olarak kullanmayı yasaklaması, Câhiliye devri aile ve kabilelerinin ecdat kabirlerini bir ibadet yeri olarak kabul ettiklerini, kabirdekilerin ruhlarına taptıklarını göstermektedir (bk. Cevad Ali, VI, 48).

İslâm dini tevhid inancı üzerinde ısrarla durmuş, şirkin ve putperestliğin her çeşidini yasaklamıştır; ana babaya, ecdada saygıyı emretmişse de bu saygı ve sevginin onları putlaştıracak dereceye vardırılmasını, onlara tapınılmasını şirkin bir çeşidi saymış ve kesinlikle haram kılmıştır. İslâm dininde sadece ataları putlaştırmak değil onların bâtıl olan âdet ve telakkilerine bağlanmak, bunu bir ibadet haline getirmek de yasaklanmıştır. Ayrıca ata ruhlarının yaşayanları olumlu veya olumsuz yönde etkilediği şeklindeki bir düşünceye de İslâmiyet'te yer verilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Veyis Örnek, Etnoloji Sözlüğü, Ankara 1971, s. 23; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 28, 48, 62; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 47-49; Abdulkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi, Ankara 1976, s. 1-4; Ömer Rıza Doğrul, "Âbâ", İTA, I, 31-35; "Ancestor Cults", DCR, s. 77-78; W. Crooke v.dğr., "Ancestor - Worship", ERE, I, 425-467.

Günay Tümer

ATALAY, Besim

(ö. 1882-1965)

Türk dil âlimi ve yazar.

Uşak'ta doğdu, ilk ve orta öğrenimini burada yaptı. On bir yıl kadar medreseye devam ettikten sonra 1905'te İstanbul'a gitti. Şehzade Camii'nde iki yıl Çarşambalı Hacı Ahmed Efendi'nin derslerini takip etti. Daha sonra imtihanla Dârülmuallimîn'e girdi, 1908'de buradan mezun oldu. Bu arada medrese derslerine de devam etti ve Ahmed Efendi'den icâzet aldı (1909). 1909-1919 yılları arasında sırasıyla Konya Muallim Mektebi'nde öğretmenlik, Trabzon ve Ankara Muallim mekteplerinde müdürlük, İstanbul'da Dârüşşafaka'da öğretmenlik, Konya Muallim Mektebi'nde müdürlük yaptı. Maraş, İçel, Niğde ve tekrar İçel'de Millî Eğitim müdürlüğü görevlerinde bulundu. Millî Mücadele yıllarında bazı siyasî faaliyetlere de katılan Atalay, 1919'da Silifke'de Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurulmasında önemli rol oynadı. Uşak'ta İstiklâl Savaşı'nı destekleyen çalışmalar yaptı. 1920'de Maarif Vekâleti hars müdürü oldu; aynı yıl I. Büyük Millet Meclisi'ne Kütahya milletvekili olarak girdi. Daha sonra üç devre Aksaray, üç devre de Kütahya milletvekili seçildi. 12 Temmuz 1932'de kurulan Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin 26 Eylül 1932'de gerçekleştirdiği I. Türk Dil Kurultayı'nda merkez heyeti muhasibi seçildi. Adı sonradan Türk Dil Kurumu olarak değiştirilen bu müessesede on sekiz yıl merkez heyeti üyesi olarak çalıştı. Sonraları bu kurumun çalışmalarını beğenmeyerek karşı çıktı ve 1949'da kendi isteğiyle Türk Dil Kurumu'ndan ayrıldı. 1937-1942 yılları arasında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ile Polis Enstitüsü'nde Farsça dersleri okuttu. Bazı nâdir yazmaları da ihtiva eden kütüphanesini Millî Kütüphane'ye, Türk folkloruna ait pek çok eşya ile levhalarını ise Etnografya Müzesi'ne bağışladı. 7 Kasım 1965'te Ankara'da öldü.

Asıl şöhretini Türk dili sahasında yayımladığı tercüme ve telif eserlerle yapan Besim Atalay'ın faaliyetleri arasında en önemlisi Dîvânü lugati't-Türk tercümesidir (bk. DÎVÂNÜ LUGATİ't-TÜRK). Kur'ân-ı Kerîm'i

Türkçe'ye tercüme eden ve bazı dinî eserler de kaleme alan Atalay'ın diğer eserlerinin bazıları Türk dili için faydalı çalışmalardır.

Belli başlı eserleri şunlardır: Maraş Tarihi ve Coğrafyası (Ankara 1339), Bektâşilik ve Edebiyatı (İstanbul 1340), Müslümanlara Öğütler (Trabzon 1342), Türk Dili Kuralları (Ankara 1931), Türk Dilinde Ekler ve Kökler Üzerine Bir Deneme (Ankara 1941), Divanü lûgati't-Türk Tercümesi (I-III, Ankara 1939-1941), Divanü lûgati't-Türk Dizini (Ankara 1943), Türkçe'de Kelime Yapma Yolları (İstanbul 1946), Kur'ân Tercümesi: Tanrı Kitabı (İstanbul 1965), Türk Dilinde Ana Kelimeler veya Türkçe Türetme Sözlüğü (Ankara 1967), Çeşitli Halk Fıkraları ve Deyimleri (Ankara 1968), Abuşka Lûgatı veya Çağatay Sözlüğü (Ankara 1970). Ayrıca Türk dilinin kaynak eserlerinden olan et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-lûgati't-Türkiyye (İstanbul 1945), Müyessiretü'l-ulûm (İstanbul 1946), eş-Şüzûru'z-zehebiyye ve'l-kitâbü'l-Ahmediyye fi'l-lûgati't-Türkiyye (İstanbul 1949) ve Seng-lâh, Lûgat-i Nevâî'yi (İstanbul 1950) yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Şakir Ülkütaşır, "Atalay'ın Yaşam Öyküsü", Türk Dilinde Ana Kelimeler veya Türkçe Türetme Sözlüğü, Ankara 1967, s. 7-10; a.mlf., "Besim Atalay", TK, IV/38 (1965), s. 194-196; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, s. 415, 419, 421; Sevgi Özel, Besim Atalay, Ankara 1983.

Nuri Yüce

ATALIK

(bk. ATABEG).

ATASÖZÜ

Atalardan gelen ve onların yüzyıllar içindeki tecrübe ve müşahedelerine dayalı düşüncelerini öğüt ve hüküm şeklinde nakleden anonim mahiyette kısa ve özlü söz.

Atasözleri zamanla çok defa gerçek anlamları yerine mecazlı bir mâna kazanarak sözlü gelenek içinde nesilden nesile aktarılan ve halk hâfızasında yaşayan, halka mal olmuş, kalıplaşmış ifadelerdir. Bu sözlere Almanca'da Sprichwort, Arapça'da mesel, Farsça'da pend, Fransızca'da proverbe, İngilizce'de proverb, İslav dillerinde posloviçe denilmektedir. Türkiye Türkçesi'nde çoğul olarak atasözleri denmekle beraber eskiye doğru gidildiğinde atalar sözü, seyrek olarak da atalar sözleri şeklinde geçer. Türkçe'nin çeşitli lehçeleriyle Anadolu'nun bazı yöre ağızlarında atasözü terimini karşılayan kelimeler de vardır. Onun yerine, meselâ Çuvaşlar'da comak ve samah, oranlama, bazı Altaylılar'da ülgercomak, Kazan lehçesinde eski söz, Kırım lehçesinde kartlar sözü, hikmet, Doğu Türkistan'dan Kırım'a kadar uzanan sahada makal, Türkistan, İran ve Afganistan Türkmenleri'nde bunun yanı sıra nakıl, Doğu Türkistan'da tabma, ulular sözü, Kerkük ağzında darb-ı kelâm, emsâl ve cümle-i hikemiyyeden başka deme, demece, deyişet, eskiler sözü, bazı Anadolu yörelerinde ise deyişet ve ozanlama denildiği de görülmektedir.

Atasözleri anonim halk edebiyatı verimleri arasında bulunmakla beraber mâni, türkü, masal gibi başlı başına bir edebî nevi durumunda değildirler. Çünkü atasözleri konuşmalarda, didaktik şiirlerde ve çeşitli ifade şekillerinde birer küçük söyleyiş halinde kalıp, tek başına bir eser veya parça teşkil etmezler. Ancak günlük dili süslemek, ifadeye canlılık vermek gibi bir vazife görmelerinden dolayı onları bir araya toplayıp ayrı bir nevi gibi incelemek ihtiyacı duyulmuştur. Bir kısım atasözlerinin söyleniş hikâyeleri de vardır. Yalnız bunlardan pek azı günümüze ulaşmış, diğerleri zaman içinde unutulup gitmiştir. Atasözleri çok defa ölçülü ve kafiyeli olur. Böylece akılda daha kolay tutulurlar. Ayrıca aliterasyon başta olmak üzere pek çok atasözünde cinas, kinaye, intak, teşbih, tezat gibi söz sanatları da bulunur. Mecazın ise başlı başına bir yeri vardır. Atasözleri günlük hayatta

sık sık kullanılan bir ifade malzemesidir. Bir konudaki bir görüşü özetlemek, bir durum ve olay karşısındaki bir düşünceyi açıklamak için çok elverişli ve hazır birer malzeme olarak sık sık atasözlerine başvurulmak ihtiyacı duyulur.

Atasözleri her durum ve olayı, her türlü davranışı, bir ortamdan başka ortama değişen yönleri nüanslı olarak aksettirir. Bundan dolayı atasözleri arasında bazan birbiriyle çelişiyormuş gibi görünen örneklere de rastlanır. Meselâ, “Kardeş kardeşi atmış, yar başında tutmuş” ile “Kardeş kardeşin ne öldüğünü ister, ne onduğunu” örneğinde olduğu gibi. Atasözlerinin yorum ve açıklamalarında onların hangi duruma bağlı olarak söylendiğine bilhassa dikkat etmek gerekir.

Atasözleriyle deyimler ve vecizeler arasında fark vardır. Deyimler atasözlerinde olduğu şekilde bir hüküm taşımadıkları gibi çok defa kendi başlarına bir cümle yapısı göstermezler. Vecizeler ise atasözleri gibi anonim olmayıp adı bilinen kişiler tarafından söylenmişlerdir.

XV. yüzyıldan sonra pend ve mesel terimleri bizim yazılı kaynaklarımızda da görülmeye başlamıştır. Aslında “örnek” ve “örnek verme” anlamındaki mesel ve darbımesel Osmanlı Türkçesi’nde zamanla atasözünün karşılığı olmuştur. Bundan dolayı el yazması ve matbu birçok atasözü mecmua, risâle ve kitabında darbımeselin çoğul şekli olan durûb-i emsâl adına rastlanır. Dîvânü lugati’t-Türk’te yer alan atasözleri bizzat Kâşgarlı Mahmud tarafından sav adı ile verilmekte, bunlar “Şu savda dahi gelmiştir” şeklindeki cümlelere bağlı olarak kelimelerin Arapça açıklamalarının arkasından tanık olarak gösterilmektedir.

Her millet ve kavmin dillerinde atasözleri var olmuştur. Yazıya geçmiş ilk atasözü örneklerine Mezopotamya’da bulunan tabletlerde rastlanmıştır. Bu tabletlerdeki atasözleri tarihin en eski atasözleri olarak ayrı bir değer taşır. Tevrat’ta “Süleyman’ın meselleri” diye anılan sözlerle bunlar arasında bir ilgi bulunduğu ortaya çıkmıştır. Sumerler’in atasözlerinden bir eğitim vasıtası olarak okullarında faydalandıkları biliniyor. Bugün dünyanın birçok milletinin kullandığı atasözleriyle Sumer atasözleri arasında bir paralellik bulunduğu belli olmuştur. Günümüzde atasözleri konusunda çeşitli açılardan yürütülen derleme, inceleme ve araştırmalar “parémiologie”

denilen bir ilim dalının doğmasına yol açmıştır. Atasözleri dil ve folklor kongrelerinde artık üzerinde en fazla durulan konulardan biridir.

Atasözlerinin kullanılmaya başlandıkları İlkçağ'lardan bugüne kadar aynı kalmayıp, sosyal yapıya, değer yargılarına, zamana, bölgelere, görgüye, dilin gelişimine, din ve törelere, medeniyete, ağız özelliklerine göre değişmeye uğradıkları görülür. Zamanla büsbütün unutulan ve kullanıştan düşen atasözleri de vardır. Bütün yurtta bilinen ve kullanılan atasözleri yanında yalnızca bir yörede veya dar bir çevrede yaşayan mahallî atasözlerine de rastlanmaktadır. Yazılı kaynaklardan ve ağızlardan yapılan derlemeler kesin bir sonuca varmadığından Türk atasözlerinin mevcudu hususunda şimdilik belirli bir sayı söylemek mümkün değildir.

Türk atasözlerinin yazıya geçirilmiş en eski örneklerine VIII. yüzyılda Orhun Âbideleri'nde rastlanmaktadır. Bunlar ilk defa Ahmet Caferoğlu tarafından ele alınmış ("Orhon Abidelerinde Atalarsözü", Halk Bilgisi Haberleri, nr. 3, 1 Kânunusâni 1930, s. 43-46), sonraki araştırmalar ve Göktürk alfabesiyle kâğıt üzerine yazılı metinlerde bulunanların da ilâvesiyle yirmi kadar en eski Türk atasözü tesbit edilmiştir (Osman F. Sertkaya, "Eski Türk Atasözleri Üzerine", Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 275-291).

Uygur alfabesiyle yazılmış metinlerde de sav adı altında eski Türk atasözlerinden örnekler görülmektedir (Reşit Rahmeti Arat, Eski Türk Şiiri, Ankara 1965, s. 272-275; Osman F. Sertkaya, a.y.). Kâşgarlı Mahmud ise Türk atasözlerinin adı bilinen ilk derleyicisidir. Birtakım fonetik ve morfolojik değişikliklerle büyük bir kısmı günümüzde de kullanılmakta olan bu sözler üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır (Abdülahad Nûri, Atasözleri, İstanbul 1336; Necib Âsım, Eski Savlar, İstanbul 1338r. / 1340; C. Brockelmann, "Altturkestanische Volksweisheit", Ostasiatische Zeitschrift, c. VIII, 1920, s. 49-73; Ferit Birtek, En Eski Türk Savları, Ankara 1944). Öte yandan aynı yüzyılda Kutadgu Bilig'i ile Yûsuf Has Hâcib ve Atebetü'l-hakāyık'ı ile Edib Ahmed Yüknekî de atasözlerini nazım sahasına sokan ilk edebiyatçılarımızdandır. Bu eserlerde, XI. yüzyılda kullanılmakta olan atasözlerinden düşünce ve konu bakımından önemli ölçüde faydalanıldığı anlaşılıyor. Bunun yanı sıra, derlemeye dayanan Dîvânü lugati't-Türk'teki savlarla, bu iki telif eserdeki manzum

parçalar arasında hem dış hem de iç benzerlikler bulunmaktadır.

Daha sonra yazılmış ve yazıldığı çağda kullanılan atasözlerine geniş bir şekilde yer vermiş eserler arasında Dede Korkut Kitabı önemli bir yer tutar. Bu kitap, Oğuz Türçesi'yle söylenmiş atasözleri bakımından oldukça zengin bir kaynaktır. Dede Korkut Kitabı'nın giriş bölümünün yanı sıra içindeki hikâyeler arasına serpilmiş bir durumda geçen atasözleriyle Berlin Devlet Kütüphanesi'ndeki "Oğuznâme" diye adlandırılmış metinde (Pertsch, Katolog, IV, nr. 34; Orhan Şaik Gökyay, Dedem Korkudun Kitabı, İstanbul 1973, s. CXXIX) bulunan atasözleri ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Revan Köşkü, nr. 1390) diğer bir Oğuznâme'de (O. Şaik Gökyay, a.g.e.) geçen atasözleri birbirlerinin hemen hemen aynıdır. Gene XV. yüzyılda düzenlenen ve bir tıp kitabı sonuna konulmuş (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3443) Kitâb-ı Atalar adlı yazmada yer alan atasözlerinin birçoğunun günümüze kadar gelmiş olması ayrıca dikkat çekmektedir. Bu yazmayı bazı açıklamalarla yayımlayan Veled İzbudak, kitabının arkasına tıpkıbasımını da koymuştur (Atalar Sözü, İstanbul 1936). XV. yüzyıla ait bir başka atasözleri yazması da Bibliothèque Nationale'dedir (Ancien Fonds Turc, nr. 237). Buradaki atasözleri Pertev Naili Boratav tarafından Latin harflerine aktarılarak yayımlanmıştır ("Quatre Vingt Quatorze Proverbes du XV. Siècle Restés Inedits", Oriens, VII, nr. 2, 1954, s. 223-250).

Türk atasözlerinin toplandığı bazı başka el yazmaları üzerinde de yapılmış çeşitli çalışmalar vardır (bk. Sadettin Buluç, "Eski Bir Elyazmasında Bulunan Türk Atasözleri", Ömer Asım Aksoy Armağanı, Ankara 1978, s. 11-26; Şükrü Elçin, "British Museum'da Bulunan Yazma Bir Türk Atalar Sözü Mecmuası", Halk Edebiyatı Araştırmaları, Ankara 1977, s. 216-228). Bunlarda da XVII ve XVIII. yüzyıllarda kullanılan atasözleri görülür.

Atasözleri âşık edebiyatında atasözü destanlarında başlı başına bir yer alır. XVIII. yüzyılın ünlü minyatürcüsü Levnî'nin destanı, bunların dikkate değer bir örneğidir (Dehri Dilçin, Edebiyatımızda Atasözleri, I. kitap, İstanbul 1945).

Divan şairleri de eserlerinde atasözlerine yer vermişlerdir. Bu hususta en önde gelen ad, Pendnâme'siyle ünlü Güvâhî'dir (Güvâhî, Pendnâme, haz.

Mehmet Hengirmen, Ankara 1983). Güvâhî'den başka başta Nâbî, Sâbit, Râgıb Paşa, Edirneli Hıfzı olmak üzere diğer şairler de şiirlerinde atasözü kullanma geleneğini sürdürmüşlerdir (Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, s. 429-450).

Münevver zümre edebiyatında manzum eserler gibi mensur eserlerde de atasözleri yer bulmuştur. Mercimek Ahmed'in Kabusnâme tercümesi (nşr. O. Şaik Gökyay, İstanbul 1944) ile Molla Lutfî'nin Harnâme'si bu alanda anılacak eserlerin başında gelir (O. Şaik Gökyay, "Tokatlı Molla Lûtfî'nin Harnâme'si", Türk Folkloru Belleten 1986/1, 1986, s. 155-182).

Atasözlerini manzum ve mensur eserlerde kullanma geleneği Tanzimat'tan sonraki edebiyat devrinde de devam etmiştir. Yenileşme çağı edebiyatında Ziya Paşa "Terkîb-i Bend" ve Abdülhak Hâmid Sabr ü Sebât adlı piyes ile bu geleneği sürdüren sanatçılardandır. Fakat bu çağ yazarlarının bu konudaki asıl çalışmaları, atasözlerini derleme ve yayımlama şeklinde olmuştur. Tanzimat döneminde bu sahada basılan ilk eser, Şinâsi'nin Meclisi Maârif'ten arkadaşı olan Vâcid Efendi'nin Durûb-i Emsâl'idir (İstanbul 1275). Şinâsi Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye (İstanbul 1280, 2. bs. 1287) adlı eserinde atasözlerini deyim ve benzeri diğer sözlerden ayırmayarak birlikte yayımlamıştır. Ahmed Vefik Paşa, Atalar Sözü-Türkî Durûb-i Emsâl (İstanbul 1288) adlı kitabı ile Şinâsi'yi takip eder. Bu kitabın Bursa'nın ihtiyarlarından derlenen atasözleriyle daha da genişletilmiş ikinci baskısı Müntehabât-ı Durûb-i Emsâl-Atalar Sözü adıyla yayımlanmıştır (Akün, İA, XI, 558; ayrıca bk. AHMED VEFİK PAŞA). Ahmed Midhat Efendi de Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye-Şinâsi Hikemiyyâtının Ahkâmını Tasvir adlı kitabında (İstanbul 1288) Şinâsi'nin eserinden seçtiği on yedi atasözüne uygun olarak yazdığı hikâyelerini toplamıştır. Ebüzziya Tevfik, Şinâsi'nin ölümünden sonra onun kitabını yeni eklediği atasözü ve deyimlerle daha da zenginleştirip sonuna bir de "mülâhaza" adlı bir kısım ilâvesiyle üçüncü defa yayımlamıştır (İstanbul 1302). Ahmed Midhat Efendi ayrıca bir atasözümüzle ilgili olarak bir hikâye yazmış ve o atasözünü kitabına ad olarak seçmiştir : Kısmetinde Olanın Kaşığında Çıkar (İstanbul 1304). Recâîzâde Mahmud Ekrem de Ahmed Midhat Efendi gibi bir atasözünü bir eserine ad olarak seçen yazarlardandır: Çok Bilen Çok Yanılır (İstanbul 1332). Yenileşme devri edebiyatçılarının atasözleriyle bu kadar yakından ilgilenmelerinde, onların halk diline ve kültürüne karşı

duydukları yakın alâkanın büyük rolü olmuştur. Bu ilgi Cumhuriyet devrinde iyice artmış, araya halkevleri ve Türk Dil Kurumu gibi bazı kuruluşların ve derneklerin desteği de katılarak yeni derleme, inceleme ve araştırmalarla daha da ileri götürülmüştür.

Atasözleri, başta dilci ve folklorcular olmak üzere birçok meslek adamını da kendi alanına çekerek üzerinde en çok durulan, çeşitli yazıların ve kitapların yayımlandığı bir konu haline gelmiştir. Özellikle il folkloruna dair eserlerde atasözleri derlemelerine rastlamak daima mümkündür. Bölge ağızlarında yaşayan atasözleriyle deyimler Türk Dil Kurumu'nca derlenip yayımlanmıştır (Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler, I-II, Ankara 1969-1971). Ömer Asım Aksoy'un aynı kurum tarafından bastırılan Atasözleri ve Deyimler (Ankara 1965), Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü (I-III, 1. bs. Ankara 1971; 4. bs. Ankara 1984) adlı kitaplarında atasözleri ile deyimler, daha önceki derleyicilerin yayımlarında aralarına karışmış bulunan diğer sözlerden ayıklanarak iki ayrı grupta açıklamalı olarak ele alınmıştır. Bunu sözlük tertibiyle hazırlanan diğer benzerleri takip etmiştir.

Bu arada atasözlerini konularına göre kümelendirerek bir araya getiren çalışmalar da görülür. Bunlar içinde en derli toplu ve en geniş eser olarak İ. Hilmi Soykut'un Türk Atalar Sözü Hazinesi (İstanbul 1974) adlı çalışması bilhassa anılmaya değer. Çok daha sınırlı bir konu üzerinde yapılmış toplamalar arasında şu yayınlar sayılabilir: Kerim Yund, Ağaç, Orman Üzerine Atasözleri ve Açıklamaları (Ankara 1944) ve Ormancılıkla İlgili Atasözleri, Deyimler, Dilekler, Mecazlar, Türk Ormancılık Folkloru (İstanbul 1966); Şemseddin Bekşioğlu, 1001 Ziraî Atasözü (Ankara 1952); Necati Âsım Uslu, Türkçe'de Yalnız Göze Ait Deyimler ve Atasözleri (İstanbul 1985).

Son yıllarda bu alanda yapılan çeşitli çalışmalar arasında, Türk atasözlerini diğer milletlerin atasözleriyle karşılaştıranların da çoğaldığı görülmektedir: İzzet Hamid (Ün), Mukayeseli Türkçe ve Fransızca Durûb-i Emsâl ([Proverbes Turcs et Français], İstanbul 1339r./ 1923); Kaya Öztaş, Türkçe-Fransızca ve Fransızca-Türkçe Atasözleri (Ankara 1967); Nikolai II. Ikonomov, Balkanska Narodna Midrost (Sofia 1968, Bulgar, Sırp, Romen, Yunan, Arnavut ve Türk atasözleri ve deyimlerinin paralelleri); Semahat Şenaltan, Studien zur sprachlichen Gestalt der Deutschen und Türkischen

Sprichwörter (Marburg 1968); Aydın Dağpınar, Türkçe-İngilizce / İngilizce Türkçe Atasözleri ve Deyimler (İstanbul 1982).

Öte yandan, Türkiye dışındaki Türkler'in atasözlerini toplayan çalışmalar arttığı gibi bunlar arasında Türkiye'de kullanılan atasözleriyle karşılaştırarak inceleyenler de ayrıca dikkati çekmektedir: H. Zeynallı, Azerbaycan Atalar Sözü (Bakü 1926); Yusuf B. Kerimof - B. Şişmanoğlu, Atasözleri ve Özlü Sözler (Sofya 1955-1960); Şâkir Sâbir Zâbit, Irak Türkmanları Ağzında Atalar Sözi (Bağdad 1961); Ata Terzibaşı, Kerkük Eskiler Sözü (Bağdad 1381/1962); Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkçesinde Atasözleri ve Deyimler (Ankara 1968); Müstecib Ülküsal, Dobruca'daki Kırım Türklerinde Atasözleri ve Deyimler (Ankara 1970); İhsan S. Vasfî, Irak Türkleri'nde Deyimler ve Atasözleri (İstanbul 1985).

Batılılar'ın Türk atasözlerine ilgisi çok eskiden başlamış, Avrupalı müelliflerce bu konuda başlı başına derlemeler, kitaplar yayımlanmıştır. Meselâ Hieronymus Megiser, Paroemiologia Polyglottes (Leipzig 1605); Schlechta-Wssehrd, Osmanische Sprichwörter (Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye, Wien 1865); J. A. De courdemanche, Mille et Un Proverbes Turcs (Paris 1878); E. J. Davis, Osmanli Proverbs and Quaint Saying (London 1897-1898). Bu ilgi günümüzde de çeşitli çalışma ve yayınlarla devam etmektedir. Türk dilini öğretmek üzere hazırlanmış bulunan bazı el kitaplarında en çok kullanılan malzemelerden birinin Nasreddin Hoca fıkraları ile atasözleri olması, ayrıca üzerinde durulması gereken dikkate değer bir noktadır.

Şehirleşme ve endüstrileşmenin bir sonucu olarak bütün folklorik ürünlerin ve halk kültürünün giderek erozyona uğramasından dolayı atasözleri de yeni ürünler vermede eski hızını ve verimliliğini kaybetmeye başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hıfzî, Manzûme-i Durûb-i Emsâl, İstanbul 1262; M. Said Tekezâde, Durûb-i Emsâl-i Türkiyye yâhud Atalarsözü, İstanbul 1312/1896; Mehmed Beğ Kapetanoviç, İstoçna Blago: Cevâhir-i Şarkiyye, Sarajevo 1313/1896; Hâşim Veli, Atalar Sözü, İstanbul 1342/1926; Muzaffer Lütfi - Hasan Lütfi, Türk Atalar Sözü, İstanbul 1928; Ahmed Rıza, Atalarsözü, Çankırı 1933; Pertev Sungur, Diyarbakır Halkiyatından Mani, Maya, Horyat ve Ata Sözleri, Diyarbakır 1935; Sabur Şahin, Atalarsözü, Balıkesir 1936; İ. Aytöre, Atasözleri ve Söz Çalımları, Bolu 1938; Sadi G. Kırımlı, Atalar Sözü (Mukaddeme ve Bibliyografya: Selim Nüzhet Gerçek), İstanbul 1939; Hamdi Hakverdi, Halk İçin Atalar Sözüne Tatbik Edilmiş Ruhî Bilgiler, İstanbul 1940; Osman Nuri Peremeci, Atalar Sözleri, İstanbul 1943; Âdil Şen, Atalarımız Neler Demişler, İstanbul 1944; Hasan Çekli - Mehmet Dobada, Ataların Dilinden, Samsun 1945; Dehri Dilçin, Edebiyatımızda Atasözleri, I, İstanbul 1945; Mustafa Nihat Özön, Ata Sözleri, İstanbul 1956; O. E. Moll, Sprichwörter Bibliographie, Frankfurt 1958; Selim Kurnaz, Konularına Göre Seçme Atasözleri, İstanbul 1962; Feridun Fâzıl Tülbentçi, Türk Atasözleri ve Deyimleri, İstanbul 1963; Ragıb Soysal, Türk Atasözleri, Ankara 1971; Türk Atasözleri ve Deyimleri (nşr. Millî Kütüphâne Genel Müdürlüğü), Ankara 1971, I-II; Aydın Oy, Tarih Boyunca Türk Atasözleri, İstanbul 1972; Ali Doğanay, Türk Atasözleri Sözlüğü, Ankara 1973; E. Kemal Eyüboğlu, On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973-75, I-II; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977; H. Fikri Yazıcıoğlu, Afyonkarahisar Atasözleri ve Tarihçeleri, Afyon 1981; Nejat Muallimoğlu, Deyimler, Atasözleri, Beyitler ve Anlamdaş Kelimeler, İstanbul 1983; Ömer Faruk Akün, “Atalar Sözüne Dair”, Şadırvan, nr. 28, İstanbul 1949; a.mlf., “Şinasî”, İA, XI, 558; Şükrü Elçin, “Türk Dilinde Atalar Sözü”, HSBBD, nr. 2 (1969), s. 169-181 (burada ayrıca gösterilmeyen diğer çalışma ve yayınlar için bk. Ömer Asım Aksoy, Aydın Oy, İ. H. Soykut ve E. Kemal Eyüboğlu’nun eserlerindeki bibliyografyalar ve bir de Türk Folklor ve Etnografya Bibliyografyası, Ankara 1971-75, I-III).

Aydın Oy

ATATÜRK

(bk. MUSTAFA KEMAL ATATÜRK).

ATÂULLAH AHMED, Tayyarzâde

(bk. ATÂ BEY, Tayyarzâde).

ATÂULLAH EFENDİ, Arapzâde

(bk. ARAPZÂDE ATÂULLAH EFENDİ).

ATÂULLAH el-İSKENDERÎ

(bk. İBN ATÂULLAH el-İSKENDERÎ).

ATÂULLAH MEHMED EFENDİ

(ö. 1127/1715)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Kadı Eyyûbî İbrâhim Efendi’nin oğludur. Doğum tarihi ve tahsili hakkındaki bilgiler yetersizdir. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi’ye intisap ederek mektupçuluğu hizmetinde bulundu ve ondan mülâzım oldu. 1667’de hâriç derecesiyle Molla Kırımî Medresesi’nde göreve başladı. 1085-1096 (1674-1685) yılları arasında sırasıyla Şeyhülislâm Hüseyin Efendi, Sekban Ali, Edirnekapı Mihrimah, Sahn-ı Semân, Şah Sultan, Üsküdar Mihrimah, Hâkaniyye-i Vefâ ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı. Derin fıkıh bilgisi dolayısıyla değişik tarihlerde üç defa fetva eminliği görevine getirildi. Ayrıca Yenişehir (1686), Şam (1690) ve İstanbul (1695) kadılıklarında bulundu. Bu görevlerden ayrıldığı sıralarda Pazarlu, Atranos, Pınarhisar, Manyas, Ayıntab gibi yerler kendisine arpalık* olarak tahsis edildi. 1702’de Anadolu kazaskerliğinin önce pâyesini aldı, sonra bilfiil bu makama getirildi. 1706 ve 1712’de iki defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Bu sırada, Şeyhülislâm Ebezâde Abdullah Efendi, Ruslar’a mağlûp olduktan sonra Osmanlı Devleti’ne sığınmış olan İsveç Kralı Demirbaş Şarl’ın (Charles) Edirne’ye getirilmesine karşı çıkıp Selânik’e gönderilmesini, alınacak kararlara karıştırılmamasının iyi olacağını savunmuş, bu görüşünde ısrar etmişti. III. Ahmed, Rumeli kazaskeri Atâullah Efendi arz*a girdiğinde bu konudaki fikrini sormuş, o da Edirne’ye gelmesinin ve kendisiyle yüzyüze görüşmenin daha isabetli olacağını söylemişti. Bu görüşün padişaha da uygun gelmesi üzerine Ebezâde meşihatten azledilmiş, Atâullah Efendi sadrazamla birlikte huzura çağrılarak şeyhülislâmlık görevi ona verilmiş (14 Mart 1713) ve kendisine özel şeyhülislâmlık elbisesi “ferve-i beyzâ” giydirilmişti (Nusretnâme, II/2, s. 294-295).

Bu görevde iken önce Bolu, Mihaliç, Edincik bir süre sonra da Maraş ve Arnavut Belgradı kendisine arpalık olarak verildi. Şeyhülislâmlığı sırasında ilmiye sınıfının tayinlerinde usulsüzlük ve yolsuzluklar yapıldığı iddiaları

üzerine devrin sadrazamı Şehid Ali Paşa meseleyi gizlice araştırdı, yaşlı şeyhülislâmın bu konuda ihmalkâr davrandığı ve kusurlu olduğu anlaşılınca iki ay yedi gün sonra, 20 Mayıs 1713'te azledildi. Görevden ayrıldığında Maraş arpalığı kendisinden alındı. Rumelihisarı'ndaki evinde kendisini ziyarete gelenlerin yanında bazı devlet büyüklerini çekiştirmesi üzerine III. Ahmed'den alınan bir fermanla Sinop'a sürülmesi kararlaştırıldı. Yola çıktıktan sonra hava muhalefeti yüzünden Kefken Limanı yakınında gemisinin karaya vurup parçalandığı, kendisinin büyük güçlüklerle kıyıya çıkarak oradan arpalığı olan Bolu'ya gittiği haberi Dîvân-ı Hümâyun'a ulaşınca Bolu'da oturmasına izin verildi. 2 Ağustos 1715'te orada vefat etti. Mezarı Bolu'da Şemsi Paşa Camii hazîresindedir.

İslâm hukukunda derin bilgi sahibi olan Atâullah Efendi'nin bu sebeple üç defa getirildiği fetva eminliği sırasında en zor meseleleri bile vukufla hallettiği kaynaklarda belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Silâhdar, Nusretnâme (haz. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1969, II/2, s. 212, 218, 232, 238, 294-295, 306, 310, 315, 317, 324-326; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 372-374; Râşid, Târih, III, 131, 154, 209, 236; IV, 6, 22-23; Devhatü'l-meşâyih, s. 82; Sicilli Osmânî, III, 475-476; İlmiyye Salnâmesi, s. 501; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 459-460; Orhan F. Köprülü, "İlm-i Nücûma Âid Bir Risalenin Tarihî Kaynak Olarak Ehemmiyeti", TD, sy. 2 (1950), s. 313-314.

Mehmet İpşirli

ATÂULLAH MEHMED EFENDİ, Dürrîzâde

(bk. DÜRRÎZÂDE MEHMED ATÂULLAH EFENDİ).

ATÂULLAH MEHMED EFENDİ, Şânîzâde

(bk. ŞÂNÎZÂDE MEHMED ATÂULLAH EFENDİ).

ATÂULLAH MEHMED EFENDİ, Topal

(ö. 1760-1811)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Babasına nisbetle Şerifzâde, büyük dedesine nisbetle Ebû İshakzâde, aksaklığı sebebiyle de Topal lakaplarıyla tanınan Atâullah Efendi, Şeyhülislâm Şerif Mehmed Efendi'nin oğludur. İstanbul'da doğdu. Babasının ve çevresindeki hocaların yanında başladığı ilk tahsilini daha sonra Tokadî Mustafa Efendi'den tamamlayarak genç yaşta müderris oldu. Kısa zamanda yükselerek 1782'de Galata, 1792'de Mekke kadılığına tayin edildi. İki yıl sonra kendisine İstanbul kadılığı ile birlikte nakîbüleşraf*lık da verildi. 1801'de önce Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı, 1804'te ise Rumeli kazaskeri oldu. Siyasî olayların son derece yoğun olduğu bu sırada, köklü bir aileye mensup oluşu, iyi bir tahsil görmüş olması, muhafazakâr bir tavır takınması ve maddî konulardaki dürüstlüğü sebebiyle padişah III. Selim tarafından 14 Kasım 1806'da şeyhülislâmlığa getirildi. Bu dönemde meydana gelen birçok siyasî olayın bizzat içinde bulundu. III. Selim'in tahttan indirilmesi ve IV. Mustafa'nın onun yerine tahta çıkması olaylarında Köse Mûsâ Paşa ile birlikte askerin ileri gelenleriyle bazı müzakereler yaptı ve onların istekleri doğrultusunda hareket etti. Bu durum daha sonra çok tenkit edilmesine sebep oldu. Bu arada Kabakçı Mustafa saflarına katılan müderris Seyyidâ Efendi gibi bazı muhaliflerinin onu III. Selim taraftarı göstermeleri üzerine 13 Temmuz 1807'de azledildi. Yerine Ömer Hulûsi Efendi tayin edildiyse de ayaklanan zorbaların isyan tehdidi üzerine yanlışlık yapıldığı anlaşıldı ve bir gün sonra makamına iade edildi.

Atâullah Efendi bu ikinci şeyhülislâmlığında devletin en nüfuzlu şahsiyeti haline geldi; hatta üst seviyede yapılan bazı tayin ve azillerde etkili oldu. Bu sırada ordusuyla Rusçuk'tan İstanbul'a doğru yola çıkan Alemdar Mustafa Paşa, âsilerin ve şeyhülislâmın davranışlarından bîzar olan IV. Mustafa'ya, Kabakçı'yı ortadan kaldırıp Atâullah Efendi'yi de makamından

uzaklaştıracağı yolunda teminat verdi. İstanbul'a girdikten sonra önce Kabakçı'yı ortadan kaldıran Alemdar, 21 Temmuz 1807'de de Atâullah Efendi'yi azlederek yerine Arapzâde Mehmed Ârif Efendi'yi şeyhülislâmlığa getirdi; III. Selim'in tahttan indirilmesinde rol oynayan ulemâyı da sürgüne gönderdi. Atâullah Efendi bir süre Bebek'teki yalısında oturduktan sonra 31 Temmuz 1808'de Bulgaristan'ın Kızanlık kasabasına sürüldü. 1810'da arpalığı olan Güzelhisar'a (Aydın) nakledildi ve 14 Ekim 1811'de orada vefat etti. Mezarı Câmi-i Atîk civarındadır.

İyi yetişmiş bir âlim ve devlet adamı olan Atâullah Efendi, oldukça yoğun siyasî faaliyetleri yanında ilmî ve edebî çalışmalar da yapmıştır. Çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan ve daha çok Fetâvâ-yı Atâullah adıyla anılan bir fetva mecmuası (bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 920, 1095, 1096; Fâtih, nr. 2386) ile küçük hacimli bir divanı (İÜ Ktp., TY, nr. 1659, 2902, 3590) vardır. Ayrıca Münşeât'ı, Kazasker Alizâde Efendi'nin Vehhâbî akaidine reddiye olarak kaleme aldığı risâleye şerhi, Ali el-Karî'nin Menâsik'ine ihtisarı, Beyzâvî tefsirine yazdığı tamamlanmamış muhtasar bir Türkçe haşiyesi olduğu, Behcetü'l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Feyziyye ve Netîcetü'l-fetâvâ'yı tertip ve ihtisara başlayarak "kitâbü'l-icâre"ye kadar getirdiği kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şânîzâde, Târih, II, 66-69; Devhatü'l-meşâyih, s. 120; Cevdet, Târih, VIII, 70, 299; IX, 244-245; Sicilli Osmânî, III, 479; İlmiyye Salnâmesi, s. 571-572; Osmanlı Müellifleri, I, 377; Danişment, Kronoloji, IV, 85-87; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 81-84.

Mehmet İpşirli

ATAVİYYE

العطويّة

Hâricîler’den Atıyye b. Esved’in (ö. 75/694) fikirlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. ATIYYE b. ESVED).

ATAY, Falih Rıfkı

(ö. 1894-1971)

Gazeteci ve yazar.

İstanbul'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Rehberi Tahsil Mektebi ile Mercan İdâdîsi'nde yaptı. Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ni bitirdi. Bir süre Bâbıâli Mektûbî Kalemi'nde kâtip, Dahiliye Nezâreti Hususi Kalemi'nde müdür muavini olarak çalıştı (1913). Gazeteciliğe Tanin'de röportaj ve makaleler yazarak başladı. I. Dünya Savaşı sırasında yedek subay olarak Filistin ve Suriye'de Dördüncü Ordu Karargâhı'nda Cemal Paşa'nın kâtipliğini yaptı; 1917'de İstanbul'a döndü. Cemal Paşa Bahriye nâzırı olunca Kalem-i Mahsus müdür muavinliğine tayin edildi; bir ara Çarkçı Mektebi'nde edebiyat hocalığı yaptı (1918). Daha sonra kendisini bütünüyle gazeteciliğe verdi. 20 Mart 1918'de Ali Naci Karacan, Necmeddin Sadak ve Kâzım Şinasi ile birlikte Akşam gazetesini kurdu. Gazetede yazdığı yazılarla Millî Mücadele aleyhinde olanları şiddetle tenkit etti. Büyük Millet Meclisi'nde ikinci dönem (1923) Bolu, daha sonraki dönemlerde de Ankara milletvekili olarak bulundu. Hâkimiyeti Milliye, Ulus ve Milliyet gazetelerinde başyazarlık yaptı. Milletvekilliği 1950 yılına kadar sürdü. Bu tarihten sonra ölümüne kadar kendi kurduğu Dünya gazetesini yönetti. 20 Mart 1971'de İstanbul'da öldü.

Cumhuriyet rejimi ile inkılâpların devamlı savunucusu olan Falih Rıfkı, Cumhuriyet devri nesrinin ve bilhassa seyahat ve hâtıra edebiyatının gelişmesinde öncülük eden bir yazardır. Ateş ve Güneş adlı eserinde I. Dünya Savaşı sırasında gördüklerini anlatırken çok başarılı bir nesir örneği verir. Gezi ve hâtıra türündeki eserleri birbirini takip ederek Cumhuriyet devrinde seyahat edebiyatının en başarılı imzası olarak tanındı. Gençliğinden beri Türkçülük ve Türkçecilik akımının tesirinde kalan Falih Rıfkı uzun süre bu yolda yürüdü; ancak öz türkçecilik akımının aşırılığa kaçması üzerine hayatının son yıllarında bu görüşü desteklemekten vazgeçti.

Gezi, hâtıra ve fıkra türündeki başlıca eserleri şunlardır: Ateş ve Güneş (İstanbul 1335), İzmir'den Bursa'ya (Halide Edip, Yakup Kadri ve Mehmed Âsım ile birlikte, İstanbul 1338), Faşist Roma, Kemalist Tiran, Kaybolmuş Makedonya (Ankara 1930), Denizaşırı (İstanbul 1931), Yeni Rusya (Ankara 1931), Moskova-Roma (Ankara 1932), Zeytindağı (Ankara 1932), Bizim Akdeniz (Ankara 1934), Taymis Kıyıları (İstanbul 1934), Tuna Kıyıları (İstanbul 1938), Hind (İstanbul 1944), Babamız Atatürk (İstanbul 1955), Çankaya (I-II, İstanbul 1961), Batış Yılları (İstanbul 1963), Pazar Konuşmaları (İstanbul 1966), Bayrak (İstanbul 1970), Gezerek Gördüklerim (İstanbul 1970). Roman türündeki tek eseri ise Roman (İstanbul 1932) adını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Baki Süha Ediboğlu, Falih Rıfkı Atay Konuşuyor, İstanbul 1945; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, s. 382, 399, 401, 404-422; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 79, 362; Behcet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1983, s. 62; "Atay, Falih Rıfkı", TDEA, I, 219; Fahir İz, "Atay", EI^2 Suppl. (İng.), s. 98-99.

Nuri Yüce

ATÇEKEN

Osmanlılar döneminde, özellikle Akşehir ve Tuz gölü arasındaki bölgede yaşayan ve at yetiştirmekle meşgul olan cemaatlere verilen ad.

Osmanlı kaynaklarında bazan atçeken, bazan da bunun Farsça karşılığı olan esbkeşân ifadesi geçmektedir. At çekmek tabiri aslında, Kâşgarlı'nın sözlüğüne göre, "bir attan kan almak" demektir (Divanü Lûgati't-Türk Tercümesi, II, 21). XI ve XII. yüzyıl Bizans kaynakları, Peçenekler'in ve Kumanlar'ın atlarından bahsederken Türkler'in bunları kanattıklarını, yani belirli mevsimlerde atlardan kan aldıklarını yazmaktadırlar. Kan alma, çok eski zamanlardan beri bilinen ve bugün de bazı barsak hastalıklarında kullanılan bir tedavi usulüdür.

Osmanlı tahrir* defterlerinde il yazıcılar atçeken tabirini başka bir anlamda kullanmışlardır. Bunlara göre bu isim, at yetiştiren cemaatlerin at vergisine tâbi tutulduklarını ifade etmektedir. At vergisine tâbi olmayan cemaatler söz konusu olduğunda bunlar "at çekmeyenler" şeklinde belirtilir, dolayısıyla vergi vermekle mükellef olmadıklarına işaret edilirdi.

Atçekenler XV. yüzyılın sonunda Orta Anadolu'da üç idarî bölgeye yayılmış bulunuyorlardı. Bu bölgeler Tuz gölünün batı tarafında Eski İl kazası, gölün güneydoğu tarafında Bayburt bölgesi ve Akşehir'in doğusunda bulunan Turgut kazası idi.

Atçekenler devlete her yıl "at resmi" veya "at akçesi" denilen bir vergi veriyorlardı. Buna karşılık reâyânın tâbi tutulduğu avârız-ı dîvâniyye denilen vergiden muaf idiler. At vergisi her cemaatin gücüne göre tesbit ediliyordu. Kanunnâmelere göre her on iki hâneden bir at alınıyordu. Fakat tahrir defterleri incelendiğinde bu rakamın her yerde aynı olmadığı görülür. XV. yüzyılın sonunda Eski İl'de on üç hâne bir at, Bayburt'ta yirmi bir hâne ve Turgut kazasında on hâne bir at vermekle mükellef idi. II. Bayezid devrinde bir atın değeri 300 akçe kabul edilirken Kanûnî Süleyman zamanında bu 700 akçeye çıkmış, XVI. yüzyılın sonunda 900 akçeyi bulmuştu. II. Bayezid devrinde Eski İl 104 at veya 31.200 akçe, Bayburt

altmış üç at veya 18.900 akçe, Turgut 206 at veya 61.800 akçe veriyordu.

Atçekenler yalnız at değil öbür cemaatler gibi koyun da besliyorlardı. Bazı zengin cemaatlerde hâne başına yaklaşık doksan koyun düşüyordu. Atçekenler haymanalardan (yerleşik olmayan, konar göçer) sayıldıkları halde aralarında reâyâ gibi ziraatla meşgul olanlar da vardı. Ancak yurtlarında ziraatla meşgul oldukları zaman, öşürden muaf oldukları için ne kadar tahıl ektikleri tesbit edilememektedir. Yurtlarından başka topraklarda çift sürdüklerinde ise kendilerinden maktû olarak bir miktar para alınıyordu. Sonradan, muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatı sonunda maktû vergi kaldırılmış, bu gibi cemaatler öşüre bağlanmıştır.

Atçekenler reâyâ gibi köy teşkilâtına sahip olmasalar da bunları bir yerden bir yere göç eden, kimseye bağlı olmayan kişiler olarak kabul etmek yanlıştır. Her cemaatin, kendilerinin ve hayvanlarının ihtiyaçlarını karşılayacak bir sulama yeri vardı; bu bir akarsu, göl veya kuyu olabilirdi. Kurak bir iklimi olan Orta Anadolu'da su meselesi ilk planda geldiği için her cemaat sulama yerinin tasarrufunu kendisine sağlayacak bir hüccet*i elde bulundurmaya çalışıyor, bir anlaşmazlık çıktığı zaman bunu devlet mümessillerine veya mahkemelere ibraz ediyordu.

906 (1500/1501) tarihli Tahrir Defteri'ne göre bu gibi belgeler yalnız Osmanlı padişahları ve idare memurları tarafından değil, çok daha önce Karaman beyi İbrâhim Bey'in ecdadı tarafından da verilmişti. Bundan, bu gibi belgelerin çok eski olduğu ve Osmanlılar'ın Karaman Beyliği'ni ele geçirmeden çok önce atçekenlerin bir boy teşkilâtlarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemde başlarında bir bey ve her bey yanında birçok nöker veya hemsâye denilen yoldaşlar vardı. Bu beyler gerektiği zaman emîr ile sefere çıkarlardı. Fâtih Karaman Beyliği'ni fethettikten sonra bu beylerin kendisinden yüz çevirip başka emîrlere katılmamaları için boy teşkilâtlarını kırmaya çalışmış, beyleri azledilebilen veya herhangi bir yere gönderilebilen timar* eri durumuna getirmiş, böylece büyük bir hoşnutsuzluk yaratmıştı. II. Bayezid babasının yapmaya çalıştığı toprak reformuna kısmen son verdiği halde at besleyen cemaatlerin gittikçe azalması önlenemedi. XVI. yüzyılın ortalarında yazılan bir kanunnâmeye göre atçekenlerin yurtları zamanla dışardan gelen ve ekip biçen cemaatlerle doldu. Devlet ilk defa bu yabancıların öşrünü ve diğer vergilerini kendi

emin*leri vasıtasıyla toplamak istedi, fakat sonradan bundan vazgeçip bu vergileri atçekenlere bıraktı. Buna karşılık atçekenler de at vergisinin yanında bir miktar akçe vermeye razı oldular. Ancak bu hal sürüp giderken devlet ile çekişmeler devam etti; nihayet atçekenler ekip biçen çiftçiler gibi reâyâdan sayıldılar. Esbkeşân ismi ise Konya'nın kuzeyinde bulunan bir kaza adı olarak XIX. yüzyılın sonuna kadar yaşayabildi.

BİBLİYOGRAFYA

Divanü Lûgati't-Türk Tercümesi, II, 21; I. Beldiceanu-Steinherr - N. Beldiceanu, Recherches sur la province de Qaraman au XVIe siecle: etudes et actes, Leiden 1968; Konyalı, Konya Ereğli'si Tarihi, s. 247, 263-278; a.mlf., Şerefli Koçhisar Tarihi, s. 309-326, 363-364; a.mlf., Niğde Aksaray Tarihi, I, 443-454; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları, İstanbul 1980, s. 179, 217, 350; a.mlf., Türklerde Atçılık ve Binicilik, İstanbul 1983, s. 27-35; R. Paul Lindner, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, Bloomington 1983, s. 75-103; a.mlf., "A propos des tribus Atceken (XVe-XVIe siecles)", JESHO, XXX (1987), s. 121-195.

Irène Beldieanu-Steinherr

ATEBÂT

العتبات

Irak'ta, Şiîler'ce mukaddes sayılan bazı ziyaret yerlerine verilen isim.

Atebât, "eşik" anlamına gelen atebenin çoğuludur. Daha çok "atebât-ı mukaddese" ve "atebât-ı âliye" diye anılan bu yerler Necef, Kerbelâ, Kâzımiyye ve Sâmerrâ'da bulunmaktadır. Necef'te Ali b. Ebû Tâlib'in defnedildiğine inanılan yer, Şiîler tarafından ilk mukaddes mekân olarak kabul edilmektedir. İddialara göre bu kabir Emevîler devrinde gizli tutulmuş, III. (IX.) yüzyılın sonunda Hamdânîler'in Musul valisi Ebü'l-Heycâ tarafından kubbeli bir türbe olarak yaptırılmıştır. Daha sonra Büveyhî hükümdarı Adudüddevle (ö. 372/983) bu ilk yapıyı tamir ettirmiş ve genişletmiştir.

İkinci önemli atebe olan Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki türbesi Necef'teki türbeden önce tanınmaya başlamış ve ilk defa Kerbelâ olayından yaklaşık kırk gün sonra Câbir b. Abdullah tarafından ziyaret edilmiştir. Fırat havzasında kurulmuş iki şehir olan Necef ile Kerbelâ, Hz. Ali ile oğlu Hüseyin'in defnedildiği yerler ve ayrıca bazı tarihî olaylara sahne olmaları bakımından bütün müslümanların ve özellikle Şiîler'in büyük ilgisini çekmiştir. Bilhassa Büveyhîler devrinden itibaren buradaki türbelere gösterilen ilgi, Sünnî olsun Şiî olsun, bölgeye hâkim olan veya burayı ziyaret eden bütün hükümdarlar tarafından devam ettirilmiştir. Sultan Melikşah bölgeyi ziyareti sırasında (479/1086-87) türbeleri donatmıştır. İlhanlı hâkimiyeti döneminde Necef'e Fırat'tan bir kanal açtırılmış, her iki şehirde de misafirhaneler ve görevliler için meskenler yaptırılmıştır. Şah İsmâil döneminde (1502-1524) başlayan Osmanlı-İran mücadelelerinde bölgeye hâkim olanlar, burası için her zaman daha iyi şeyler yapma yarışına girmişlerdir. Nitekim Şah İsmâil Necef Kanalı'nı ıslah ederken Kanûnî Sultan Süleyman da 1534'te bölgenin fethi şerefine Kerbelâ'ya bir kanal açtırmıştır. Bölgenin I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı hâkimiyetinde kaldığı dönemlerde Osmanlılar'ın ihtimamının yanında İran şahlarının ve Hindistan Şiîleri'nin bu kutsal mekânlara bağışları da devam etmiştir.

Kâzımiyye’de bulunan atebe, yedinci imam Mûsâ el-Kâzım ile dokuzuncu imam Muhammed et-Takī’nin türbeleridir. Evliya Çelebi’nin belirttiğine göre Mûsâ Kâzım Türbesi’ni Hârûnürreşîd yaptırmıştır. Daha sonra Şah İsmâil’in başlattığı onarım ve genişletme çalışmaları Kanûnî Sultan Süleyman tarafından tamamlattırılmıştır.

Diğer bir atebât şehri olan Sâmerrâ Bağdat’ın 100 km. kadar kuzeyine düşmektedir. Halife Mu‘tasım tarafından kurulan ve bugün küçük bir kasaba durumunda olan Sâmerrâ’da onuncu imam Ali el-Hâdî ile on birinci imam Hasan elAskerî’nin türbeleri bulunmaktadır. On ikinci imam Mehdî’nin kaybolduğuna inanılan yer de (serdâb*) Hasan elAskerî’nin gömülü olduğu binadadır.

Necef, Kerbelâ ve Kâzımiyye’deki türbe-mescidler fevkalâde ihtişamlıdır. Hepsinin kubbeleri altın kaplı, minareleri altınla bezelidir. Çok uzaklardan bile parıltıları göz kamaştırır. Türbe-mescidlerin içindeki sandukalar, çepeçevre halis gümüş parmaklıklarla diğer mekânlardan ayrılır. Bu mekânlar Şiîler’in bilhassa muharrem ayındaki ihtifallerinin yapıldığı çok geniş avlular ile çevrilidir.

Diğerlerine nisbetle çok sade olan Hz. Ali’nin şehid edildiği tarihî Kûfe Mescidi, Necef’teki Hz. Ali Türbesi, Kerbelâ’daki Hz. Hüseyin meşhed*i ile burada nâdide mermerlerle kaplı olup içinde devamlı mumlar yakılan Hüseyin’in şehid edildiği yerde yapılmış oda, Hüseyin’in kardeşi Abbas’ın türbesi, Kâzımiyye ve Sâmerrâ’daki türbeler yılın her gününde ziyaretçilerle dolup taşmaktadır. Bilhassa hac mevsiminde yoğunlaşan izdiham muharrem ayında doruk noktasına ulaşır. Ziyaretler esas itibariyle sandukanın etrafında tekbir getirilerek ve özel dualar okunarak tavaf şeklinde yapılırsa da vecd içinde kendilerinden geçmiş Şiî ziyaretçilerin taşkınlıklarına da sık rastlanır.

Kerbelâ’nın suyu ve toprağı, Hz. Hüseyin ve yakınlarının kanı ile karışmış olduğuna inanıldığından mübarek ve şifalı sayılır. Ayrıca hemen her Şiî, yanında Necef toprağından yapılmış küçük bir secde taşı (türbet veya mühr) bulundurur, namazda onun üzerine secde eder ve bunun faziletine inanır. Pek çok Şiî’nin idealinde ölünce bu topraklara gömülme arzusu yatar. İran, Hindistan ve Pakistan’dan varlıklı kişilerin cenazelerinin buralara getirilip

gömüldüğü görülür. Yine pek çok Şiî hayatlarının son günlerini imamlara komşu olarak geçirmek düşüncesiyle buralara yerleşir.

Kâzımiyye'nin Moğol istilâsı sırasında geçirdiği büyük yangın, Necef ile Kerbelâ'nın önce Abbâsî Halifesi Mütevekkil zamanındaki tahribi, sonra da 1801'deki Vehhâbî tahrip ve yağması bir yana bırakılacak olursa, bütün bu yerler ve yapılar oldukça iyi korunmuş, tarih boyunca çok el değiştirmiş olmalarına rağmen büyük yağma ve tahriplere mâruz kalmamıştır. Bu şehirler, bilhassa Şiî aydın ve ilâhiyatçıların yerleştikleri ilim merkezleri olarak da tanınmıştır. Necef'in diğer bir özelliği, yakın geçmişte şahlık rejimine karşı koyan mollaların sığınma yeri olmasıdır. XX. yüzyıl başlarında Kaçar hânedanı ile anlaşmazlığa düşen üç büyük Şiî âlim Mirza Halîl-i Tahrânî, Kâzım-ı Horasânî ve Abdullah-ı Mâzenderânî, daha sonra 1965'te son İran şahı tarafından sürgüne gönderilen Âyetullah Humeynî Necef'e yerleşmiş ve muhalefetlerini buradan sürdürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 705; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 169; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 368; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 450; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 534-538, 627-629; II, 36, 40; Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam, London 1985, s. 181-182, 316; E. Honigmann, "Kerbelâ", İA, VI, 580-582; a.mlf., "Necef", İA, IX, 157-159; H. Viollet, "Sâmerrâ", İA, X, 144-146; H. Algar, "Atabāt", EI² Suppl. (Fr.), s. 93-95; a.mlf., "Atabāt", EIr., II, 902-904.

Avni İlhan

ATEBETÜ’l-HAKAYIK

عتبة الحقايق

XII. yüzyıl Türk şairlerinden Edib Ahmed Yüknekî’nin Doğu Türkçesiyle yazdığı ahlâk ve nasihata dair eseri.

İslâmî Türk edebiyatının Kutadgu Bilig’den sonra yazıya geçirilmiş en eski ikinci eseri olan Atebetü’l-hakāyık’ın nerede ve ne zaman kaleme alındığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak doğuştan kör olan müellifi Edib Ahmed’in Yüknekî nisbesine dayanılarak Türkistan’da Taşkent civarında, günümüze kadar yeri tam olarak belirlenemeyen Yüknek şehrinde yazılmış olabileceği ileri sürülmektedir.

Eserin adı üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Necib Âsım Hibetü’l-hakāyık, M. Fuad Köprülü Aybetü’l-hakāyık, başka bazı edebiyatçılarla dilciler Gaybetü’l-hakāyık şeklinde okumak istemişlerse de Jean Deny ve Reşit Rahmeti Arat’ın Atebetü’l-hakāyık (hakikatlerin eşiği) şeklindeki okuyuşları eserin muhtevasına uygun bulunarak yaygınlaşmıştır.

Atebetü’l-hakāyık aruzun mütekārib (faûlün / faûlün / faûlün / faûl) bahriyle yazılmış manzum bir eserdir. Dinî ve içtimaî ahlâk esaslarını cemiyette yerleştirmek için çok defa âyet ve hadislerle desteklenen fikirler, kolaylıkla anlaşılabilecek tarzda oldukça sade bir dil ile ifade edilmiştir. Bu özellikleriyle esere bir nasihat kitabı olarak da bakmak mümkündür. Kitapta yer alan âyet ve hadislerle, bu iki ana dinî kaynak İslâmî Türk edebiyatı sahasında bu ölçüde ilk defa kullanılmış ve bunlardan faydalanılmıştır. Bu tercümeler aynı zamanda Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerin Türkçe’ye çevrilmesi yolunda atılmış ilk önemli adımlardır. Eser, İslâmî kitap tertibi geleneğine uygun olarak on beyitlik bir tevhid ile başlar. Daha sonra sırasıyla beş beyitlik bir na‘t, dört halifenin methi için yazılan beş beyitlik bir manzume, eserin sunulduğu Dâd Sipehsâlâr Beg’i metheden on dört beyitlik bir gazel ve altı beyitlik “sebeb-i te’lif” manzumesiyle devam eder. Bu beş bölümden sonra, bilginin faydası ve bilgisizliğin zararı (on iki dörtlük), dilin kötü sözlerden korunması (on iki dörtlük), dünyanın

dönekliği (on iki dörtlük), cömertliğin methi ve hasisliğin yerilmesi (on dörtlük), alçak gönüllülük ve kibir (yedi dörtlük), dünya malına düşkünlük (altı dörtlük), iyi huylar (on altı dörtlük), devrin bozukluğu (yirmi bir dörtlük) ve kitap sahibinin özür beyan etmesi hakkında (beş dörtlük) olmak üzere toplam dokuz bölüm bulunmaktadır. Eserin tamamı on dört bölüm ve 101 dörtlükten ibarettir. Kitabın sonunda kimin olduğu bilinmeyen aynı vezinle yazılmış bir dörtlük, Emîr Seyfeddin'in Edib Ahmed'i "edipler edibi, fâzıllar başı" diye öven bir dörtlüğü ile Emîr Arslan Hoca Tarhan'ın yine Edib Ahmed'i öven on beyitlik bir manzumesi bulunmaktadır. Eserin dörtlükleri a a b a şeklinde kafiyelenmiştir.

Atebetü'l-hakāyık'ın üçü tam, biri eksik dört nüshası bilinmektedir. Ayrıca yazma bir mecmua ile Türkçe Uygur metinleri arasındaki bir varakta da esere ait birer dörtlük bulunmaktadır. 848'de (1444) Semerkant'ta Uygur harfleriyle yazılmış Semerkant nüshası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4012), yine aynı yerde 884'te (1480) İstanbul'da Abdürrezzak Bahşı eliyle Uygur ve Arap harfleriyle yazılmış bir diğer nüsha (nr. 4757) ile, Arap harfleriyle ve muhtemelen İstanbul'da yazılmış nüshalar (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 35552) tamdır. Uzunköprülü Seyid Ali'ye ait eksik nüshanın ise bugün nerede olduğu bilinmemektedir (bk. R. R. Arat neşri, s. 32). Esere ait birer dörtlük ihtiva eden yazma mecmua Ankara Maarif Kütüphanesi'nde (bk. R. R. Arat neşri, s. 34), Türkçe Uygur metinleri arasındaki varak ise Berlin'de Prusya İlimler Akademisi'ndedir (T. I. TM 287).

Eser ilim âlemine ilk defa 1906 yılında Necib Âsım (Yazıksız) tarafından tanıtılmış, bu tanıtmadan sonra eserin faksimile, metin, tercüme ve açıklaması yine Necib Âsım tarafından neşredilmiştir (1918). Bunu aynı yazarın Semerkant ve İstanbul nüshalarını karşılaştıran bir makalesi takip etmiştir. Daha sonra F. Köprülü, W. Radloff, J. Deny, T. Kowalski gibi Türkologlar tarafından da ele alınıp işlenen eser, son olarak Reşit Rahmeti Arat tarafından bilinen ve elde olan bütün nüshalarından istifade edilerek kitap halinde (önsöz, giriş, metin, tercüme, notlar ve izahlar, tahlilî fihrist, faksimile) neşredilmiştir (İstanbul 1951).

BİBLİYOGRAFYA

Edib Ahmed b. Mahmud Yüknekî, Atebetü'l-hakāyık (nşr. R. R. Arat), İstanbul 1951, s. 139; N. A. Balhassan-Oghlou, "Un texte ouıëgour du XIIe siècle", KSz., VII (1906), s. 257-279; a.mlf., Hibetü'l-hakāyık, İstanbul 1334-1918 (1. kısım metin, tercüme ve izah, 2. kısım faksimile); Necib Âsım, "Uygur Yazısı İle Hibetü'l-hakāyık'ın Diğer Bir Nüshası", TM, I (1925), s. 227-233; Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Aybetü'l-hakāyık'a Dair", a.e., s. 255-257; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 204-210; a.mlf., "Hibet al-hakāyık", Araştırmalar, s. 45-67; Tuncer Gülensoy, "Edib Ahmed b. Mahmud Yüknekî", TDEA, II, 450.

Tuncer Gülensoy

ATEH

العته

Bir ehliyet ârızası, akıl eksikliği ve zayıflığı hali.

Sözlükte “aklı zayıflamak, eksilmek, bunamak, bir şeye düşkün olmak” anlamlarına gelen ateh, İslâm hukukunda kişinin hukukî tasarruflarına belirli sınırlamalar getiren bir ehliyet ârızası kabul edilmiştir (bk. AVÂRIZ). Bu durumda olan kimseye ma‘tûh denir.

Ma‘tûhun anlayışı noksan, söz ve davranışları tutarsız, işlerinde tedbiri eksiktir (krş. Mecelle, md. 945). Ma‘tûhlar, temyiz gücünden tamamen mahrum olup olmamalarına göre iki grupta ele alınırlar. Temyiz gücünden tamamen yoksun olanlar ehliyet bakımından akıl hastaları gibidirler; edâ (fiil) ehliyetleri hiç yoktur. Temyiz gücüne sahip olanlar ise mümeyyiz küçük hükmünde olup eksik ehliyetlidirler (Mecelle, md. 978). Ma‘tûh denince kastedilen de daha çok bu ikinci gruba girenlerdir.

Ma‘tûhun alım satım, kira, vedîa, âriyet akdi gibi sözlü tasarrufları (hukukî muameleleri) mümeyyiz küçüklerin tasarrufları gibi üçlü bir ayırıma tâbidir. Hibe kabulü gibi tamamen lehte olan muameleler kimsenin rızâsına bağlı olmaksızın geçerlidir. Hibede bulunmak, vakıf kurmak gibi tamamen aleyhinde olanlar ise geçersizdir. Kanunî temsilcilerinin razı olmaları bu tür hukukî muameleleri geçerli hale getirmez. Boşama da ma‘tûhun tamamen aleyhinde olan bir hukukî tasarruf olarak kabul edilmiş ve geçersiz sayılmıştır. Nitekim bir hadîs-i şerifte, “Ma‘tûhunki müstesna her talâk câizdir (geçerlidir)” buyrulmaktadır (Buhârî, “Talâk”, 11; Tirmizî, “Talâk”, 15; İbn Mâce, “Talâk”, 15). Ma‘tûhun alım satım, kira, şirket gibi lehte ve aleyhte olması muhtemel tasarrufları ise ancak kanunî temsilcilerinin rızasıyla geçerlidir. Bu rıza ya önceden izin veya sonradan icâzet* şeklinde belirtilir. Ma‘tûhun fiilî tasarrufları geçerlidir. Buna göre sahipsiz bir mala el koyan ma‘tûh, ihrâz yoluyla bunun mülkiyetini kazanacağı gibi başkalarının mallarına gasp ve itlâf gibi haksız fiillerle zarar vermesi durumunda da bunları tazmin etmek zorundadır.

İbadetler konusunda ise genellikle benimsenen görüşe göre ma‘tûh yine mümeyyiz küçük hükmündedir, yani bunlarla mükellef değildir. Ancak bazı fıkıh âlimleri ma‘tûhun da ibadetlerle yükümlü olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Ceza hukukunda da ma‘tûh için bazı istisnalar kabul edilmiştir. Buna göre ma‘tûha had ve kısas cezası verilmez; kısas yerine diyet cezası uygulanır.

Ma‘tûh kendiliğinden mahcûr*dur; bunun için ayrıca mahkeme kararına ihtiyaç yoktur. Kişi ister küçüklüğünden itibaren ister sonradan ma‘tûh olsun kanunî temsilcisi, küçük kabul edildiği takdirde kendisini temsil edecek kimsedir. Bu da sırasıyla babası, babanın vasîsi, vasîsinin vasîsi, dedesi, dedenin vasîsi ve hâkimdir. Bu görüş Hanefî ve Şâfiîler’e göredir. Mâlikî ve Hanbelîler’e göre ise ateh hali bulûğdan sonra meydana gelmişse, yetkili kanunî temsilci sadece hâkimdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿateh” md.; et-Tâʿrîfât, “ʿateh”, “matûh” md.leri; Buhârî, “Talâk”, 11; İbn Mâce, “Talâk”, 15; Tirmizî, “Talâk”, 15; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, IV, 27; Teftâzânî, et-Telvîh, İstanbul 1310, s. 739; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, II, 258; Mecelle, md. 945, 978; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, III, 39-43; Subhî Mahmesânî, en-Nazariyyetü’l-âmme li’l-mûcebât ve’l-ʿukud, Beyrut 1983, II, 370; Bilmen, Kamus, VII, 279-290; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire, ts., s. 426-437.

Beşir Gözübenli

ATEİZM

(bk. İLHÂD).

ATEME

العتمة

Gecenin bir bölümü, güneşin batışından sonra beliren kızıllığın kaybolmasıyla başlayan ve gecenin ilk üçte birinin bitimine kadar uzayan vakit, yatsı vakti.

Çölde yaşayan Araplar güneş batınca hayvanlarını barınaklarına sürer, biraz dinlendirirler, karanlık bastırınca da kaldırır, sütlerini sağarlardı; bu vakte de “ateme” derlerdi. Bu vakitte kılınması sebebiyle yatsı namazına da “ateme namazı” (salâtü’l-ateme) denmiştir. Bu tabir birçok hadiste geçmekte ve bunlardan birinde şöyle buyurulmaktadır: “Eğer ateme namazı ile sabah namazının sevabını bilselerdi sürünerek de olsa gelirlerdi” (Buhârî, “Ezân”, 9).

Yatsı vakti Kur’ân-ı Kerîm’de “işâ” (العشاء) kelimesiyle ifade edilmektedir (en-Nûr 24/58). Bedevî Araplarsa bu tabiri akşam namazı için kullanıyorlardı. Hz. Peygamber, karışıklığa yol açmaması için işâ kelimesinin akşam namazı için kullanılmamasını istemiştir (Buhârî, “Mevâkītü’s-salât”, 19). Bunun gibi, yatsı namazı için bedevîler tarafından yaygın olarak kullanılmakta olan ateme kelimesinin bu namazı ifade için Kur’an’da zikredilen işâ tabirinin yerini alması hususunda hoşnutsuzluğunu belirtmiş ve bu konuda dikkat ve titizlik gösterilmesini emretmiştir: “Bedevîler yatsı namazının ismi hususunda sakın size baskın gelmesinler. Çünkü onun ismi Allah’ın kitabında işâdır” (Müslim, “el-Mesâcid”, 229). Böylece müslümanların dinî kavram ve terimler konusunda Kur’an ve Sünnet’te zikredilen kelimeleri esas almalarının lüzum ve ehemmiyetine işaret edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Fâ᾿ik, “ʿateme” md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, “ateme” md.; Lisânü'l-ʿArab, “ʿateme”, “ʿişâ᾿” md.leri; Buhârî, “Ezân”, 9, “Mevâkītü's-salât”, 19; Müslim, “el-Mesâcid”, 229; Nevevî, Şerhu Müslim, Kahire 1347-49/ 1929-30, V, 141-142; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, II, 349-351; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, IV, 208-210; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd (nşr. Abdurrahman M. Osmân), Medine 1389/1969, XIII, 329; M. Plessner, “ʿAtama”, EI² (İng.), I, 733.

Abdülaziz Bayındır

ATEŞ

Çeşitli dinlerde kutsallaştırılan, mânevî temizlenme veya ceza unsuru kabul edilen ve sembolik anlatımlar için kullanılan bir kavram.

Batı Türkçesi'ndeki ateş Farsça âtişten gelmektedir. Türkler ateş anlamında ot (od) kelimesini kullanmışlardır. Ocak (od-cak), od ocak kelimeleri de bu noktada hatırlanmalıdır. Batı dillerinin çoğunda ateş anlamına gelen kelimeler benzerlik göstermektedir (İng. fire, Alm. feuer, Fr. feu...).

İlk insanlar ateş ilhamını güneşin yakıcı sıcaklığı, yıldırımlar, yanardağlar ve orman yangınlarından almış olmalıdır. Bununla beraber ateşin menşei hakkında pek çok efsane (mitos) ortaya atılmıştır. Birbirinden hayli farklı olan bu efsanelere göre ateş kahraman bir kimse tarafından yeryüzüne getirilmiştir. Ateşi insanlara veren tanrılardır, yahut insanlar onu tanrılardan çalmışlardır. Ateşin kendisi tanrı veya tanrıçadır, yahut da tanrının gücünü gösteren bir işarettir. Ateş kendisine mahsus ruhu olan bir varlıktır. O bir devdir veya Helios adlı güneş devinin yeryüzüne inmiş, evcilleştirilmiş yavrusu olan bir devdir. Bütün bu efsanelerde ortak nokta, ateşte insan üstü bir mahiyet ve özellik görülmesidir. Ateşin kıvılcımı, közü, dumanı, rengi, yanarken çıkardığı ses türlü efsanevî anlatımlara yol açmış, bu nitelikleriyle ateş bakıcılık, falcılık ve büyücülük için bir araç olarak kullanılmıştır.

Birçok kavmin inanç sisteminde yer alan ateş ilâhı ve kültünün en geniş tezahürü Hindistan'da ve İran'da olmuştur. Nitekim ateşin ilâhî bir güç olarak somutlaştırılmasının en belirgin örneği Hindistan'daki ateş ilâhı Agni'dir. Hindistan'da bütün ateşler Agni'ye bağlı görülür. Hintliler'e göre Agni, önceleri ocak ateşi ile ilgili görülürken daha sonra kurban ateşine bağlandı ve böylece insanlarla diğer ilâhlar arasında aracı olan, kehanette bulunan, tanrılara insanların kurbanlarını takdim eden ilâhî bir varlık olarak kabul edildi. Veda'lar devrinde kurban ateşinin büyüye karşı koruyucu olduğuna inanılıyordu. Veda'lar sonrasında Brahmanizm denilen safhada ise ateş ile insanın ölüm döşeğindeki soluğu arasında ilgi kuruldu ve böylece kıvılcım ile ateş arasındaki ilişkiden hareketle insan ruhuyla Brahman'ın ruhu arasında da bir münasebet bulunduğu, hatta bunların

eşdeğer olduğu sonucuna varıldı. Hinduizm'de güneşin uzun zaman gizli kaldığına ve ilk defa Agni doğduğunda göründüğüne inanılır. Odun onun gıdasıdır. Günümüzde brahmanlar tarafından günde üç defa ateşe kurabiye ve tereyağı atılarak Agni'ye sunuda bulunulur. Hindistan'da ateş kültü canlılığını korumaktadır. Ateşin tedavi edici, şifa verici gücüne inanılır. Evlenmelerde kutsal ateş tutuşturulur. Cenaze törenlerinde ölünün cesedinin yakıldığı yere kutsal ateş götürülür ve töreni idare eden din adamı bu ateşle üç ayrı yerden odunları tutuşturur. Ölünün ruhunun, yanmayan iskeleti giyinmiş olarak dumanla birlikte göğe yükseldiğine inanılır.

Ateş kültünün en eski devirlerden bu yana devam ettiği bilinen ülkelerden biri de İran'dır. Zerdüşt'ün bu çok eski ve ayrıntılı kültü yasaklamış olmasına rağmen daha sonra ateş kültü yeniden ortaya çıktı. Eski Zervanizm ile Zerdüştîliği birleştiren Mecûsîlik'te de ateş kültünün önemi büyüktü. Bazı kaynakların Hz. Peygamber'in doğumu sırasında söndüğünü yazdıkları ateş, resmî dini Mecûsîlik olan Sâsânîler'in sönmeyen ateşi idi. İran'ın ateş ilâhı Atar Hindistan'daki Agni'ye benzer. İran'da Mitraizm devrinde bile güneşperestlik ve ateşperestlik vardı; Atar sonsuz ilâhî ışığın dünyevî şekli olarak görülen ateşi temsil ediyordu. Temizleyici sayılan ateş Ahura Mazda'nın oğlu olup Zerdüşt ondan meydana gelmiştir. Eski İran'da, içinde kutsal ateşin yandığı âteşkede denilen tapınaklar vardı. Daha sonra birçok ülkeye yayılan bu âteşkedelerin, birkaç basamakla çıkılan ve ortasında gün ışığı sızmayan bir ateşliği bulunuyordu. Buradaki görevli rahipler ateşin sönmemesine dikkat ederlerdi. Âteşkededen evlere alınan ateş de artık söndürülmezdi.

Zerdüşt zamanında yüce bir varlık olarak kabul edilen Ahura Mazda'nın nuru, sonraları da ateşin ihtiva ettiği yaratılmamış bir ışık olarak düşünüldü, böylece ateş kültü gelişti. Zerdüşt'ün getirdiği dinin âhiret inancına göre muhakeme sonucunda kötülerin ateş ve erimiş madenle cezalandırılacaklarına inanılırdı. Ateş kötülüğü temizleyecek ve şeytanla bütünleşenlerin dışındakiler Ahura Mazda'nın ülkesine gireceklerdi. Zerdüşt'ten sonra rahipler dinî temizlik idealini ateşle sembolleştirdiler. Avesta'da bu rahipler "ateş yakan" şeklinde nitelendirilir. Sâsânîler devrinde hükümdarın sarayında millî birliğin sembolü olarak kutsal ateş yakma geleneği vardı. Müslümanlar, her ne şekilde olursa olsun ateş kültüne bağlı İranlılar'ı "ateşperest" olarak nitelendirmişlerdir. Halen

Hindistan’da yaşayan ve Parsîler denilen halk, fetihler döneminde müslümanların önünden kaçmış Mecûsî topluluğudur. Bunların dini olan Parsîlik kuvvetli monoteist bir karaktere bürünmüştür. Âyinlerde tanrı sembolü olarak ateşin merkezî bir yeri bulunan bu dinde günde beş defa ateş tapınaklarında ateşin temizliğini korumak için âyinler yapılır.

Eski Mısırlılar’da ateş hem temizleyici, hem de ölüm ötesi ceza unsuru idi. Eski Yunan mitolojisine göre Zeus insanları cezalandırmak için onlardan ateşi almış, ancak Prometheus onu çalıp insanlara geri vermiş ve bu yüzden ateş kahramanı olarak tanınmıştır. Eski Yunanlılar’da ve Romalılar’da ocak kültü vardı. Ocak tanrıçası eski Yunan’da Hestia, Romalılar’da ise Vesta idi. Hindistan’daki Agni kadar önemli olmasa da Mezopotamya’da Nusku, eski Yunan’da Hephaistos, Roma’da da Vulcan ateş tanrısı sayılırdı. Eski Roma’da Vesta tapınaklarında bâkire rahibeler kutsal sayılan ateşe hizmet ederlerdi. Eski Yunan ve Roma’da her evin sönmeyen bir ateşe sahip olması istenirdi. Çünkü ateşin o ailenin atasının ölmeyen ruhunu temsil ettiğine inanılırdı. Baba eve gelince önce altında kutsal yassı bir taş bulunan ocağa odun atıp ateşe tapınırdı. Bu ocağın savaştaki askeri koruduğuna inanılırdı. Ocak başında bir şükran olarak yemek yenir ve ateşe yenilen şeyler, güzel kokulu otlar, çiçekler atılır, zeytinyağı, şarap serpilirdi. Böylece ateş daha parlak hale getirilirdi. Bu gibi âdet ve inançlar eski Anadolulular’da da vardı. Kütahya Müzesi’ndeki Frigyalılar’a ait aydınlık ilâhesi Hekate heykelleri ellerinde meşaleler tutmaktadırlar. Eski Yunan’da olimpiyat ateşi ve onunla tutuşturulan meşale kutsal sayılmaktaydı. Olimpiyat oyunlarının geleneksel meşalesinin Atina’da 2400 yıllık tarihî Parthenon Tapınağı önündeki yerden tutuşturulması ve yarışmaların yapıldığı yere götürülerek orada ateş yakılması, eski ateş kültünün bir kalıntısı olarak hâlâ önemli bir seremoni şeklinde sürdürülmektedir. Eski Yunanlılar’da ateş kültü sadece mitolojide kalmamış, Efesli Heraklitos ve Empodokles gibi filozofların felsefesinde maddenin temel unsuru veya unsurlarından biri olarak ateş kabul edilmiştir. Heraklitos, panteist bir anlayışla her şeyin menşeinin ateş olduğunu ileri sürmüş ve bir kader olarak yine onların ateşe dönüşeceklerini söylemiştir. Empodokles ise dört unsurdan en önemlisinin ateş olduğunu savunmuştur. O kendisini bazan bir ilâh, bazan da bir peygamber olarak görmüş, sonunda göklere uçacağını ispatlamak için kendisini Etna yanardağının ateşleri içine atmıştı. Eski Yunanlılar’ın ateş hakkındaki düşünceleriyle eski İran’daki ateş kültü arasında büyük bir benzerlik olduğu

dikkati çekmektedir. Yunanlılar da Hestia’nın kutsal ateşini dikkatle korumaya çalışmışlardı. Başka bir yere göç ettiklerinde bu ateşi de yanlarına alıp özenle taşıyorlardı.

Eski Bâbil mitolojisinde ateş temizleyici ve ceza unsuru olarak geçmektedir. Ateşle işkence yapmak birçok toplumda başvurulan bir ceza yöntemidir. Dünyanın sonunun ateşle geleceğine inanan eski Germenler’de ateş tanrısına ve ateş ruhlarına tapınılırdı. Yine bazı eski Avrupa kavimlerinde (Keltler, Slavlar) ateş tanrıları ve ateş kültü bulunduğu gibi bunun izleri bugünkü Avrupalılar arasında hâlâ yaşamaktadır. Ateş kültünün eski Amerika halklarında da bulunduğu bilinmektedir. Meselâ Aztekler’de de yaratıcı güç olan ateş tanrısı Tlaloc’un su ile arasında bir bağlantı bulunduğuna, hatta eski tanrıların taşlarla çevrili havuzlarda oturduklarına inanılırdı. Bazı Afrika ve Amerika yerli kabilelerinde âteşkedelere benzeyen kutsal yerler vardı (bu yerler daha sonraki hıristiyan manastırlarını etkilemiştir). Avustralya yerlilerinde erkek çocuklar topluluğa kabul edilirken müstakbel kayınvalidelerinin verdiği bir ateş çubuğunu alırlar. Onlar sünnet icrasını da bir ateş çubuğu vasıtasıyla yaparlar. Topluluğa yeni kabul edilmiş erkek çocuk kadınlar tarafından ateşe tutulur. Böylece çocuğun temizlendiğine inanılır.

Ateşle ilgili bir gelenek de Hindistan’da en eski örneklerine rastlandığı ileri sürülen kızgın ateş veya taşların üzerinde yürümektir. Bu geleneğe XX. yüzyılda Çin’de, Japonya’da, Kuzey ve Güney Asya’da, Fiji, Tahiti, Haiti, Yeni Zelanda, Mauritius gibi yerlerde, hatta Bulgaristan, İspanya gibi Avrupa ülkelerinde, Amerika kızılderililerinde de rastlanmaktadır. Bu gibi uygulamaların sebebi tabiat üstü güç gösterisi, mâsumiyetin ispatı ve temizlenmedir. Ayrıca ateş yutma, ateşi, ateşli ya da kızgın bir maddeyi ele, ağıza alma gibi dinî ve sihrî gayeli eylemler de vardır.

İlâhî dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta ateş tanrısı veya kültü bulunmasa da yer yer diğer dinlerden sızmış bazı deyim ve ifadelere rastlamak mümkündür.

Yahudilik’te ateşin bir rivayete göre yaratılışın ikinci gününde, diğer bir rivayete göre ise sebt günü (cumartesi) sonunda iki taşı birbirine sürtmek suretiyle Hz. Âdem tarafından meydana getirildiğine inanılır. Yahudiler’e

göre mezbah (kurbanların takdim edildiği yer) ateşi gökten gelmiş, Hz. Mûsâ devrinden Hz. Süleyman'ın mâbedine intikal edinceye kadar kalmış, Manasseh'in hükümdarlığına kadar da devam etmiştir. İkinci mâbeddeki ateş beşerî ateştir. Ancak bu ateş de yağmurla sönmemiştir. Hz. Hârûn'un oğulları Nadab ve Abihu'nun mezbahta sundukları "yabancı ateş" beşerîdir (Levililer, 10/1; Sayılar, 2/23). Tanrı'dan ne geldiyse ateş içinde gelmiştir. Tora (Tevrat) akkor halinde bir ateş çerçeve içinde verilmiş, harfleri ise siyah ateşle yazılmıştır. Dünyevî ateş gehinnom (cehennem) ateşinden yaratılmıştır, ancak onun altmışta biridir. İlk ateşten ışık yaratılmıştır.

Yahudi kutsal kitap edebiyatında ateş, tecelliyi ifade etmek üzere kullanılan temel bir terimdir. "Rabbin meleği" veya Tanrı Hz. Mûsâ'ya Horeb'de "bir çalı ortasında ateş alevinde" göründü (Çıkış, 3/2, 4). Rab çölde ışık vermek için geceleyin İsrâil'in önünde yürüdü (Çıkış, 13/21-22, 14/24; Sayılar, 9/15-16, 14/14; Tesniye, 1/33; Nehemya, 9/12, 19; Mezmurlar, 78/14, 105/39; İşaya, 4/5). On emrini almadan önce Hz. Mûsâ kavmini Sînâ dağının eteğine getirdi. Dağ tütüyordu, çünkü rab onun üzerine ateş içinde inmişti (Çıkış, 19/18, 24/17). Sînâ tecrübesi yahudi kutsal kitabındaki ateş tasvirinin temelini oluşturur. Kutsal Kitab'ın bazı şiirî bölümlerinde Tanrı, kendi kudretinden sudûr eden bir ateşle çevrili olarak tasvir edilir. Bir kısım Kutsal Kitap ifadelerinde ateş mecazi olarak da kullanılır. Bu anlatımlarda Tanrı genellikle insan şeklinde tasvir edilmektedir. Meselâ, "Burnundan duman yükseldi. Ağzından ateş yiyip bitirdi. Ondan közler tutuştular" (Mezmurlar, 18/18; ayrıca bk. II. Samuel, 22/9; Hezekiel, 1/4-14, 10/2, 6-7). Ateş Kutsal Kitap'ta hem olumlu hem de yıkıcı bir güç olarak Tanrı'nın sembolü gibi kullanılmaktadır: "Ve hangi Allah ateşle cevap verirse Allah odur". "Ve rabbin ateşi düştü ve yakılan takdimeyi ve odunları ve taşları ve toprağı yiyip bitirdi" (I. Krallar, 18/24, 38; I. Tarihler, 21/26; II. Tarihler, 7/1, 3). Ateş bazan bir ilâhî gazap ifadesidir (Tesniye, 32/22). Tanrı gökten ateş indirerek (meselâ Sodom ve Gomore'de olduğu gibi) günahkârları cezalandırmıştır (Tekvîn, 19/24; ayrıca bk. Levililer, 10/2; Yeşu, 7/15). Ateş aynı zamanda Tanrı'nın hizmetkârıdır (Mezmurlar, 104/4). O'nun sözü ateş gibidir (Yeremya, 23/29). Ateş Yahudilik'te uzun zaman yakıcı yıkıcı özelliği dolayısıyla uhrevî hayatta bir ceza unsuru olarak yerini almış (Tesniye, 32/22; Eyub, 28/5; Amos, 7/4), daha sonraki peygamberlerle ilgili metinlerde ise ateşle cezalandırmanın uhrevî tarzı daha açık hale gelmiştir (İşaya, 33/11, 50/11, 66/24; Hezekiel, 38/22, 39/6; Tsefanya, 1/18).

Apokaliptik (gelecekten haber veren) ve yahudilerle bir kısım hıristiyan mezhepleri arasında apokrif olup olmadığı tartışmalı bulunan bazı metinlerde uhrevî ateş cezası çok daha belirgindir (Enoh, 10/6, 18/11, 21/7, 67/13, 90/23-26, 91/9, 100/9, 102/1, 108/3; II. Baruh, 48/39, 43; III. Baruh, 4/16; IV. Makkabiler, 9/9, 12/12). Ancak Yahudilik'teki bu uhrevî ateş cezasının İran kültüründen geldiğine dair bazı rivayetler vardır.

Yahudi âyinlerinde ateşin kullanılışı sembolik bir anlam taşır. Mâbed ve mezbahta yanan ateş Tanrı'nın dâimî huzurunu gösterir (Levililer, 6/12-13). Yahve'ye kurban olarak takdim edilen şeylerin ve günlüğün ateş üzerinde yakılması şarttır. Zira rab onun kokusundan hoşlanmaktadır (Çıkış, 29/18; Levililer, 1/9-17, 16/13). Kurbanın bu şekilde ateşte yakılmasıyla günahın üzerindeki ilâhî hüküm ve günahların temizlenmesi arasında sembolik bir ilişki kurulmuştur. Ateşle temizlenme, özellikle Bâbil sürgününde bazan tarihî bir tecrübe olarak görünür. Ancak bu tecrübe boş yere de olabilir. Çünkü "Yahve'nin günü" İsrâil'i temizleyecektir (Mezmurlar, 66/ 12; İşaya, 43/2; Yeremya, 6/29, Hezekiel, 22/20-21, 24/12; Zekarya, 13/9; Malaki, 3/2, 4/1). Bütün bunlarla beraber ateş yakmak, sebt günü yapılmaması gereken otuz dokuz yasaktan biridir (Çıkış, 35/3). Ancak Saddûkîler ve Karaîler'in aksine Rabbîler, kutsal metinde ayrıca ifade edilen bu yasağı te'vil edip, "Aslolan ateşin mevcudiyeti değil yakılmasıdır" diyerek bir gün önceden bırakılan bir ateşe sebt günü yakıt ilâve etmemek şartıyla buna izin verdiler (masa üzerindeki sebt ışıkları için de durum aynıdır).

Yahudi şeriatında zinanın, erkek erkeğe veya bir hayvanla temas şeklindeki cinsî sapıklığın cezası ölümdür veya ateşte yakılmaktır (Tekvîn, 38/24; Levililer, 20/10-15, 21/9).

Hıristiyanlık'ta, Eski Ahid'de verilen ateşle ilgili bilgilere ek olarak bazı yeniliklerle birlikte o bilgileri destekleyen şu açıklamalar yer almaktadır: Hz. Îsâ Yuhanna'ya göründüğünde "gözleri ateş alevi gibi" idi (Vahiy, 1/14, 2/18). Hz. Îsâ'dan sonra havârilerin üzerine kutsal ruh indi. Ansızın gökten bir ses geldi, oturdukları evi doldurdu. Ve "ateşten imiş gibi bölünen diller" onlara görünüp onların her birinin üzerine kondu. Kutsal ruhla doldular. Kendilerine ruhun verdiği söyleyişe göre başka dillerle söylemeye başladılar (Resullerin İşleri, 2/2-4). Uhrevî tecellilerde dâimî unsur ateştir (Resullerin İşleri, 2/19; Vahiy, 15/2, 19/ 12; karşılaştırmak için bk. İşaya,

4/5, 64/ 2, 66/15; Daniel, 7/9-10; Yoel, 2/30; Mika, 1/4, Zekarya, 2/5; Malaki, 3/2). Hz. Îsâ "dünyaya ateş atmaya" gelmiştir. "O ateş şimdiden tutuşmuşsa daha ne isterim" demektedir (Luka, 12/49).

Hz. Îsâ, kendinden sonra gelecek, ondan daha kudretli bir şahsiyeti ateş motifi içinde şöyle haber vermektedir: "Gerçi tövbe için ben sizi su ile vaftiz ediyorum; fakat benden sonra gelen benden daha kudretlidir. Onun çarıklarını taşımaya ben lâyık değilim. O sizi Rûhulkudüs ile ve ateş ile vaftiz edecektir. Onun yabası elindedir ve harman yerini bütün bütün temizleyecektir; buğdayını, ambara toplayacak fakat samanı sönmez ateşle yakacaktır" (Matta, 3/11-12; ayrıca bk. Luka, 3/16, 12/49). Hz. Lût Sodom'dan çıktığında gökten ateş yağmış, şehirde kalan kavminin hepsini helâk etmiştir. "İnsanoğlu"nun göründüğü günde de böyle olacaktır (Luka, 17/29). Yoel peygamber son günlerde olacaklar arasında gökte hârikalar, aşağıda yeryüzünde de alâmetler zuhur edeceğini, kan, ateş ve duman buğusu olacağını Allah'tan haber vermiştir (Resullerin İşleri, 2/16-19; Yoel, 2/28-32).

Yeni Ahid ateşi çok defa bir hüküm günü elemanı olarak kullanmış, dünyanın sonundaki ateşten, cehennem ateşinden, ebedî ateşten bahsetmiştir (Matta, 3/10, 12, 5/22, 13/40, 18/8-9, 25/41; Markos, 9/43-48; Luka, 17/29; II. Petrus, 3/7; Yehuda'nın Mektubu, 23; Vahiy, 8/7, 9/18, 11/5, 14/10, 19/20, 20/9-15, 21/8). Herkesin işinin ne çeşit olduğu ateşle keşfolunacak, onu ateş ispat edecektir. Ateş uhrevî konular için mecazi bir anlatım unsurudur (I. Korintoslular'a, 3/13, 15; I. Petrus, 1/7; Vahiy, 3/18).

İslâm dininde ateş kültüne delâlet edebilecek bir şey bulunmadığı gibi yüce Allah'tan başkasını tanrı bilme, ona tapınma da yasaktır. Tevrat'ta anlatılan, Hz. Mûsâ'nın Sînâ dağındaki ve Horeb'deki bir çalı ortasında bulunan ateş alevinde Tanrı'yı görmesi olayı Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmaktaysa da bu tecellideki ateşin rolü farklıdır: "O bir ateş görmüştü de ailesine, 'Durun, ben bir ateş gördüm, ya ondan size bir kor getirir, ya da ateşin yanında bir yol gösteren bulurum' demişti. Mûsâ ateşin yanına gelince, 'Ey Mûsâ!' diye seslenildi, ben şüphesiz senin rabbinim, ayağındakileri çıkar, çünkü sen kutsal bir vadi olan Tuvâ'dasın. Ben seni seçtim, artık vahyolunanları dinle" (Tâhâ 20/10-13). Görüldüğü gibi burada ateş vahye muhatap olmak için bir vesiledir. Bu durum diğer bir âyette daha belirgindir: "Mûsâ ailesine, 'Ben

bir ateş gördüm; size oradan ya bir haber getireceğim, yahut ısınasınız diye tutuşmuş bir odun getireceğim' demişti. Oraya geldiğinde kendisine şöyle nida olunmuştu: 'Ateşin yanında olan ve çevresinde bulunanlar mübârek kılınmıştır" (en-Neml 27/7-8). Yine bir başka âyet aynı bilgi ile başlayıp şöyle devam etmektedir: "Oraya gelince, mübârek yerde vadinin sağ yanındaki ağaç tarafından, 'Ey Mûsâ! Şüphesiz ben âlemlerin rabbi olan Allah'ım' diye seslenildi" (el-Kasas 28/29-30).

Râgıb el-İsfahânî Kur'ân-ı Kerîm'de ateşin üç şekilde kullanıldığını belirtir (el-Müfredât, "nûr" md.). 1. Isı ve ışık kaynağı olan ve duyu ile algılanan tabii ateş (el-Bakara 2/17; el-Vâkıa 56/71-72). 2. Mutlak mânada hararet veya cehennem ateşi (el-Bakara 2/24; el-Hac 22/72). 3. Bozguncu siyasetten kinaye olarak kullanılan harp ateşi (el-Mâide 5/64).

Ateş ısıtma ve aydınlatmayı sağlayan ilâhî bir nimet, aynı zamanda Allah'ın fiil ve kudretini belgeleyen bir delildir (Yâsîn 36/80; el-Vâkıa 56/71-74). Onun yakıcılığı ilâhî kudretin mutlak kontrolü altındadır. Nitekim Allah'ın emriyle Hz. İbrâhim'i yakmamıştır (el-Enbiyâ 21/69; el-Ankebût 29/24). Şeytanın da içinden geldiği cin taifesi "çok kızgın, dumansız ateş"ten (nârü's-semûm), diğer bir ifadeyle "yalın bir alev"den (mâric-nâr) yaratılmıştır (el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15).

Cehennemin en bâriz unsuru ateştir. Sadece "ateş" anlamına gelen nâr kelimesi Kur'an'da çok defa cehennem yerine kullanılmıştır. Ayrıca birçok âyette "nâr-ı cehennem" deyimi geçmekte ve nâr ile birlikte kullanılan bazı kelimelerle bu ateşin nitelikleri gösterilmektedir (bk. NÂR).

Hadislerde ateş (nâr) genellikle cehennemi ifade etmek üzere, bazan da azap anlamında kullanılmış ve nâr kelimesiyle "ashâbü'n-nâr, ehlü'n-nâr", "azâbü'n-nâr", "fitnetü'n-nâr" ve "ebvâbü'n-nâr" gibi deyimler oluşmuştur (bk. Wensinck, Muʿcem, "nâr" md.).

Tasavvuf ve tarikatlarda ateşle ilgili uygulamalar ve anlatımlar bulunur. Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin "Aşk ateştir" sözü, ayrıca Rifâîler'in ateşi ağızlarına, ellerine almaları veya yanan fırının içine girmeleri gibi davranışları hatırlanmalıdır (ayrıca bk. CEHENNEM).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nûr” md.; Divanü Lûgati’t-Türk Tercümesi, I, 43; Wensinck, Muᶜcem “nâr” md.; Sedat Veyis Örnek, Etnoloji Sözlüğü, Ankara 1971, s. 25; Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, İstanbul 1972, s. 327; Orhan Hançerlioğlu, İslâm İnançları Sözlüğü, İstanbul 1984, s. 52, 480, 503; J. G. Frazer, Mythus of the Origin of Fire, London 1930; Nermin Neftçi, O Yakadan Bu Yakaya, İstanbul 1957, s. 19-20 (Kerkük çevresinde ateş inancı); Calwer, Bibel Lexikon, Stuttgart 1959, s. 318-319; Şefik Can, Klasik Yunan Mitolojisi, İstanbul 1962; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1971, I, 7, 27-29, 54, 68, 85-88, 101-103; İsmet Zeki Eyüboğlu, Anadolu İnançları, İstanbul 1974, s. 73-78; Abdulkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul 1976, s. 11; A. Yaşar Ocak, Bektaşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 190-191; N. Poppe, “Zum Feuer Kultus bei den Mongolen”, AM, II (1925), s. 130-145; “Âteş”, Yeni Muhîtü’l-Maârif, İstanbul 1328-30, I, 543-569; O. Hut, “Der Feuer Kult der Germanen”, Archiv für Religionswissenschaft, sy. 36 (1939), s. 108-134; Hikmet Tanyu, “Türklerde Ateşle İlgili İnançlar”, I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV, Ankara 1976, s. 283-304; Ömer Rıza Doğrul v.dğr., “Âteş”, İTA, I, 614-633; C. M. Edsman, “Feuer”, RGG, II, 927; E. Hertasch, “Feuerbestattung”, a.e., II, 930-931; “Agni”, “Fire”, An Encyclopaedia of Religion (ed. Verqilius Ferm), New Jersey 1959, s. 8, 220; E. M. Good, “Fire”, IDB, II, 268-269; S. G. F. Brandon, “Fire-cult”, DCR, s. 288; L. I. Rabinowitz, “Fire”, EJd., VI, 1302-1303; A. E. Crawley, “Fire”, “Fire-Gods”, ERE, VI, 26-30; “Ateş”, ABr., II, 500-501; M. Boyce, “Atasa”, EIr., III, 1-5; Muhammed Müctehid Şebusterî v.dğr., “Âteş”, DMBİ, I, 90-95.

Hikmet Tanyu

ATEŞ, Ahmet

(ö. 1913-1966)

Arap, Fars ve Türk filolojileriyle meşgul olmuş son devir mütehassıslarından.

Gaziantep'in Nizip kazasına bağlı Barak nahiyesinin Ağcaköy'ünde doğdu. Demiryolu müteahhitliği yapan ve aslen Konyalı olan babası Ateşzâde Mustafa Bey, işi icabı devamlı olarak bir yerde kalamamış, bu sebeple oğlunun çocukluk yılları çeşitli yerlerde geçmiştir. Ahmet Ateş ilkokulu Maraş'ta, ortaokulu Konya'da bitirdi, 1935'te İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'na girdi. Yüksek tahsilini Yüksek Öğretmen Okulu talebesi olarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde yaptı. O zamanlar bu bölümde yardımcı ders olarak bulunan Arapça ve Farsça'yı da ayrı bir ilgi ile takip etti. Fakülteden mezun olunca o sırada Arap-Fars filolojisinde hocalık yapan Prof. Dr. Hellmut Ritter'in yanına asistan oldu (1939). "an-Nâbigat ad-Dubyâni" adlı çalışması ile 1943'te doçentliğe yükseldi. 1939'dan H. Ritter'in 1949'da Almanya'ya dönüşüne kadar, Arap ve Fars dil ve edebiyatlarının önce müstakil kürsü, daha sonra bir bölüm olarak gelişmesinde hocasının en yakın mesai arkadaşı oldu. Bu tarihten sonra da bölümün öğretim ve ilmî araştırmalarına en salâhiyetli şahsiyet olarak yön verdi. 1953'te profesör oldu; 1956'dan itibaren Şarkiyat Mecmuası'nı çıkardı. Çeşitli faaliyet ve neşriyatına rağmen 1938'den beri gayri resmî bir müessese halinde kalmış bulunan Şarkiyat Enstitüsü'nü hukukî hüviyetine kavuşturdu (1962). Fetih Derneği'ne bağlı olarak kurulan İstanbul Enstitüsü'nün müdürlüğünü yaptı (1954-1959). 1966 Eylülünde, mufassal bir İran tarihi yazdırılması için Tahran'da yapılan bir toplantıya katıldı; 20 Ekim 1966'da vefat etti.

Her zaman mütevazi ve müsamahakâr olan Ateş, gerek yerli gerekse yabancı dostlarıyla olan münasebetlerinde daima iyi insan numunesi olarak yaşamış, sevilmiş ve aranmıştır. İstikbal vaad eden gençlerle ve arkadaşlarıyla hususiyetle meşgul olurdu. Vazifesine düşkünlüğü ile etrafına örnek olmuş, vazifesini hiç aksatmamış, son günlerinde ders sırasında

geçirdiği bazı ciddi sıkıntılar bile başladığı dersi bitirmesine engel olamamıştır.

Çeşitli ilmî müessese ve teşekküllerde ilmî ve idarî görevler almış olan Ateş'in hayatında, ehemmiyet sırasına göre, hocalığının ve Şarkiyat Enstitüsü müdürlüğünün hemen arkasından İslâm Ansiklopedisi murahhas müdürlüğü gelmektedir. Bunlardan başka kurucuları arasında bulunduğu Milletlerarası Şark Tedkikleri Cemiyeti'nin idare heyeti üyesi, Suriye'de Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'nin (Arap Dil Akademisi) muhabir üyesi, Türk Dil Kurumu'nun ve Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün de üyesi idi.

Ahmet Ateş, Türkiye'de Arap ve Fars filolojileri sahalarındaki çalışmaların tarihî akışında, eskisinden çok farklı olarak açılan yeni bir devrin başında gelmiş ve bu yeni devri eskisine bağlamıştır. Medreselerin kapatılması, orta ve yüksek dereceli tahsil müesseselerinde Arapça ile Farsça'nın eski yaygın şeklinden vazgeçilerek bunlara sadece üniversitelerde, araştırma ve ihtisas sahası olarak yer verilmesi, işaret edilen devri hazırlayan başlıca sebeplerdendir. Bir taraftan eski devrin mensupları azalırken diğer taraftan yeni devrin önceleri yadırganan mensupları yetişmeye başlamıştır ki bunların ilk ve en büyük mümessili odur. Onun Edebiyat Fakültesi'nde tahsiline başladığı zaman devam ettiği Türkoloji kısmında, Türk edebiyatının İslâm medeniyeti çerçevesine giren devrelerini tedkik ve tedris eden derslerin yanında ve daha çok bunlara yardımcı diye konmuş Arapça ve Farsça dersleri de vardı. Onun Türk dili ve edebiyatı zümresindeki hocalarından M. Fuad Köprülü, Ragıp Hulûsi Özden, R. Rahmeti Arat, A. Nihat Tarlan, A. Caferoğlu gibi simalar dil ve edebiyat meselelerini modern usullerle ele alan âlimlerdi. Fakat asıl ilgi duyduğu sahada ona yön veren şahsiyet H. Ritter olmuştur. Bununla beraber o, eski devrin son mümessillerinin bazılarından da istifade etmiştir. Nitekim bu simalardan bilhassa Şerefettin Yaltkaya'yı saygıyla anar, kendisinin vazife anlayışına dair bazı müşahedelerini naklederdi. Bu sebeple onun ilimde şeceresi Ş. Yaltkaya gibi şahsiyetlerle Doğulu âlimlere, H. Ritter'le Batı'nın en seçkin müsteşriklerine bağlanır.

Geniş bir kültüre sahip olan Ateş, aynı zamanda titiz bir araştırıcı ve velûd bir âlimdir. Bunda tecessüs ve merakının, çeşitli konulara dair eserler okumasının, değişik kütüphanelerde yazma eserler üzerindeki devamlı

çalışmalarının olduğu kadar İslâm Ansiklopedisi'ndeki faaliyetinin de tesiri olmalıdır. Bu hususiyeti ayrıca onun daima orijinal konular bulup işlemesini de temin etmiştir.

Eserleri. Ahmet Ateş yurt içinde ve dışında birçok kongre veya benzeri ilmî toplantılara, Tercümânü'l-belâga, İbn Sînâ'nın Risâletü'l-iksîr'i ve Hikmetü'l-mevt risâlesi, Şehnâme'nin telif tarihi, Abdullah el-Ensârî'nin Zemmü'l-kelâm'ı gibi mevzularda daima yeni ve orijinal araştırmalarla katılmıştır. Çoğu Arap, Fars ve Türk filolojileriyle ilgili telif, tercüme veya metin tesisi mahiyetindeki eserlerinin belli başlıları şunlardır: 1. Sindbâd-nâme (İstanbul 1948). Bu eserde Sindbâd hikâyelerinin, Karahanlılar Devleti'nin "sâhib-inşâ"sı olup VI. (XII.) yüzyıl ortalarında yaşamış Muhammed b. Ali ez-Zahîrî es-Semerkandî'nin kaleme aldığı nâdir Farsça bir metnini neşretmiş, Pehlevî'den yapılmış eski bir tercümeye dayanan bu rivayetin önemini belirtmek için de esere uzun bir giriş ilâve etmiştir (s. 1-104). Eserin ikinci kısmında Farsça rivayetin tenkitli metni (s. 1-345) ile birlikte avam Arapça'sıyla yazılmış, yine eski bir rivayet verilmiştir (s. 347-388). Gerek bu eser gerekse aşağıda bahsedilen Tercümânü'l-belâga ofset suretiyle İran'da birçok defa basılmıştır. Hatta Sindbâdnâme'nin Arapça tercümesinde (Sindbâd el-Hakîm, trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî, Kahire 1392/1972) Ahmet Ateş'in bu neşri esas alınmıştır. 2. Kitāb Tarcumān al-balaga (İstanbul 1949). Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî'nin eserinin bu neşrinin birinci bölümünde eserin tenkitli metni ve yazmasının faksimilesi, çeşitli indeksleri, ikinci bölümünde ise eser ve müellifine, neşre esas olan yazma ve bunun eski Farsça yazmalar arasındaki yerine dair bir kısım, ayrıca metinle ilgili açıklamalar verilmektedir. İran edebiyatının İslâmî devresinde edebî sanatlar hakkında yazılmış halen bilinen en eski ve çok mahdut sayıdaki Farsça edebî mensur eserlerden biri olan Tercümânü'l-belâga, meşhur şair Ferrûhî'ye isnat edilmekte ve yalnız ismen bilinmekte idi. Ateş eserin bir nüshasını bularak (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 543) müellifi hakkında tekrarlanagelen rivayetin mahiyetini ve Râdûyânî'nin hüviyetini ayrı ayrı ele almış ve hicrî V. yüzyılın sonlarında veya sonraki yüzyılın başlarında telif edilebileceği neticesine vardığı Tercümânü'l-belâga'yı tahlil ederek benzeri eserlerle ilgi ve münasebetleri üzerinde durmuştur. 3. Vesiletü'n-necât (Mevlid), (Ankara 1954). Süleyman Çelebi mevlidinin bu neşrinde Ateş, notlar ve açıklamalarının bir kısmını bu tarz eserlerin doğuş ve inkişafına, Süleyman Çelebi'ye ve eserine ayırmıştır (s.

1-88). Bu çalışma ile Türk edebiyatının bu şaheseri ilk defa ilmî bir araştırma mevzuu olmuş yine ilk defa eserin tenkitli metni neşredilmiştir (s. 91-147). Bu neşre en eski nüshalardan birinin faksimilesi de ilâve edilmiştir. 4. Cāmiʿ al-tavārīh, II. cilt, dördüncü cüz, Sultan Mahmud ve Devrinin Tarihi (Ankara 1957). II. cilt, beşinci cüz, Selçuklular Tarihi (Ankara 1960). Eser Reşîdüddin Fazlullah'ın Câmiu't-tevârîh'inin zikredilen kısımlarının tenkitli neşridir. Bu neşir hakkında çıkan bir tenkide cevaben yazdığı makale Ateş'in metin tesisi mevzuunda en güzel yazılarından biridir ("Cāmiʿ al-tavārīh tenkidi münasebetiyle", TTK Belleten, XXV/97 [1961], s. 29-61; Farsça trc. "Der bâb-ı nakd-i Câmiʿ al-tevârîh", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, 1340 hş./1961, yıl 8, sayı 23, s. 1-36). 5. Risāla fī māhiyat al-ʿişk (İstanbul 1959). İbn Sînâ'nın risâlelerinin tenkitli metnini ve Türkçe tercümesini ihtiva eder. 6. Şehriyâr ve Haydar Baba'ya Selâm (Ankara 1964). Eserin birinci kısmında ünlü Âzerî şair Muhammed Hüseyin Şehriyâr tanıtılır ve ikinci kısımda sanatkârın en çok tanınan eseri yer alır. 7. İstanbul Kütüphanelerindeki Farsça Manzum Eserler Kataloğu (İstanbul Üniversitesi ve Nuruosmaniye kütüphaneleri; İstanbul 1968). Vefatından sonra çıkan kitap halindeki bu son çalışmasının geniş çerçeveli bir tasavvurun ilk cildi olduğu anlaşılmaktadır. Bu eser benzeri çalışmaların en mükemmel örneklerinden biri olup Farsça yazmalar bakımından ehemmiyeti bilinen adı geçen kütüphanelerdeki metinlere dayanan bir İran şiir tarihi mahiyetindedir.

Tercüme ettiği kitaplar arasında ise şunlar vardır: 1. Fârâbî, İlimlerin sayımı [İḥsāʾ al-ʿulūm] (İstanbul 1955); 2. Râvendî, Râhat-üs-südûr ve âyet-üssürûr (I-II, Ankara 1957, 1960).

İstanbul ve bilhassa Anadolu'da Ankara, Konya, Bursa, Edirne, Manisa, Tire, Afyon, Çorum, Yozgat, Amasya, Samsun, Tokat, Kastamonu ve havalisi gibi yerlerdeki kütüphanelerde yaptığı araştırmaların neticeleri olarak yazdığı makalelerde, bu kütüphanelerde muhafaza edilen ve ilim âlemince tanınmayan birçok eserin yegâne nüshasını, bazılarının taşıdıkları hususiyetler bakımından ehemmiyetli nüshalarını devamlı surette tanıtmıştı (bu makaleler hakkında etraflı bilgi için bk. Nihad M. Çetin, "Ahmet Ateş", Oriens, XXI-XXII, 14-15; tanıtılan nüshalar hakkında bk. Yusuf Demirkol, bibliyografyada gösterilen eser; İA'da ve UDMİ'de çıkan maddeleri hakkında bk. Çetin, ŞM, VII, s. 9-22).

Ahmet Ateş'in bunlardan başka başta İslâm Ansiklopedisi olmak üzere Türkiyat Mecmuası, Şarkiyat Mecmuası, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, TDAY-Belleten ve Tarih Dergisi'nde birçok araştırma mahsulü makale ve kitap tanıtma yazısı yayımlanmıştır. Bunlar arasında özellikle "Metin Tenkidi Hakkında" (TM, 1942, VII-VIII, s. 253-267) adlı makalesi, Türkiye'de modern metotlarla metin neşri çalışmalarında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Ateş'in kitap ve makalelerinin kronolojik bir listesi de yapılmıştır (bk. Çetin, ŞM, VII, s. 9-22).

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Demirkol, İstanbul Kütüphânelerinde Prof. Ahmed Ateş'in Tavsif Ettiği Yazmaların İndeksi, İstanbul 1969, İstanbul Şarkiyat Araştırma Merkezi Ktp., Tez nr. 136; Nihad M. Çetin, "La Vie et l'CEeure d'Ahmed Ateş (1911-1966)", RÉI, XXXVI/1 (1968), s. 157-164; a.mlf., "Zindegî vü Âs̱âr-ı Ahmed Âteş" (trc. İsmet Hekîmî), Râhnümâ-yı Kitâb, XIII/11-12, Tahran 1349 hş./1971, s. 737-747; a.mlf., "Ahmed Ateş", Oriens, XXI-XXIII, Leiden 1968-69, s. 622-630; a.mlf., "Ahmed Ateş, Hayatı ve Eserleri", ŞM, VII (1972), s. 1-24 ve burada gösterilen yerler; Hâdî Âlimzâde, "Âteş", DMBİ, I, 95-97.

Nihad M. Çetin

ATEŞ, Osman Hulûsi

(bk. HULÛSİ EFENDİ, Osman).

ÂTEŞ-i RÛMÎ

آتش رومي

Eskiden bir savaş silâhı olarak kullanılan yanıcı, yakıcı ve patlayıcı bir madde.

Daha çok Bizanslılar'ca kullanıldığı için bu adla meşhur olmuştur. İlk önce Çinliler tarafından bulunduğu ve Çin'den yayıldığı hakkındaki kanaat ise daha yaygındır. Bizanslılar'ın ilâhî bir güç olarak kabul ettikleri, terkibi yüzyıllarca bir sır gibi saklanan bu ateşin esasının o çağlarda kullanılan güherçile olduğu, bunun kükürt ve zift maddeleriyle karışımına neft yağının eklenmesiyle de mâyi haline getirildiği daha sonra anlaşılmıştır. Su üzerinde dahi yanabilme özelliğinden dolayı "âteş-i bahrî" adıyla da anılmıştır. "Grejuva ateşi" de denilen bu ateşin birleşimine kömür tozu ilâve edilerek bu maddenin bir bakıma barutun basit bir şekli olduğu söylenebilir.

Âteş-i Rûmî'yi, Bizans imparatorlarından Konstantin Pogonatos'un hükümdarlığı zamanında Mısırlı veya Baalbekli Kallinikos adlı biri Bizans'a getirmiş (652) ve silâh olarak kullanılmasında öncü olmuştur. Mûcidinin de yanlış olarak bu kişi olduğu zannedilmiştir. Halbuki ateşin IV. hatta II. yüzyıllarda varlığı biliniyordu. Rum ateşi Bizanslılar tarafından ilk defa, Halife Muâviye zamanında İstanbul'un fethi için gönderilen Süfyân b. Avf kumandasındaki İslâm ordularına (674), daha sonra da İstanbul'u kuşatan Ruslar'a ve yine müslüman kuvvetlerine karşı kullanılmış ve tesirli olmuştur. Bizanslılar'ın ilâhî bir sır gibi saklama gayretlerine rağmen Araplar tarafından Çinliler'den öğrenilen bu ateşin daha da geliştirilerek "neft-i kazıf" veya "harrâka" adları altında Haçlı seferleri sırasında kullanıldığı görülmüştür. Bundan dolayı Avrupalılar bu silâha "Arap ateşi" adını vermişlerdir. Rum ateşinin kullanımı XIV. yüzyıldan sonra Anadolu'da da yayılmış, Timur İzmir Kalesi'ni bu ateş sayesinde alabilmiştir. Bizanslılar bu ateşi son olarak 1453'te Osmanlılar'ın İstanbul'u kuşatmaları sırasında kullanmışlardır.

Rum ateşinin fındık büyüklüğünden fıçı büyüklüğüne kadar birçok çeşidi

vardı. Bunlar büyüklüğüne ve yerine göre ok ucuna bağlanarak veya mancınıkla, topun icadından sonra ise toplarla atılmıştır. Şişeler içinde hazırlananları ise günümüzdeki el bombaları gibi kullanılırdı. Surlara tırmananlara karşı büyük kaplarla burçlardan aşağı boşaltılan bu ateş Araplar'ın eline geçtikten sonra havai fişeklerle ve mancınıklarla atılmıştır. İstanbul'un fethinden sonra, Osmanlı Türkleri tarafından topun geliştirilmesiyle ikinci planda kalan âteş-i Rûmî Avrupa'da bir süre daha varlığını sürdürmüş, XIX. yüzyılda ise tamamen tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

C. Zeydân, Târîḫu't-temeddüni'l-İslâmî, Kahire 1958, I, 200-201; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 116, 146, 187, 258, 274; Pakalın, I, 107-109; C. Zenghelis, "Le feu grégeois et les armes à feu des Byzantins", Byzantion, VII, Bruxelles 1932, s. 265-286; TA, IV, 133; Efdalüddin, "Âteş-i Rûmî", İTA, I, 634-638.

Abdülkadir Özcan

ÂTEŞBÂZ-ı VELÎ

آتشباز ولي

Yûsuf b. İzzeddin (ö. 684/1285)

Mevlevîliğin ünlü simalarından.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Mevcut bilgiler, menkıbevî de olsa yaşadığı yıllar ve Mevlevî kültüründeki yeri hakkında fikir verecek durumdadır. Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled ile Horasan'dan geldiği veya kafileye Karaman'da katıldığı rivayet edilmektedir. Horasan'dan geldiği yolundaki görüş daha kuvvetlidir. Yûsuf b. İzzeddin'e "ateşle oynayan kişi" anlamına gelen Farsça âteşbâz unvanının verilmesi şu menkıbeye dayanır: Bir gün, mutfakta odun kalmadığını arzetmek üzere Mevlânâ'nın huzuruna girer. Mevlânâ'nın latife olarak, "Kazanın altına ayaklarını sokarak kazanı kaynat!" demesi üzerine öyle yapar; ayak parmaklarından çıkan alevlerle aşı pişirir. Kerâmetin açıklanmasını istemeyen Mevlânâ, "Hay âteşbâz, hay!" der. Böylece Yûsuf bu olaydan sonra "Âteşbâz" unvanıyla anılmaya başlar.

Âteşbâz-ı Velî'nin türbesi Konya'da Meram yolu üzerinde Aşkan (Âşıkān "âşıklar") tepesi yakınlarındadır. Selçuklu türbe mimarisinin özelliklerini taşıyan yapının muntazam kesme taştan inşa edilmiş gövde kısmı içeriden kare, dışarıdan sekizgen planlıdır. Üstü ise ehramî bir külah ile örtülü olup Arapça kitâbesi güneydeki "niyaz penceresi"nin üzerindedir. Türbenin civarına, Sultan Veled'in kızı Arîfe Şeref Hatun'un oğlu Muzafferüddin Ahmed Paşa torunlarından Çelebi Abdüssamed tarafından bir zâviye yaptırılmış ve vakıflar kurulmuştur. Zamanla harap olan bu zâviyenin yerine bugünkü tekke, postnişin Vâhid Çelebi tarafından 1897 yılında inşa ettirilmiştir.

Mevlevîlik'te mutfak "aşhane" olduğu gibi daha önemlisi, Mevlevîliğe intisap niyazında bulunan kişilerin temel eğitimlerinin yapıldığı yerdir. Mevlânâ zamanında bu önemli görevi "Âteşbâz-ı Velî" Yûsuf b. İzzeddin

yerine getiriyordu. Sonraki dönemlerde bu unvan bu göreve tayin edilen kişiler için kullanılmıştır.

Mevlevîhanelerdeki özel ocağa "Âteşbâz-ı Velî ocağı" denir. Önemli günlerde aş burada pişirilir, ayrı bir yerde saklanan gümüş renkli "Âteşbâz-ı Velî kazanı", işi bitince yıkanarak özenle yerine kaldırılırdı. Mevlevî dergâhlarında meydân-ı şerifte serili beyaz postun adı "âteşbâz postu"dur. Bu makama teslimiyet, "Mevlevîliğe ikrar vermek", "çileye soyunmak" demektir. Sâliklerin mürebbisi olan "âteş-bâz türbedarı"nın âyin sırasında semâhanedeki yeri postnişin ve tarikatçı dedenin hizasında idi. Meşîhatnâmeler çok defa "âteşbâz şeyhi" ile gönderilirdi. Kazan ve tencerelerin açılışında olduğu gibi yemekten sonraki "gülbank"ta Âteşbâz-ı Velî de zikredilir. Mevlevîlik'te onun makam ve mevkiine daima büyük saygı gösterilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâkıb Dede, Sefîne, s. 211, 212-213; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 205, 290, 331, 332, 333, 396, 415, 416; a.mlf., Mevlevî Âdâp ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 7, 126; Konyalı, Konya Tarihi, s. 587; N. Clément Huart, Mevlevîler Beldesi Konya (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1978, s. 141-143; Hasan Özönder, Konya Velîleri, Konya 1980, s. 115-123; Hakkı Önkal, "Konya'da Âteş-bâz-ı Velî Türbesi", İİFD, sy. 1 (1975), s. 223-238.

Hasan Özönder

ÂTEŞKEDE

آتشکده

Lutf Ali Beg Âzer’in (ö. 1195/1781) şuarâ tezkiresi.

Farsça yazan 845 şairin biyografisini ihtiva eden eser, 1174 (1761) yılında yazılmaya başlanmıştır. Tezkirenin tamamlanma tarihi ise, belli değildir. Ancak eserde şairler için verilen ölüm tarihlerinden en sonuncusu 1193 (1779) olduğuna göre bu tarihten sonra tamamlandığı söylenebilir. İran’ın Afgan istilâsından (1709) güney eyaletlerinde düzeni sağlayan Kerim Han Zend’e kadar süren karışıklık dönemi hakkındaki elli yıllık tarihinden bahseden bir önsözün ardından, şairlerin mensup oldukları bölge ve şehirlere göre tertip edilmiş olan Âteşkede, “micmere” (mangal) adlı iki ana bölümden meydana gelmiştir. Lutf Ali Beg’in kendisinden önceki dönemlerde yaşamış şairlerin hayatlarına dair bilgi verdiği ilk micmere “şu‘le”, “ahger” ve “fürûğ” adlı üç alt bölüme ayrılmıştır. Şu‘le alt bölümünde İslâm dünyasının şair olan hükümdar, şehzade ve emîrlerinden; ahger alt bölümünde İran, Turan ve Hindistan şairlerinden; fürûğ alt bölümünde ise kadın şairlerden bahsedilmektedir. Tezkirenin bu kısmında verilen bilgilerin çoğu Takī-i Kâşî’nin Hulâsatü’l-eş‘âr ve zübdetü’l-efkâr adlı eserinden alınmıştır. Müellifin çağdaşı yetmiş kadar şairin biyografisini ihtiva eden ikinci micmere “pertev” adı verilen iki alt bölüme ayrılmıştır. Birinci pertev Afganlılar’ın İran’ı istilâsı ve sonraki olaylar hakkında bir girişten sonra çağdaş şairlerin biyografilerini, ikinci pertev ise müellifin otobiyografisini ve şiirlerinden yaptığı seçmeleri ihtiva eder.

Dünya kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan (bk. Storey, I/2, s. 871 vd., ayrıca İÜ Ktp., FY, nr. 499, 612, 619) Âteşkede’nin henüz tam bir ilmî neşri yapılmamıştır. Eser Kalküta (1249/1833) ve Bombay’da (1277/1860, 1299/1882) taş basması, Tahran’da (1337 hş./1958) ise eski bir yazmadan ofset olarak Seyyid Ca‘fer Şehîdî’nin önsöz ve notları ile yayımlanmıştır. Ancak hepsi de el yazısı nüshalardan taş basması veya ofset suretiyle yapılan bu baskılardan faydalanmak güçtür. Tahran baskısının diğerlerine tercih edilen tek yanı şahıs, yer ve kitap adlarını ihtiva eden fihristlerinin

bulunuşudur. Âteşkede'nin ikinci baskısını hazırlamaya başlayan Hasan Sâdât Nâsırî, şimdiye kadar eserin Irâk-ı Acem'de yetişen şairlerin sonuna kadar olan bölümünü üç cilt halinde yayımlamıştır (Tahran 1336 hş. [1957]; 1338 hş. [1959] ve 1340 hş. [1961]). Âteşkede'nin hükümdarlar, prensler ve emîrlerden bahseden "şu'le" bölümü N. Bland tarafından The Atash-Kadah or Fire-Temple, by Hajji Lutf Ali Beg of Isfahan adıyla ilk defa Londra'da basılmıştır (1841).

Özellikle müellifin yaşadığı devrin İran tarihi için de önemli bilgiler ihtiva eden Âteşkede'nin Türkçe bir tercümesinden söz ediliyorsa da (bk. EI² [İng.], V, 834; Storey, I/2, s. 872) bu doğru olmamalıdır. Zira tercümenin baskı yılı için verilen 1259 (1843) tarihi Âteşkede tercümesine değil, Devletşah Tezkiresi'nin Fehmi Efendi tarafından Sefînetü'ş-şuarâ adıyla yapılan tercümesine aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Storey, Persian Literature, I/2, s. 871 vd.; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Tezkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1348 hş./1969, I, 3-17; N. Bland, "Account of the Atash-Kadah Biographical work on the Persian poets, by Hajji Lutf Ali Beg of Isfahan", JRAS, VII (1843), s. 345-392; J. H. Kramers - [J. T. P. Burijn], "Lutfᶜ alı Beg", EI² (İng.), V, 834; Tahsin Yazıcı, "Lutf-Ali Bey", İA, VII, 93-96; DMF, I, 49; "Âteşkede", DMBİ, I, 99.

Tahsin Yazıcı

ATEŞPERESTLİK

(bk. MECÛSÎLİK).

ATFE

العطفة

Hadislerin yazılışı sırasında unutularak yazılmayan ve sonradan sayfa kenarına veya satır arasına ilâve edilen kelimeye işaret etmek üzere, bu kelimenin düştüğü yerden sağa veya sola doğru çizilen yatay çizgi.

(bk. LAHAK).

ATFİYEŞ

(bk. ETTAFEYYİŞ).

ATHAR-é ĪRĀN

İran'da tarihî değer taşıyan sanat eserlerini tanıtmak üzere Fransızca olarak yayımlanan dergi.

İran Eski Eserler Müdürlüğü'nün yıllığı olarak 1936'dan itibaren çıkarılan dergi, İran Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı bu müdürlüğün başına getirilmiş bulunan Fransız uzman André Godard tarafından Hollanda'da Haarlem'de bastırılıyor ve Paris'te Paul Geuthner Yayınevi aracılığı ile dağıtılıyordu. Dergi başlığının altında ayrıca "Annales du Service Archéologique de l'Iran" şeklinde bir alt başlık daha bulunuyordu.

İlk fasikülü 1936'da yayımlanan derginin her yıl iki fasikülden oluşan bir cilt halinde çıkarılması tasarlanmıştı. 1938'e kadar sadece üç cildi çıkmış, uzun bir aradan sonra 1949'da yayımlanan IV. cildi ile yayımı sona ermiştir. İlk sayının başında yayımcısı A. Godard, derginin yeni araştırmalara zemin hazırlamak gayesiyle çıkarılmakta olduğunu ve bunun için mümkün olduğu kadar bol çizgi, fotoğraf, kitâbe kopyası, kısa açıklama metinleri ve çok lüzumlu sonuçlarla tarihî notlar yayımlayacağını açıklamış ve arkeolojiyi karıştırmaktan başka bir işe yaramayan teorilerden kaçınacağını belirtmiştir.

İlk sayıda P. Pelliot, M. Bementh Smith gibi yabancıların da makaleleri bulunmakla beraber, yazıların büyük bir kısmı A. Godard tarafından yazılmış, bazı sayılar tamamen onun veya Maxime Siroux'un kaleminden çıkmıştır. Bazı sayılarda Takı Mustafavî, Mehdî Behrâmî, Yedda Godard, Behmen Kerîmî gibi imzalar da görülmektedir.

Oldukça itinalı basılmış, bol resimli ve çizimli bu ilmî derginin İran'daki sanat eserlerinin tanıtılması hususunda büyük hizmeti olmuştur. Makaleler İran sınırları içinde çeşitli bölgelerde, hatta bazıları erişilmesi son derecede zor yerlerde bulunan, gerek Sâsânî döneminde gerekse İslâmiyet'in yerleşmesinden itibaren yapılan mimari eserleri, planları, süslemeleri ve kitâbeleri, haklarında kaynaklarda bulunan bilgilerle araştırıcılara sunmaktadır. Dergide mimari dışında kalan konularla ilgili olarak pek az makale yayımlanmıştır.

Semavi Eyice

ÂTIF EFENDİ

(ö. 1155/1742)

Osmanlı defterdarı ve kendi adıyla anılan kütüphanenin kurucusu.

Babasının adı Mustafa olduğundan Âtıf Mustafa Efendi olarak da bilinir. İstanbul'da Soğanağa mahallesinde dünyaya geldi. İlk tahsilinden sonra maliye mesleğine girdi. Başarıları sayesinde kısa zamanda devrin defterdarı İzzet Ali Paşa'nın dikkatini çekerek defterdar mektupçusu oldu. 1737 yılında defterdâr-ı şıkk-ı evvel (başdefterdar) tayin edildi. Bu ilk defterdarlığı, Avusturya ile yapılan savaş ve idarî mekanizmadaki bozukluklar yüzünden buhranlı yıllara rastladı. Âtıf Efendi ordunun malî işlerini yürütmek üzere Niş'e kadar gitti, fakat sadrazam Yeğen Mehmed Paşa tarafından kusurlu görülerek 1738'de görevinden alındı. Ancak ertesi yıl İvaz Mehmed Paşa'nın sadâreti zamanında ikinci defa başdefterdarlığa getirildi ve savaş sırasında başarılı hizmetlerde bulundu. Belgrad'ın geri alınmasından sonra şehre ilk girenler arasında o da vardı. İki buçuk yıla yakın süren bu ikinci defterdarlığından 1741 Eylülünde ayrılarak hacca gitti. Döndükten sonra üçüncü defa başdefterdarlığa getirildi. 25 Temmuz 1742 tarihinde sıtmadan öldü. Mezarı Karacaahmet Mezarlığı'nda, Miskinler Tekkesi civarında Şerifkuyusu'ndadır.

Âtıf Efendi Osmanlı Devleti'nin değerli maliyecilerindendir. Onun zamanına kadar malî ödemeler hicrî takvim esasına göre yapılıyordu. Böylece her otuz üç yılda bir yıl fazla ödeme yapılıyor, bu ise hazine giderlerinin önemli miktarda artmasına yol açıyordu. Nitekim bu hususa Âtıf Efendi'nin seleflerinden Defterdar Sarı Mehmed Paşa da temas etmiş ve bu uygulamadan yakınmıştır (bk. Özcan, s. 189-190). Âtıf Efendi bu konuda sunduğu bir takrirle (metni için bk. Cevdet, VI, 373-377) Osmanlı maliyesinde âdeta bir reform yapmıştır. Buna göre maaş ve ücretlerin muharremden değil, 1152 (1740) yılında marttan itibaren ve şemsî yıl hesabına göre verilmesi öngörülmüş ve uygulanmaya başlanmıştır. Böylece malî işlerde daha önceki yıllarda yetkilileri meşgul eden ve devleti zarara sokan önemli bir mesele halledilmiştir.

Aynı zamanda şair olan Âtıf Efendi genellikle Nâbî tarzında didaktik şiirler kaleme almış, Türkçe, Arapça ve Farsça manzumeler yazmıştır. Türkçe şiirlerinin toplandığı bir divanı vardır (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2087). Âtıf Efendi ayrıca hat sanatındaki maharetiyle de tanınmıştır. Nesih ve sülüs yazıları Ağakapılı İsmâil Efendi ile onun oğlu Mustafa Efendi'den öğrenmiştir. Siyâkat ve özellikle divanî gibi zor yazı türlerinde daha sonra gelenleri taklide mecbur bırakacak kadar maharet sahibi idi. Şehremini civarında harap halde bulunan Nazmîzâde Mescidi'ni yıktırıp Halvetî tekkesi haline getirmesi, onun bu tarikata intisap etmiş olabileceğini gösterir. Hoşsohbet, güleryüzlü, faziletli ve yardım sever bir kişi olan Âtıf Efendi'nin en büyük hayratı kendi adını taşıyan kütüphanesidir. Günümüzde de faydalanılan bu vakıf eser, kurucusunun ilme ve eğitime verdiği değerin güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

Âtıf Efendi'nin üç oğlu vardır. Vakfiyesinde bunlardan sadece Mehmed Emin Efendi'nin adı geçer. İkinci oğlu Ahmed Efendi maliyeden yetişmiş, başmuhasebeciliğe kadar yükselmiş ve 1787'de ölmüştür. Öteki oğlu Ömer Vahîd Efendi de genç yaşta defterdarlık dairesine girmiş, kısa zamanda ilerleyerek birkaç defa başdefterdarlık yapmış, reîsülküttâblık ve nişancılık görevlerinde bulunduktan sonra 1783'te vefat etmiştir. Vahîd Efendi de babası gibi hattat ve şairdi. Bu aileden daha sonra kazasker ve şeyhülislâm da çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âtıf Efendi, Divan, Âtıf Efendi Ktp., nr. 2087, vr. 10b; Cevdet, Târih, VI, 150-157, 373-377; Âtıf Efendi Kütüphânesi Vakfiyesi, Âtıf Efendi Ktp., nr. 2858, vr. 4ª; Subhî, Târih, İstanbul 1197, s. 102, 126, 149, 160, 177, 200, 204, 213; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 70ª-b; Müstakimzâde, Mecelletü'n-Nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 308b; a.mlf., Tuhfe, s. 543-544; Vâsıf, Târih (İlgürel), I, 207-208; Fatîn, Tezkire, s. 268; İlmiyye Salnâmesi, s. 594-595; Ergun, Türk

Şairleri, I, 149-150; M. Zeki Pakalın, Mâliye Teşkilâtı Tarihi, Ankara 1977, II, 189-203; a.mlf., “Âtıf Mustafa Efendi”, İTA,I, 644-646; Abdülkadir Özcan, Defterdar Sarı Mehmed Paşa-Zübde-i Vekāyiât, Tahlil ve Metin (doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3276, s. 189-190.

Abdülkadir Balgalmış

ÂTIF EFENDİ, İskilipli

(bk. İSKİLİPLİ MEHMET ÂTIF EFENDİ).

ÂTIF EFENDİ KÜTÜPHANESİ

İstanbul Vefa’da XVIII. yüzyılda kurulan vakıf kütüphanesi.

Defterdar Âtıf Mustafa Efendi, önce 1146 (1733) ve 1153’te (1740) hazırlattığı vakfiyelerle kütüphanenin gelir kaynaklarını temin etmiş, 1153-1154 (1740-1741) yıllarında düzenlediği birkaç vakfiye ile de kütüphanenin kuruluşunu gerçekleştirmiştir.

Kütüphanenin personeli ve işleyişiyle ilgili Receb 1154 (Eylül 1741) tarihli vakfiyeden öğrendiğimize göre, Âtıf Efendi Kütüphanesi’nde üç hâfız-ı kütüb, bir şeyhülkurrâ, bir suyolcu, bir mücellit ve bir marangoz görevlendirilmişti. Kütüphanenin yanında yaptırılan evlerde oturmaları şart koşulan hâfız-ı kütüblerin haftada beş gün sabahtan akşama kadar görev başında bulunmaları istenmekteydi. Hâfız-ı kütüblere, kütüphaneciliğin dışında, kütüphanede cemaatle kıldırılacak namazlarda imamlık, müezzinlik gibi ek görevler de verilmişti. Kütüphane vakfiyesinde günlük 12 akçe ücret alacak bir şeyhülkurrâ da tayin edildiği belirtilmekte, ancak kütüphanede düzenli bir eğitim yapılacağını gösteren başka herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Âtıf Efendi Kütüphanesi’nde değerli eserlerden meydana gelen zengin bir koleksiyon mevcuttu. Âtıf Efendi’nin kayınbiraderi Darphâne-i Âmire Başkâtibi Hacı Ömer Efendi’nin 1119 (1707) yılında vakfedip ölümüne kadar Soğanağa’daki evinde saklanan kitapları da 1156’da (1743) bu evin satılması üzerine Âtıf Efendi koleksiyonuna katılmıştır. Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi de 1175 (1761) tarihinde bu kütüphaneye 150 eser vakfedip hâfız-ı kütüblerinin de ücretlerine bir miktar zam yapmış, fakat daha sonra (1182/1769) bu vakıftan vazgeçmiş ve bu kitapları Beyazıt Camii’nin sağ tarafına bitişik olarak yaptırdığı kütüphanesine koydurmuştur. M. Zeki Pakalın’ın ailesi tarafından 1973 yılında bağışlanan zengin kitap koleksiyonu da bu kütüphanede ayrı bir bölüm olarak muhafaza edilmektedir. Bugün Âtıf Efendi Kütüphanesi’nde toplam 2775 yazma eser bulunmaktadır.

Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde birçok eserin tek veya nâdir nüshalarının yanında önemli sayılabilecek sayıda müellif hattıyla yazılmış veya meşhur âlimler tarafından istinsah edilmiş kitaplar da mevcuttur (bu tür eserlerin bir değerlendirmesi için bkz. Sezgin, s. 139-144).

BİBLİYOGRAFYA

Âtıf Efendi Kütüphanesi Vakfiyesi, Âtıf Efendi Ktp., nr. 2858; VGMA, nr. 735, s. 241-257; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimata Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Ankara 1988, bk. İndeks; Fuad Sezgin, "Âtıf Efendi Kütüphanesinin Vakfiyesi", TDED, VI (1955), s. 132-144.

İsmail E. Erünsal

MİMARİ.

Âtıf Efendi Kütüphanesi, kütüphane binası ile meşruta evleri olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir. Vefa ve Sarı Bayezid caddeleri kenarındaki üç meşruta evin yüksek dış cepheleri üç kat halinde olup en üst katların konsollara oturan çıkmaları bulunmaktadır. Kesme taş ve tuğla şeritler halinde yapılan bu cephenin renkli bir görünümü vardır. Ayrıca sokakların kavsine ustalıkla uydurulan bu hareketli cephe, İstanbul'un eski Türk ev mimarisinin günümüze kadar gelebilmiş nâdir örneklerindendir. Üzerinde 1289 (1872) tarihi bulunan kemerli kapı bir dehlizle arkadaki avluya geçit verir. Buradaki esas kütüphane binası dışarıya kemerlerle açılan bir bodrum üstüne oturtulmuştur. Bu şekilde, üstteki kütüphanenin altında hava cereyanı sağlanmış oluyordu. Ancak yakın tarihlerde hatalı bir davranışla bu kemerler örülerek kapatılmış ve burası M. Zeki Pakalın'ın ailesi tarafından bağışlanan kitaplara tahsis edilmiştir. Kütüphanenin

girişindeki mihraplı küçük mekân ise bir namazgâh olarak düşünülmüştür. Aynalı tonozla örtülü büyük bir sofanın üç tarafı tonozlu beş hücre ile çevrilmiş olup bunlar sedirlerle tefriş edilmiş okuma yerleri idi. Bunlardan ortadaki üç tanesi, sofadan iki sütuna oturan üç kemerle ayrılmıştır. Sofanın gerisinde yer alan kitap hazinesinde evvelce yaldızlı kafesli ahşap kitap dolapları mevcuttu, ayrıca ortada da bir dolap vardı. Yakın tarihlerde bunlar yok edilerek bu tarihî kütüphanenin aslî hüviyeti bozulmuştur.

Âtıf Efendi Kütüphanesi, şehrin eski sokak topografyasına çok güzel uydurulmuş plan düzenlenmesi, renkli ve hoş görünüşlü dış mimarisi, kitapları koruyacak, rutubeti önleyecek yapı sistemi ile gerçekten dünya kütüphanecilik tarihine geçecek değerde bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ö. Çetinalp, “Vefa’da Âtıf Efendi Kütüphanesi”, Devlet Güzel Sanatlar Akademisi-Röleve, I, İstanbul 1968, s. 30-31; Behçet Ünsal, “Türk-Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimârî Yöntemi”, VD, XVIII (1984), s. 98, 101, 117; Ahmet Küçükkalfa, “İstanbul Vakıf Kütüphaneleri”, Vakıflar, Ankara 1985, II; “Atıf Efendi Kütüphanesi”, İst.A, III, 1276-1281.

Semavi Eyice

ÂTIF MEHMED BEY

(ö. 1850-1898)

Türk hukuk âlimi.

Ulemâdan olan büyük dedesi Kuyucaklı Abdurrahman Efendi’ye nisbetle Kuyucaklızâde diye tanınmıştır. Dedesi İstanbul Kadısı Mehmed Âtıf Efendi, babası Mısır mollası Abdurrahman Nâfiz Efendi, annesi de Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa ve Şeyhülislâm Feyzullah Efendi’nin ahfadından Şerife Libâbe Hanım’dır. İstanbul’da doğdu. Gerek baba gerekse anne tarafından birçok âlimin yetiştiği bir aileye mensup olan Âtıf Bey, Bezmiâlem Vâlide Sultan Rüşdiyesi’nde okudu. Zekâ ve kabiliyetiyle dikkatleri çekti. Menlikli Hoca Ahmed Efendi’den Arapça öğrenerek icâzet aldı. Ardından gittiği Mısır’da meşhur âlim Şeyh İbrâhim es-Sekkā’dan (ö. 1881) tefsir ve hadis tahsil etti. Daha sonra İstanbul’a döndü. Sahn-ı Semân ve Dârülhadis dahil olmak üzere birçok medresede müderrislik yaptı. Bilâd-ı hamse, Haremeyn ve İstanbul pâyelerini elde etti. Meclisi Tedkîkāt-ı Şer‘iyye âzalığı, Mektebi Nüvvâb Müdürlüğü askerî kassâmlığı, İ‘lâmât-ı Şer‘iyye mümeyyizliği, Evkaf müfettişliği ve on yıl Evkāf-ı Hümâyun meclis başkanlığı yaptı. Doğum yeri olan İstanbul’da vefat etti ve Süleymaniye Camii hazîresine defnedildi.

İlmi, zekâsı ve ahlâkıyla herkesin takdirini kazanan Âtıf Mehmed Bey, özellikle Hanefî fıkhındaki ihtisası yanında kıraat ilmine, Arap ve Fars edebiyatlarına da vâkıftı. Bazı gazelleri, tarih manzumeleri ve kasideleri de vardır. En önemli eseri Mecelle’ye yaptığı şerhtir. Mecelle’yi baştan “Kitâbü’ş-Şirket”in sonlarına kadar şerhettiği bu eseri Fetvahane’de incelenerek takdirle kabul edilmiş ve ilki 1311 (1893) yılında olmak üzere İstanbul’da defalarca basılmıştır (bk. Özege, III, 1043-1044). “Kitâbü’ş-Şirket”in son kısımları Âtıf Bey’in talebelerinden Bekir Sâmi Efendi tarafından tamamlanmıştır. Diğer eserleri ise Arazi Kanunnâme-i Hümâyûnu Şerhi (İstanbul 1319, 1330) ile ilim tahsil ettiği hocaların silsilesine dair el-İmdâd bi-ma‘rifeti uluvvi’l-isnâd adlı risâlesidir (İstanbul

1310, 27 sayfa).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, I, 388; Özege, Kataloğ, I, 66; III, 1043-1044; Eşref Edib, “Âtıf, Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf Bey”, İTA, I, 646-650; “Âtıf, Kuyucaklızâde Mehmed”, İBA, I, 266-267.

Hasan Güleç

ÂTIL

(bk. MÜHMEL).

ATIYA, Aziz Suryal

(ö. 1898-1988)

Haçlı seferleri ve Ortadoğu tarihi üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Mısırlı âlim.

Kıptî bir ailenin çocuğudur. Nil'in Dimyat koluna birkaç mil mesafede el-Âişe köyünde doğdu. Tahsil hayatını Kahire'de tamamladıktan sonra İngiltere'ye gitti ve Liverpool Üniversitesi'nde Haçlı seferleri üzerine ilk eserini yazdı. O tarihe kadar sekiz Haçlı seferinin dışında tutulan, birleşmiş Avrupa kuvvetlerinin XIV. yüzyıl ve sonrasında Osmanlılar'a karşı açtıkları seferlerin aslında Haçlı seferlerinin uzantısı olduğu yolundaki tezi büyük ilgi gördü. İngiltere'den sonra Almanya'ya geçerek 1938'e kadar Bonn Üniversitesi'nde kaldı ve diğer önemli Avrupa üniversitelerinde de dersler verdi. II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Mısır'a döndü, Kahire ve İskenderiye üniversitelerinde tarih okuttu. 1953 yılı sonlarına kadar Mısır'da kaldığı bu devrede araştırma ve çalışmalarını Tûrisînâ'daki St. Catherine Manastırı'nda bulunan Kopt yazmaları üzerinde yoğunlaştırdı. Burada tesbit ettiği belgelerin mikrofilmlerini alarak önce İskenderiye'de, sonra Amerika'da kurduğu Kopt Araştırmaları Merkezi'nde ilim âleminin istifadesine sundu. Amerika'nın çeşitli üniversitelerinde ders verdikten sonra Utah'a yerleşti (1959) ve Utah Üniversitesi'nde Ortadoğu üzerine önemli bir araştırma merkezi kurdu. Burada, kendisinin de mensubu olduğu Mısır Hıristiyanlığı'nı bütün cepheleriyle tanıtmayı amaçlayan ve 4000 madde olarak planladığı Kopt Ansiklopedisi (The Coptic Encyclopaedia) projesi üzerine çalışmaya başladı. 1991'de yayımlanacak olan bu ansiklopediyle ilgili çalışmalar tamamlanmak üzereyken 14 Eylül 1988'de öldü.

Eserleri. Doğu ve Batı kaynaklarını asıllarından inceleyebilmesi ve bunları karşılaştırmaktaki büyük başarısı, sahasında otorite olmasını ve kitaplarının çeşitli dillere tercüme edilmesini sağlamıştır. En önemli eserleri şunlardır: The Crusade of Nicopolis (London 1934, Türkçe tercümesi E. Uras, Niğbolu Haçlılar Seferi, Ankara 1956); The Crusade in the Later Middle

Ages (London 1938; New York 1965); Le Monastère de St. Catherina du Mont Sinai (Kahire 1950); The Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai (Baltimore 1955, Arapça tercümesi C. Nesîm Yûsuf, el-Fehârisü't-taḥlîliyye li-maḫṭûtâti Tûri Sînâ el-ʿArabiyye, İskenderiye 1970) ; The Crusade, Historiography and Bibliography (Bloomington 1962); Crusade, Commerce and Culture (Bloomington 1962); Modernization in the Arab World: The Eastern Christian Churches (Cairo 1962); History of Eastern Christianity (London 1968); History of the Coptic Church (Cairo 1968); A Fourteenth Century Encyclopaedist from Alexandria. Critical and Analitical Study of al Nuwairy al Iskandarani's "Kitab al-Ilmam" (Utah 1977).

Ayrıca İbn Memmâtî'nin Kitâbü Kavânîni'd-devâvîn'i (Kahire 1943) ile Muhammed b. Kasım en-Nüveyrî el-İskenderî'nin Kitabü'l-İlmâm fîmâ ceret bihi'l-ahkâm ve'l-umûri'l-makdiyye fî vakʿati'l-İskenderiyye (I-IV, Haydarâbâd 1968-1970) adlı eserlerini neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Aziz Suryal Atıya, el-Fehârisü't-tahlîliyye limaḫṭûtâti Tûri Sînâ el-ʿArabiyye (trc. C. Nesîm Yûsuf), İskenderiye 1970, Giriş, s. 1-9; P. E. Walker, "Aziz S. Atıya: A Biography", Medieval and Middle East Studies in Honor of Aziz Suryal Atıya (ed. S. A. Hanna), Leiden 1972, s. 5-8; a.mlf., "A Bibliography of the Books and Articles of Professor Aziz Suryal Atıya", a.e., s. 9-15; A. R. Olpin, "Dr. Aziz S. Atıya and Utah", a.e., s. 16-19; D. T. Smart, "The Coptic Encyclopaedia Project", The Middle East Center Newsletter, Salt Lake City 1986; "ed-Doktor ʿAzîz fî sütûr", MMMA (Kahire), XXII/1 (1976), s. 169-171.

Mahmut H. Şakiroğlu

ATIYYE

(bk. ATÂ).

ATIYYE el-AVFÎ

عطيّة العوفي

Ebü'l-Hasen Atıyye b. Sa'd b. Cünâde el-Avfî el-Cedelî (ö. 111/729-30)

Kûfeli muhaddis ve müfessir, tâbiî.

Doğduğu zaman babası, o sırada Kûfe'de bulunan Hz. Ali'ye gitti ve bir oğlunun dünyaya geldiğini söyleyerek ona ad koymasını rica etti. Hz. Ali de, "Bu Allah'ın bir atıyyesidir" diyerek adını Atıyye koydu. Gençlik ve tahsil dönemi hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, İbn Abbas, İbn Ömer, Zeyd b. Erkam ve İkrime gibi sahâbîlerden hadis tahsil etti. Kendisinden de oğulları Hasan ve Ömer ile A'meş, Haccâc b. Ertât, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ ve Mutarrif b. Tarîf gibi önemli şahsiyetler rivayette bulundular.

Hadis konusundaki güvenilirliği tartışılmıştır. Ahmed b. Hanbel ve Nesâî onun zayıf olduğunu, Ebû Hâtim ve Yahyâ b. Maîn ise zayıf olmakla beraber hadislerinin değerlendirmeye tâbi tutmak maksadıyla yazılabileceğini söylemişler, Buhârî el-Edebü'l-müfred'inde, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce de sünenlerinde onun rivayetlerine yer vermişlerdir. Hakkında söylenenlerin tamamı dikkate alınınca onun zayıf bir râvi olduğu anlaşılmaktadır. Hocası Kelbî'nin künyesi Ebü'n-Nadr olduğu halde ona kendiliğinden Ebû Saîd künyesini vermesi ve ondan duyduğu tefsirle ilgili bilgileri diğer hocası Ebû Saîd el-Hudrî'den naklediyormuş intibaını vererek tedlîs* yapması, güvenilirliğini kaybetmesinin başlıca sebeplerinden biri olmalıdır. Siyasete de karışmış olan Atıyye, Hz. Ali taraftarı olarak İbnü'l-Eş'as'ın maiyetinde Haccâc'a karşı savaştı. İbnü'l-Eş'as yenilince İran içlerine kaçtıysa da yakalandı. Haccâc, Muhammed b. Kasım es-Sekafî'ye Atıyye'yi sorgulamasını, Hz. Ali'ye lânet ettiği takdirde serbest bırakmasını, aksi halde 400 kırbaç vurduktan başka saç ve sakalını da kazıtmasını emretti. Atıyye, Hz. Ali'ye hakaret etmediği için Haccâc'ın istediği şekilde cezalandırıldı. Daha sonra Horasan'a geçti. Ömer b. Hübeyre'nin Irak valisi olması üzerine ondan izin alarak Kûfe'ye döndü,

vefatına kadar orada yaşadı. Onun Hz. Ali'yi bütün ashaba üstün tutan bir Şiî olduğu da söylenmektedir.

Atıyye el-Avfî'nin bir tefsiri bulunduğu ve Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı âlimlerin onu rivayet etme icâzetine sahip olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Ayrıca Taberî'nin, Tefsîr'inde ondan 1560 yerde söz etmesi (Sezgin, I, 30), günümüze kadar gelmeyen bu eserin ilmî değeri ve önemi konusunda bir fikir vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, VI, 304; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 8-9; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 518, 624; el-Cerh ve't-taʿdîl, VI, 382-383; İbn Adî, el-Kâmil, V, 2007; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 79-80; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 325-326; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VII, 224-226; Sezgin, GAS, I, 30; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 60.

İsmail L. Çakan

ATIYYE b. ESVED

عطيّة بن الأسود

(ö. 75/694)

Hâricîler’in önde gelenlerinden, Ataviyye kolunun reisi.

Benî Hanîfe kabilesindendir. Sicistan ve Horasan’da Hâricîliğin yayılması için büyük gayretler gösterdi. Yezîd b. Muâviye’nin hilâfeti sırasında, Ezârika’nın reisi Nâfi‘ b. Ezrak’la birlikte Emevîler’e karşı isyan etti. Ancak Nâfi‘ b. Ezrak’ın, kendilerinden olsalar bile, Hâricîler’in bulunduğu yere hicret etmeyerek Emevî yönetimi altında yaşamayı kabullenenleri (kaade*) tekfir etmesi, muhaliflerinin kadın ve çocuklarının öldürülmesini helâl sayması üzerine Ezârika’dan ayrılarak kendisi gibi düşünen bazı Hâricî reisleriyle birlikte Yemâme’ye gittiler. Yolda ordusuyla birlikte Ezârika’ya katılmak isteyen Necde b. Âmir’le karşılaştılar ve kendisini Ezârika’nın doğru yoldan ayrıldığı noktasında ikna ederek tekrar Yemâme’ye dönmesini sağladılar. Böylece Necde’yi Ezârika’ya katılmaktan vazgeçirip emîrü’l-mü’minîn ilân ettiler ve kendisine biat ettiler.

Daha sonra Uman’da Abbâd b. Abdullah’a karşı gönderilen Necedat ordusunun kumandanlığına tayin edilen Atıyye kesin bir galibiyet elde ederek Abbâd’ı öldürdü; asayişi temin için aylarca burada kaldı. Ancak Uman dönüşü, Atıyye b. Esved ile Necde b. Âmir arasında bazı ihtilâflar çıktı. Meselâ Necde’nin kara ve deniz seferi yapan birliklere farklı tahsisat vermesi, bilgisizlikleri yüzünden bazı haramları işleyenlerin mâzur sayılacaklarını ileri sürmesi gibi hususlar, başlıca ihtilâf konularını teşkil ediyordu. Atıyye, Necde ile anlaşamayacağına kanaat getirince daha önce savaştığı Uman’a döndü. Fakat Uman’da şartlar değiştiği için fazla kalamadı ve deniz yoluyla Kirman’a geçti. Burada hâkimiyet kurarak kendi adına para bastırdı. Üzerine gönderilen Emevî kumandanı Mühelleb’in ordusu karşısında tutunamayıp önce Sicistan’a, daha sonra Sind’e kaçtıysa da Kandâbîl’de Mühelleb’in askerleri tarafından yakalanarak öldürüldü.

Her ne kadar Necde b. Âmir’le ihtilâfa düştüğünde Kirman ile Sicistan’daki ikameti sırasında kendisine tâbi olanlar “Ataviyye” diye anılmışsa da Atıyye’nin Hâricîler içinde kendisine has görüşlere sahip olduğu tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 566; Eş‘arî, Makālât (Abdülhamîd), I, 92-93; Bağdâdî, el-Fark, (Abdülhamîd), s. 88; İsferâyînî, et-Tebsîr, s. 30; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 123; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 203, 205.

Mustafa Öz

ATIYYE b. KAYS

عطيّة بن قيس

Ebû Yahyâ Atıyye b. Kays el-Kilâbî (ö. 121/739)

Dımaşklı kıraat âlimi, tâbiî.

Kelâî, Hımsî ve Dımaşkı nisbeleriyle de anılır. Hicretin 7. yılında doğdu. Übey b. Kâ‘b, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Ömer, Nu‘mân b. Beşîr ve Muâviye b. Ebû Süfyân gibi sahâbîlerden hadis öğrendi. Kur’ân-ı Kerîm’i arz* yoluyla Ümmü’d-Derdâ’ya okudu. Hemşehrisi ve yaşça kendisinden küçük olan meşhur kıraat âlimi İbn Âmir’in vefatından sonra Dımaşk kāri*i oldu. Kendisinden arz yoluyla kıraat okuyanlar arasında Saîd b. Abdülazîz ve Ali b. Ebû Hamele gibi muhaddis ve mukrî*ler vardır. Güvenilir bir kıraat âlimi olması sebebiyle halk, ellerinde bulunan Kur’an nüshalarındaki muhtemel istinsah hatalarını düzeltmek üzere onun etrafında toplanırlar, bu nüshaların imlâsında onun kiraatini esas alırlardı. Ebû Hâtim’e göre rivayeti makbul sayılabilecek bir derecede idi. Oğlu Sa‘d Abdullah b. Alâ b. Zebr, Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir gibi muhaddisler kendisinden rivayette bulunmuşlar, İmam Müslim ile dört Sünen’in sahipleri kitaplarında onun rivayetlerine yer vermişlerdir.

Âbid, zâhid ve mücahid bir âlim olan ve ordunun Kur’an muallimi olarak da bilinen Atıyye, Ebû Eyyûb el-Ensârî ile birlikte İstanbul’un muhasarasına da katıldı. 114 yıl gibi uzun ve bereketli bir ömür sürdükten sonra 121’de (739) vefat etti. 110 (728) yılında vefat ettiği de ileri sürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 460; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt (Zekkâr), II, 798; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 9; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 324-325; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 513-514; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 228-229.

Abdullah Aydemir

ATIYYE b. SAÎD

عطيّة بن سعيد

Ebû Muhammed Atıyye b. Saîd b. Abdillâh el-Endelüsî (ö. 407/1016)

Endülüslü sûfî, hadis hâfızı ve kıraat âlimi.

Tunus şehirlerinden Kafsa’ya nisbetle Kafsî diye de anılır. İlim tahsili için uzun seyahatler yaparak Şam, Irak, Mısır, Horasan ve Buhara gibi belli başlı ilim merkezlerini dolaştı. Endülüs muhaddisi İbnü’l-Bâcî, Horasan fakihi ve muhaddisi Zâhir b. Ahmed’den hadis okudu. Endülüs’te Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan b. Ali el-Antâkî’den, Mısır’da da Ebû Ahmed Abdullah b. Hüseyin es-Sâmirî’den ilm-i kırâati öğrendi. Bu seyahatler sırasında istinsah ederek veya satın alarak biriktirdiği kitapların ancak develerle taşınabilecek kadar çok olduğu rivayet edilir. Gittiği yerlerde halkın takdir ve hayranlığını kazanan Atıyye’ye meşhur sûfî Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin bazı müridlerinin intisap ettiği ve bu yüzden Sülemî’nin onu kıskandığı söylenir. Firebrî’nin talebesi İsmâil b. Muhammed b. Hâcib’den bizzat dinlediği Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’yi Mekke’de rivayet ederken râviler hakkında verdiği geniş bilgiler, talebelerini derin ilmine hayran bırakmıştır.

Sika* bir hadis hâfızı olan Atıyye b. Saîd’in muhtelif eserleri olduğu kaydedilmekte ve semâ* hakkındaki kitabında semâı câiz gördüğü için Kuzey Afrikalılar’ca tasvip edilmediği belirtilmektedir. Hz. Peygamber’in miğfer giydiğine dair hadisin tarik*lerini bir araya getirdiği birkaç cüzlük bir eserinden de söz edilmektedir. 407’de (1016) Mekke’de vefat eden Atıyye’nin 403, 408 ve 409’da öldüğüne dair de rivayetler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 322-323; Humeydî, Cezvetü'l-muktebis, Kahire 1966, s. 319-322; İbn Beşküvâl, es-Sılâ, II, 447-449; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 1088-1089; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 412-414; a.mlf., Marifetü'l-kurrâ, Millet Ktp., nr. 2500, vr. 132b.

M. Yaşar Kandemir

ATIYYE-i SENİYYE

عطيهء سنيّه

Padişahlar tarafından çeşitli kimselere verilen hediyeler için kullanılan bir tabir.

Atıyye (çoğulu atâyâ) “bahşiş ve ihsan” mânasına gelmektedir. Genellikle padişahlar tarafından nakit olarak verilen hediyeler için kullanılır. Önceleri şairlere, sanatkârlara, saray mensuplarına, ulemâ ve meşâyihe in‘am, tasadduk, ihsan gibi adlarla verilen hediyeler de muhtemelen atıyye ile aynı anlamı taşır. Padişahlar belli günlerde saray halkına, çeşitli vesilelerle devlete hizmeti geçen kişilere yahut marifet sahibi kimselere, bir işte fevkalâde başarı gösterenlere, hatta tâziye maksadıyla bazı önemli şahıslara, yabancı elçilerin maiyetindekilere elbise ve kumaş gibi hediyeler yanında para keseleri de ihsan ederler ve bunlara “atıyye-i seniyye” denirdi. Cülûs münasebetiyle askere “atâyâ-yı cülûsiyye” adıyla bahşiş dağıtılırdı. Yeni yıl münasebetiyle dağıtılan paralara da “muharrem atıyyesi” adı verilirdi. Ayrıca hac mevsiminde Hicaz’a gönderilen paralar için de bu tabir kullanılırdı. Her sene Mısır’dan Mekke’ye gönderilmesi âdet olan akçeler “atıyye-i câize-i hümâyun” olarak adlandırılırdı. Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasında hizmeti geçenlere yeni görevler verilirken nakit para da ihsan edilmişti. Bunlardan kul kethüdâsı Hasan Ağa’ya mîr-i mîrân rütbesiyle 50.000 kuruş, saksoncubaşıya yirmi beş kese atıyye verilmiş, bu ihsanlar Teşrifatçı Necib Efendi tarafından dağıtılmıştı. 1849’da eski sadrazamlardan Rauf Paşa’nın Bebek’teki yalısının tamir masrafı için kendisine padişah tarafından 250 kese atıyye-i seniyye ihsan edilmişti. II. Abdülhamid de huzur derslerinde bulunan hocalara çeşitli hediyeler yanında nakit atıyyeler de verirdi. Mübarek gecelerde nöbetle davet ettiği tarikat şeyhlerine bohçalar içinde hediyeler, dervişlere de atıyye olarak para keseleri dağıttırır, camide, huzurunda vaaz eden şeyh efendilerin koyunlarına “atıyye çıkınları” koydurur, mevlidhanlara da para keseleri verdirirdi.

Padişahlar tarafından çeşitli vesilelerle verilen bu hediyeler, ilim ve fikir

adamlarıyla şair, edip ve sanatkârların teşviki, devlet hizmetinde liyakatı görülenlerin mükâfatlandırılması bakımından Osmanlı kültür, ilim ve siyaset hayatında önemli bir rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Mısır Mühimmesi, nr. 8, s. 22, hüküm 88; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 8892, vr. 109[a], 139[a]; Râşid, Târih, II, 312; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 5; Cevdet, Târih, XII, 169; Atâ Bey, Târih, I, 214, 239, 240, 277; Lutfî, Târih, IX, 16; Pakalın, I, 110-111; İsmail E. Erünsal, “II. Bâyezid Devrine Aid Bir İn’âmât Defteri”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 301-341.

Feridun Emecen

ATÎK

العتيق

Kâbe ve Hz. Ebû Bekir hakkında kullanılan bir sıfat.

İfade ettiği mânaya göre çoğulu itâk, utekaa ve utuk şekillerini alan atîk kelimesi sözlükte "güzel, soylu, hür, şerefli, eski" mânalarına gelmekte ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kâbe anlamında kullanılan "el-Beyt"in sıfatı olarak geçmektedir (bk. el-Hac 22/29, 33). Bir hadîs-i şerifte ifade edildiği üzere, Kâbe zorbaların zulmünden kurtarıldığı için (bk. Tirmizî, "Tefsîr", 23), Hasan-ı Basrî'den gelen rivayete göre yeryüzünde kurulan mâbedlerin en eskisi olduğu için (bk. Âl-i İmrân 3/96), Saîd b. Cübeyr'e göre ise şerefi ve yüksek itibarı sebebiyle "el-Beytü'l-atîk" diye anılmıştır. Kâbe'yi yıkmak maksadıyla Mekke'ye kadar gelen ve Ashâb-ı fîl diye bilinen Ebrehe ordusundan zarar görmeyip korunması, tarih boyunca hiç kimsenin hükmü altına girmemesi de ona bu sıfatı kazandırmıştır.

Atîk lakabının Hz. Ebû Bekir için kullanılması, Peygamber'in ona, "Sen Allah'ın cehennemden âzat ettiği (atîk) kimsesin" (Tirmizî, "Menâkıb", 16) diye iltifat etmesiyle başlar. Her ne kadar yüzü güzel olduğu veya annesi tarafından böyle vasıflandırıldığı için Ebû Bekir'in atîk diye anılmış olabileceği ileri sürülüyorsa da kızı Âişe tarafından rivayet edilen Tirmizî hadisi birinci görüşü teyit etmektedir.

Atîkin çoğul şekillerinden biri olan itâk kelimesini Abdullah b. Mes'ûd, Mekke'de nâzil olan el-İsrâ, el-Kehf, Meryem, Tâhâ ve el-Enbiyâ sûreleri hakkında ve "eski, önce" mânasında el-itâku'l-üvel şeklinde kullanmıştır (bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kurân", 6). Bir diğer çoğul şekli olan uteka ise Mekke'nin fethedildiği gün öldürülmeyip serbest bırakılan Kureyşliler hakkında Hz. Peygamber tarafından kullanılmış, diğer kabilelerden serbest bırakılanlara ise tuleka* denilmiştir (bk. Müsned, IV, 363). Bu kelime ayrıca Atîk el-Bekrî, Atîk b. Abdülazîz el-Harbî, Atîk b. Ebü'l-Fazl b. Selâme, Atîk b. Hişâm gibi muhaddislerin adı olarak da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “atîk” md.; Tâcü’l-arûs, “atîk” md.; Kamus Tercümesi, “atîk” md.; Wensinck, Muʿcem, “atîk” md.; Müsned, IV, 363; Buhârî, “Fezâilü’l-Kurân”, 6; Tirmizî, “Tefsîr”, 23, “Menâkıb”, 16; İbn Kesîr, Tefsîr, V, 414; Elmalılı, Hak Dini, V, 3400-3401.

İsmail L. Çakan

ATİK ALİ PAŞA

(ö. 917/1511)

Osmanlı vezîriâzamı.

Aslen Saraybosna'nın Drozgometva köyündendir. Devşirme olarak Enderun'da yetişti. Hadım lakabıyla da tanınan Ali Paşa bir süre Bâbüssaâde ağalığı yaptıktan sonra önce sancak beyiliği, ardından da Karaman beylerbeyiliğinde bulundu (1482). Bu sırada içteki çeşitli siyasî karışıklıklarla uğraştı, özellikle Cem Sultan ve Karamanoğlu Kasım Bey'e karşı başarı ile mücadele etti. Daha sonra Rumeli beylerbeyi olan Ali Paşa, Boğdan voyvodasının Akkirman'ı almaya teşebbüs etmesi üzerine ona karşı gönderildi. Ali Paşa Eflak beyini ve kuvvetlerini yenerek Boğdan'a girdi. Boğdan Prensi Stefan Çel Mare karşı koyamayacağını anlayınca Lehistan'a iltica etmek zorunda kaldı. 1483'te Vezîriâzam Davud Paşa'nın maiyetinde Memlük seferine katıldı, çevredeki kalelerin zaptedilmesinde başarılı oldu. Bu sırada asker arasında görünen hastalık ve bitkinliğe rağmen savaşa devam ederek Memlük askerlerini bozguna uğrattıktan sonra Karaman'a çekildi (1492). Memlükler'le barış imzalanmasının ardından, Venedikliler'in Mora kıyılarını tehdidi üzerine Davud Paşa ile birlikte Modon ve Koron'u almakla görevlendirildi ve yol boyunca Navarin, Zenşiyo kalelerini savaş yapmadan ele geçirip Osmanlı topraklarına kattı (1500). Bu sefer sırasında Leontari önlerinde II. Bayezid ile buluştu, ancak kış yaklaştığı için padişah geri döndü. Bu durumdan faydalanan Venedikliler Navarin'i geri aldılarsa da Kemal Reis'in donanma ile yardıma gelmesi üzerine Ali Paşa şehri Venedikliler'den tekrar almaya muvaffak oldu (1501). Bu fetihten sonra Mora'da ticaret çok gelişmiş, o sırada İspanya'da büyük sıkıntı içerisinde olan müslümanlardan bir kısmı Mora'ya yerleşmiştir.

Ali Paşa 1501'de Mesih Paşa'nın ölümü üzerine vezîriâzam oldu. Bu ilk sadâreti iki yıl kadar devam etti ve 1503'te görevden alındı. 1506'da ikinci defa bu makama tayin edilen Ali Paşa 1511'de şehid düşünceye kadar sadârette kalarak devlet işlerini başarıyla yürüttü. Hatta II. Bayezid birçok

konuda idareyi ona bıraktı. Bu dönemde şehzadeler arasındaki taht mücadelesi ve Şiîlik faaliyetleri onu en çok meşgul eden konular oldu. Şehzadeler meselesinde büyük şehzade Korkut'a ve en küçük şehzade Selim'e karşı Ahmed'i destekledi. Şehzade Korkut'un Antalya'da sancağı civarında bulunan sadâret has*ları yüzünden aralarında ihtilâf çıkmış, Ali Paşa'nın bu haslar konusunda diretmesi Korkut'un birkaç adamıyla birlikte Mısır'a kaçmasına sebep olmuştur. Ancak Ali Paşa'nın Korkut'un haslarını iki katına çıkarması üzerine Mısır'dan dönmesi sağlanmıştır. Ayrıca babasından hükümdarlığı zorla almak isteyen Şehzade Selim'i 1511'de Çorlu'da mağlûp etmiştir. Diğer taraftan Şahkulu hareketinin mevziî olmaktan çıkıp doğrudan doğruya devleti meşgul eden bir mesele haline gelmesi üzerine hareketi bastırmakla görevlendirildi. Asker arasında çıkan ihtilâfları ortadan kaldırarak Şahkulu üzerine yürüyen vezîriâzam, SivasKayseri arasındaki Gökçay mevkiinde Şahkulu ile karşılaştı. Bu mücadele sırasında Şahkulu öldürülüp askerleri dağıtıldı ise de âsiler üzerine tedbirsizce yürüyen Ali Paşa Şahkulu'nun askerleri tarafından çember içine alındı ve isabet eden bir okla şehid düştü (2 Temmuz 1511). II. Bayezid Ali Paşa'nın ölümüne çok üzüldü.

Atik Ali Paşa değerli bir devlet adamı, iyi bir kumandan olmanın yanında memleketin imarına önemli hizmetleri geçmiş bir kimsedir. Dürüst ve dirayetli şahsiyeti, hayır severliğiyle devrin kaynaklarında övülmüştür. Onun hayır eserlerinin başında İstanbul Çemberlitaş'ta cami, medrese, imaret, mektep, kütüphane ve diğer müştemilâttan oluşan külliye gelir. Ali Paşa'nın bu külliye içerisinde teşkil ettiği kütüphane fetihten sonraki İstanbul'un en önemli kültür müesseselerinden biridir. Yine İstanbul Karagümrük'teki Zincirlikuyu veya Atik Ali Paşa Camii, Tekfur Sarayı civarında Kariye adıyla manastırdan çevrilen cami, bunun yakınında yaptırdığı bir medrese, Edirne'deki bir cami, Bursa'da bir imaret, Mora'daki birkaç sıbyan mektebi onun hayratındandır.

Ali Paşa, vakıflarında hizmet gören personelin ücretleri, bu eserlerin tamir masrafları vb. için başta İstanbul olmak üzere imparatorluğun birçok yerinde yüzlerce ev, dükkân, han, hamam, çiftlik, bahçe ve tarla vakfetmiştir. 953 (1546) yılında yapılan bir tesbite göre vakıflarının toplam geliri 471.998 akçe idi. O dönemdeki paranın alım gücüne göre çok büyük bir meblâğ olan bu toplamdan vakıf personeli, imaret masrafları, Medine

fukarası için yapılan toplam harcama 270.638 akçe tutmakta, 201.360 akçe ise vakfın gelir fazlası olarak kaydedilmektedir.

Ali Paşa bütün bunların yanında ilim ve sanata da yakın ilgi duymuş, ilim ve sanat erbabını himaye etmiştir. Sarayında sık sık âlim ve şairleri toplar, onlara ziyafet verir, ilim ve kültür sohbetleri yapılmasını sağlardı. Devrinin tanınmış şairlerinden Priştineli Mesîhî onun divan kâtibi idi. Efendisinin ölümü üzerine söylediği mersiyesi meşhurdur. İdrîs-i Bitlisî Heşt Bihişt adlı tarihe dair eserini Atik Ali Paşa'ya ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 67-71; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 207-213; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 218; Solakzâde, Târih, s. 294, 299; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 20; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 119, 150, 159; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, tür. yer.; Selahattin Tansel, Sultan II. Bayezit'in Siyasî Hayatı, İstanbul 1966, s. 106-107, 280-286; Tayyib Okiç, "Hadım (Atik) Ali Paşa Kimdir?", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 501-515; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Ankara 1988, s. 33; Reşad Ekrem Koçu, "Ali Paşa", İA, I, 331-332; R. Mantran, "Alı Pasha Khadıém", EI² (İng.), I, 396.

Mehmet İpşirli

ATİK ALİ PAŞA CAMİİ

İstanbul Çemberlitaş'ta XVI. yüzyıl başlarına ait cami ve manzumesi.

Kurucusu, Sultan II. Bayezid devri vezîriâzamlarından Atik Ali Paşa'dır. Evvelce Sedefçiler, Eski Ali Paşa, Dikilitaş, Vezir Hanı, Sandıkçılar Camii gibi isimlerle tanınmış olmakla beraber bugün bu adların hepsi unutulmuştur. Üzerinde yapılış tarihiyle yaptıranı belirten bir kitâbesi bulunmamakla beraber vakıf kayıtları bu caminin Atik veya Hadım Ali Paşa'nın hayratından olduğunu göstermektedir. 953 (1546) tarihli Vakıflar Tahrir Defteri'nde vakfiyesi 915 (1509-10) tarihli olarak gösterilmiş ve caminin yanında veya yakınında medrese, kervansaray, imaret ve dükkânları bulunduğu bildirilmiştir. Ayrıca bunlar için İstanbul, Galata, Silivri, Vize, Pınarhisarı, Edirne, Yalova, Bursa, İnegöl, Aydın, Saruhan, Ayasuluk (Selçuk), Amasya, Bafra, bugünkü Bulgaristan'da Yanbolu, Zağra Yenicesi, Filibe, bugünkü Yunanistan'da Zihne, Serez, Moton, Koron, Anavarin, Kartene, Balyabadra (Patras), Hırsova ile bugünkü Rusya sınırları içindeki Kefe'de birçok zengin vakıf gelirleriyle kaydedilmiştir. Ayvansarâyî, caminin yapılış tarihini 902 (1496-97) olarak gösterir. Bugün caminin cümle kapısı üstünde bulunan âyet-i kerîme yazısı köşesinde her ne kadar 902 tarihi varsa da, bu levha üzerinde görülen 1314 (1896-97) tarihinden açıkça anlaşıldığı gibi, yazı 1894 zelzelesinden sonra yapılan büyük tamirde yazılmış ve buraya konulmuştur. Ali Paşa'nın böyle büyük ve önemli bir eseri ancak vezîriâzam olduktan sonra yaptırabileceği ve vakfiyenin de 915 (1509-10) tarihli olduğu göz önünde tutulursa, caminin ve manzumesinin her yerde tekrarlandığı gibi 902'de (1496-97) değil en azından 915'e doğru yapılmış olması gerekir.

Cami ve manzumesi, herhalde çevresini mahveden 1587 yangını ile 6 Cemâziyelâhir 1058 (28 Haziran 1648) zelzelesi ve 1043 (1633-34) ile 1062 (1652) yangınlarından büyük ölçüde zarar görmüş olmalıdır. Nitekim tarihi bilinmeyen, ancak 1648 zelzelesine ait olduğu tahmin edilen bir belgede caminin orta kubbesinin tamamen, minaresinin de şerefesine kadar yıkıldığı belirtilmektedir. Eğer bu belge 1648 zelzelesine ait değilse, Atik Ali Paşa Camii'nin bu felâketten sonra da büyük ölçüde bir tamir gördüğü,

üzerindeki barok üslûbundaki izlerden anlaşılır. 1865'teki Hocapaşa yangınında ve 1894 zelzelesinde de zarar gören cami 1896'da tekrar tamir edilmiş, bu arada manzumesinin bazı kısımlarını kaybetmiştir. Cami 1937-1938 yıllarında bir tamir daha görmüştür.

Atik Ali Paşa Camii, geç Roma döneminde İmparator I. Constantinus tarafından kendi adını yaşatacak olan anıtın etrafında yaptırdığı büyük beyzî (oval) meydanın (forum constantini) yerinde inşa edilmiştir. Meydanın ortasını süsleyen ve önceleri üstünde imparatorun heykeli bulunan porfir anıt Türk döneminde Dikilitaş olarak adlandırılmışsa da bugün Çemberlitaş olarak bilinmektedir. Ne vakit harap olduğu bilinmeyen forumu çevreleyen revakların sütunları ise Atik Ali Paşa Camii ve manzumesinde kullanılmıştır.

Atik Ali Paşa Camii tamamen kesme taştan yapılmış, revaklı beş kubbeli bir son cemaat yerini takip eden, esas eksen üzerinde bir büyük kubbe ve bir yarım kubbeden ibaret ana mekânı olan bir yapıdır. Kubbeli mekânın iki yanında ayrıca ondan şimdi birer kare pâye ile ayrılan daha alçak kubbeli yan mekânlar vardır. Bunlar sağda ve solda kubbeli ikişer bölmeden ibaret olup geniş kemerlerle orta mekâna açılırlar. Mihrap tarafında yarım kubbenin örttüğü dikdörtgen çıkıntıda geçiş, köşelerde çok zengin mukarnaslı pandantiflerle sağlanmıştır. Bu cami genellikle bugün mevcut olmayan ilk Fâtih Camii'ne benzetilir ki doğru bir görüştür. Caminin Osmanlı devri Türk mimarisinde önceleri "Bursa tipi" veya "ters T tipi" denilen zâviyeli veya tabhaneli camilerden olmadığı da açıkça bellidir. Nitekim Atik Ali Paşa Camii'nde yan odaların bu tip yapılardaki gibi orta mekândan birer duvarla ayrılmış olmadıkları görülmektedir. Bugün burada kemerleri taşıyan birer kalın pâye vardır. Ancak bu pâyelerin cami ile aynı tarihte yapılmış olmadıkları, açık barok üslûp gösterdiklerine göre 1750'lerden sonra yapıldıkları anlaşılır. Yan mekânları orta ana mekândan ayıran barok profilli pâyelerin yerlerinde başlangıçta kırmızı benekli kalın gövdeli birer sütun bulunduğu, 1553 yılında Kanûnî Sultan Süleyman'a gelen bir elçilik heyetinde bulunan Hans Dernschwam'ın (ö. 1570) seyahatnâmesinden öğrenilmektedir. Sütunlar 1648 zelzelesiyle 1633-1634 ve 1651-1652 yangınlarından zarar gördüklerinden, 1766 zelzelesinden sonra tamamen kaldırılarak yerlerine bugün görülen pâyeler yapılmış veya sütunlar yığma pâyeler içine alınmıştır. Atik Ali Paşa Camii, çifte kubbenin

örttüğü ve birer sütun ile ayrılan yan kanatlarıyla enine gelişen cami tipinin bir örneğini teşkil etmekte ve Edirne'de Üç Şerefeli, Manisa'da Sultan, Amasya'da Beyazıt, İstanbul'da ilk Fâtih ve Beyazıt camilerinin gelişme zincirinin bir halkasını teşkil etmektedir.

Atik Ali Paşa Camii'nin muntazam bir avlusu yoktur. Beş bölümlü son cemaat yerinin devşirme sütunlarının dördü mermer, ikisi porfirdir. Orta bölümün kubbesinin içi de zengin bir kalem işi süsleme ile kaplıdır. Mermer kaplamalı cümle kapısı nişinin üst kısmı klasik devir üslûbuna uygun olarak mukarnaslı, alt kısımdaki köşe pahları ise açık biçimde barok üslûbunda yapılmıştır. Böylece 1750'lerden sonra kapı nişinin alt kısmının değişikliğe uğradığı belli olmaktadır. Girişin üstündeki âyet-i kerîme ise 1896 tamirinde hattat Sâmi Efendi tarafından yazılmıştır.

Mermerden mihrap ve minber fazla süslü olmamakla beraber sade, zarif ve nisbetlidir. Mihrabın iki yanında asılı olan mum külâhları eşlerine az rastlanan unsurlardır. Biraz kalınca gövdeli minarede şerefe çıkmaları stalaktitlidir. Minare kapısı üstünde yine Sâmi Efendi hattı ile bir besmele ve 1315 (1897-98) tarihi vardır. Atik Ali Paşa Camii İstanbul'un en hareketli ana caddesi üzerinde, şehrin en eski eserlerinden biri olarak Türk mimarlık tarihinin önemli ve değerli bir temsilcisidir.

Caminin kıble tarafında altı ayak üstüne oturan kubbe ile örtülü bir açık türbe vardır. 1553-1555 yıllarında karşıdaki Elçi Hanı'nda kalan Alman ressamı Melchior Lorichs'in yaptığı resimde gösterilmeyen bu türbenin kime ait olduğu bilinmemektedir. Ali Paşa çarpışma sırasında şehid düşmüş ve Hüseyin Ayvansarâyî'nin Vefeyât-ı Selâtîn'deki ifadesine göre "cesedi zâyi olmuştur". Bu türbenin daha geç bir dönemde cami hazîresine gömülen önemli bir kişi için yapılmış olabileceği düşünülebilir. Evvelce içinde üç büyük, üç de küçük sanduka varken son tamirlerde bunlar kaldırılmıştır.

Atik Ali Paşa Camii manzumesinin bir imareti ve tekkesi olduğu da bilinmektedir. Lorichs'in çizdiği resimde çok kubbeli ve bacalı bir bina, caminin kıble tarafında Çemberlitaş'a uzanan yerde gösterilmiştir. Bu bina sonraları harap olmuş ve son kalıntıları dükkânlar haline getirilerek XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar kullanılmış, Divanyolu caddesi düzenlendiğinde bir kısmı yıkılmıştır. Son izleri de Mimar Kemâleddin

Bey’in burada yapacağı Altıncı Vakıf Hanı için ortadan kaldırılmıştır. Bu hanın 1912-1914’te yarım kalan temel inşaatı ise 1938’de yıktırılmıştır. Bu yapının tekke mahiyetinde bir imaret-misafirhane olması mümkündür. 1937-1938’de hazîre düzenlenirken bulunan imaret kitâbesi, üzerindeki 1314 (1896-97) tarihinden de anlaşılacağı gibi, 1894 zelzelesi arkasından yapılan tamirlere aittir. Mecmûa-i Tekâyâ’dan öğrenildiğine göre, XIX. yüzyıl sonlarında Atik Ali Paşa Camii içinde Halvetî tarikatine bağlı Kasım Çelebi Tekkesi’nin âyinleri icra edilmekteydi.

Manzumenin kervansarayı olduğuna ihtimal verdiğimiz Elçi Hanı ise 1865’te Hocapaşa yangınında harap olmuş, 1880’e doğru da tamamen yıkılmıştır. Bu han, medrese ile birlikte caddenin karşı tarafında bulunuyordu. Medrese ise ön cephesi kesilmiş olarak durmaktadır. Tam simetrik bir plana göre inşa edilen medresenin, ortasında kubbeli revaklı bir avlu etrafında sıralanan sekizerden günümüzde on ikisi mevcut olan kubbeli on altı hücresi vardı. Tam ortadaki büyük kubbeli dershane ise bir çıkıntı teşkil etmekte olup taş ve tuğla dizileri halinde inşa olunmuştur. XIX. yüzyılda cadde genişletilirken medresenin uç kısmındaki dört hücresi yıkılarak bunların yerine caddeye bakan üst odalar yapılmış, cadde kenarına da düz bir duvar çekilmiştir.

Caminin etrafını çeviren geniş hazîre, bir defa XIX. yüzyılın ikinci yarısında, iki defa da 1937 ve 1956 yıllarında yıktırılarak daha geriden yeniden yapılmış, bu arada bazı kabirler ortadan kalkmıştır. Şehrin ana caddesi üzerinde olduğundan, Osmanlı devlet adamlarından tanınmış pek çok kişinin mezarları buradadır. Bunların en başta geleni, cami avlusuna bakan tarafta demir parmaklıklı iki pencere arkasında yer alan defteri hâkanî emini Ali efendi’nin (ö. 1752) kabridir.

Derviş Mehmed Paşa, Siyavuş Paşa, Boynueğri Mehmed Paşa, Hasan Paşa, Küçük Çelebi, Şeyh Kasım ve Ramazan efendilerin mezarlarının da burada olduğu biliniyorsa da bugün bunların çoğu kaybolmuştur. 1741’de İtalya’ya elçi olarak gönderilen ve yağlı boya bir portresi Napoli Sarayı’nın bir duvarını süsleyen cizye muhasebecisi Küçük Hüseyin Efendi (ö. 1742) ile oğlu Sâdullah Efendi’nin (ö. 1794) kabirleri de buradadır.

Kuzey tarafından ilk yapısına müdahale edilerek şekli bozulan cami

avlusunun esas biçiminin nasıl olduğu anlaşılmamaktadır. Avlu kenarında olan ve üzerinde yakın tarihe ait bir kitâbe bulunan sıbyan mektebi de Atik Ali Paşa manzumesinin bir parçası olmalıdır. Avluda bulunması gereken şadırvan ise yoktur. Yalnız Nuruosmaniye Camii tarafında eski bir su haznesi bulunmaktadır. Ana cadde kenarında, hazîre duvarına bitişik barok üslûbundaki çeşme ise Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa tarafından 1168'de (1754-55) yaptırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 67-71; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 149; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 69; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 5; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1907-12, s. 63; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 40-42; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 7-9; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 394-403; Ayverdi, Fâtih Devri Mi'mârîsi, s. 108-111; a.mlf., "Atik Ali Paşa Camii", İst.A, III, 1281-1286; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie İstanbuls, Tübingen 1977, s. 371-373; A. Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", Syria, Paris 1926, s. 367-368; F. İsmail Ayanoğlu, "Vakıflar İdaresince Tanzim Ettirilen Tarihî Makbereler", VD, II (1942), s. 400; Semavi Eyice, "Atik Paşa Camiinin Türk Mimarî Tarihindeki Yeri", TD, sy. 19 (1964), s. 99-114; a.mlf., "Elçi Hanı", a.e., sy. 27 (1970), s. 93-130; a.mlf., Bir Türk Elçisinin Portresi", TTK Belleten, XLI/163 (1977), s. 555-563.

Semavi Eyice

ATİK ALİ PAŞA CAMİİ

İstanbul'un Karagümrük semtinde, bir cami.

Kurucusunun Çemberlitaş'taki aynı adla anılan diğer camiinden ayırt etmek için buraya önceleri Vasat Ali Paşa veya Zincirlikuyu Camii de denilirdi. Cami, II. Bayezid devri vezîriâzamlarından Atik Ali Paşa tarafından yaptırılmıştır. 1058 (1648) zelzelesinde minaresinin bir kısmı ile son cemaat yeri yıkılmış, ahşap olarak yapılan bu kısım son yıllarda, eski izlere göre dört pâyeye dayanan kemerler üzerine oturan üç kubbeli bir revak halinde yeniden inşa edilmiştir. Cami, erken Osmanlı devrinde yaygın olan çok kubbeli camiler tipinin küçültülmüş bir benzeridir. Dikdörtgen mekân, iki kalın pâyenin yardımıyla altı bölüme ayrılarak bunların üzerleri kubbelerle örtülmüş, duvarlar bir sıra kesme taş, üç sıra tuğladan şeritler halinde örülmüştür. Fazla süslü olmamakla beraber güzel bir mermer minberi vardır. Yakınındaki medrese Sadrazam Semiz Ali Paşa'nın vakfıdır. Karşısındaki hazîrede ise hattat Mustafa Râkım Efendi'nin türbesi bulunmaktadır. Yine yakınında inşa edilmiş olan hamam bugün ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 67-71; Ayvansârâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 119; A. Gabriel, Les mosquées de Constantinople, Syria 1926, s. 384-385; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1933, s. 42; W. MüllerWiener, Bildlexion zur Topographie İstanbuls, Tübingen 1977, s. 374.

Semavi Eyice

ATİK MUSTAFA PAŞA CAMİİ

İstanbul'da Ayvansaray semtinde kiliseden çevrilme cami.

İçinde Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin alemdarı olduğu kabul edilen Câbir b. Abdullah (veya Câbir b. Semüre) el-Ensârî'nin makamı bulunduğundan buraya Hazre ti Câbir Camii de denilmektedir. Aslının, önceleri havârilerden Markos ve Petros'a ithaf edilerek V. yüzyılda yapılmış bir kilise olduğu sanılırken sonraları buranın IX. yüzyılda İmparator Theophilos'un (829-842) kızı Tekla'nın Azize Tekla adına yaptırdığı kilise ile aynı olduğu ileri sürülmüştür. 1059'da İmparator II. İsaakios Komnenos tarafından muhteşem surette tamir ve tezyin ettirilen mâbedi fetihten bir süre sonra Sadrazam Koca Mustafa Paşa camiye çevirmişse de, 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde genellikle büyükçe her hayrat ayrı olarak yer alırken bu cami, Mustafa Paşa'nın İstanbul'un başka bir semtindeki diğer camii (Koca Mustafa Paşa Camii) ile birlikte kaydedilmiştir. Türk devrinde binanın örtü sistemi değiştirilerek bütünüyle yeniden düzenlenmiş, bu arada Türk mimari üslûbundaki şimdiki basık kubbe yapılmış ve yeni pencereler açılmıştır. 1729 Balat yangınında ne derecede zarar gördüğü bilinmeyen caminin avlusu yoktur. Girişi karşısında Şatır Hasan Ağa tarafından 1104'te (1692-93) bir çeşme yaptırılmıştır. Geç bir devirde inşa edilen ahşap son cemaat yerinden geçilen esas mekân ise bir haç biçimindedir. Kilise apsis çıkıntısının sağındaki hücre, Hz. Câbir makam-türbesi olmuştur. 1894 zelzelesinde kısmen yıkılan minaresi sonraki yıllarda taş külâhlı olarak yenilenmiştir. Klasik üslûptaki mihrap apsis eksenine eklenmiştir. Geç devirde yapılan minber, kürsü, mahfil gibi ahşap kısımlar ise herhangi bir sanat değerine sahip değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 366-367; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 167; A. Süheyl Ünver, İstanbul'da Sahâbe Kabirleri, İstanbul 1953, s. 21-22; Th. F. Mathews, The Byzantine Churches of İstanbul, Pennsylvania 1976, s. 15-22; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie İstanbuls, Tübingen 1977, s. 82-83; Semavi Eyice, "Atik Mustafa Paşa Camii", İst.A, III, 1288-1297.

Semavi Eyice

ATİK SİNAN

(bk. SİNÂN-ı ATÎK).

ATİK ŞİKÂYET DEFTERİ

Osmanlılar'da XVII. yüzyılın ortalarından itibaren herhangi bir şikâyet için Dîvân-ı Hümâyun'a yapılan müracaatlara karşılık olarak çıkan fermanların kaydedildiği defterlere verilen ad.

Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında divanda görülen işlere dair bütün kararlar "mühimme defteri" denilen tek tip deftere kaydedilirdi. Ancak 1649 yılından başlayarak arazi, sınır, su, mera, yaylak ve kışlak ihtilâfları, alacak verecek gibi her türlü şahsî davalar, mülkî ve askerî âmir ve memurlardan gelen şikâyetlerle ilgili olarak çıkan fermanlar mühimme defterlerinden ayrılarak "şikâyet defteri" adıyla tutulan defterlere kaydedilmeye başlandı. Bu durum 1752 yılına kadar bu şekilde devam etti. Şikâyet defterleri bu tarihten sonra da devam ettiği halde, aynı konuların kaydedildiği ve devletin idarî taksimatına göre her eyalet için "ahkâm-ı şikâyet" adıyla ayrı bir defter serisi daha tutulmaya başlandığından önceki defterlere "atik şikâyet defterleri" adı verilmiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde hicrî 1059-1229 (1649-1814) yıllarını içine alan bu tür 208 defter bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Atillâ Çetin, Başbakanlık Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1979, s. 59; Necati Aktaş - İsmet Binark, el-Arşîfü'l-ʿOsmânî, Amman 1986, s. 149; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 88.

Necati Aktaş

ATİK VÂLİDE SULTAN KÜLLİYESİ

İstanbul Üsküdar’da III. Murad’ın annesi Nurbânû Vâlide Sultan tarafından 1570-1579 yılları arasında Mimar Sinan’a yaptırılan külliye.

Külliye önceleri Vâlide Sultan adı ile tanınmış, III. Ahmed’in annesi Gülnûş Vâlide Sultan’ın (ö. 1715) Üsküdar İskele Meydanı’nda yeni bir külliye (bk. YENİ VÂLİDE KÜLLİYESİ) inşa ettirmesi üzerine Eski Vâlide, Atik Vâlide veya Vâlide-i Atik adlarıyla anılmaya başlamıştır.

Mimar Sinan’ın tasarlamış olduğu cami, medrese, tekke, sıbyan mektebi, dârülhadis, dârülkurrâ, imaret (aşhane, tabhane, kervansaray), dârüşşifa ve hamamdan oluşan yapılar topluluğu Toptaşı semtinde ve bugün kendi adını taşıyan mahallede, kuzeyi Çavuşderesi vadisine doğru alçalan çevreye hâkim bir yamaç üzerine kademeli olarak yerleştirilmiştir. Külliyenin merkezini oluşturan cami-medrese grubu ortada yer almakta, caminin kuzeyinde şadırvan avlusu, avlunun bitişiğinde de daha alçakta kalan medrese bulunmaktadır. Caminin güney yönünde zamanla bir hazîre teşekkül etmiştir. Batı yönünde ve Kartal Baba caddesinin öbür yakasında, birbirlerine bitişik olan fakat kendi içlerinde bağımsız birimler oluşturan dârülkurrâ, dârülhadis, dârüşşifa ile aşhane, tabhane ve kervansarayı içine alan imaret bulunmaktadır. Bunların işgal ettiği yapı adasını kuzeyde Helvacı Ali, güneyde imaretin sokakları, batıda da Toptaşı caddesi çevrelemektedir. Adanın doğu kanadına, Kartal Baba caddesine paralel uzanan dârülhadis ile bu yapının güney ucuna bitişen dârülkurrâ, arkada daha alçakta kalan batı kesimine de imaret ile dârüşşifa yerleştirilmiştir. Bu binaların kuzeybatısında Toptaşı caddesinin arkasında hamam, cami-medrese grubunun güneyinde ve Çinili Cami sokağının öbür yakasında sıbyan mektebi, doğudaki Tekkeönü sokağının üzerinde ise tekke müstakil yapılar olarak yükselmektedir.

Cami, medrese, tekke, imaret ve dârüşşifanın duvarları kesme köfeki taşı ile örülmüş, sıbyan mektebi, dârülkurrâ, kervansaray ve hamamda ise bir sıra

taş, bir sıra tuğla örgü tercih edilmiştir. Duvarların yanı sıra diğer taşıyıcılardan pâyeler de kesme köfeki taşı ile örülmüş, sütunlar ve başlıklar ise beyaz mermerden yapılmıştır. Üst yapıyı oluşturan kubbe ve tonozlarda örgü malzemesi olarak tuğla kullanılmış, üzerleri kurşunla kaplanmıştır. Pencereler, klasik Osmanlı üslûbundaki düzene uygun olarak iki sıra, caminin bazı duvarlarında ise üç sıra halinde tertip edilmiş, alttakiler dikdörtgen açıklıklı beyaz mermer söveler ve lokmalı demir parmaklıklarla, üsttekiler de sivri kemerli açıklıklar ve çift cidarlı revzenlerle teçhiz edilmiştir. Caminin son cemaat yeri revağında görülen mukarnaslı başlıklar dışında külliyedeki bütün sütun başlıkları baklavalı tiptedir. Kemerlerin ise tekke revağındaki kırık kaş kemerler hariç tamamı sivri kemerdir. Kapı sövelerinde, şadırvan haznelerinde ve daha bazı detaylarda yapı malzemesi olarak beyaz mermer tercih edilmiştir.

Cami. Külliyenin ana yapısı olan caminin bugünkü durumuna üç safhada ulaşmış olduğu anlaşılmaktadır. 1. 1570-1579 yılları arasında inşa edilen ve kesinlikle Mimar Sinan'ın eseri olan ilk cami, bugünkü caminin altıgen şemaya sahip orta bölümüdür. Bu durumda, kuzey yönünde son cemaat yeri ile ahşap çatılı ikinci bir revak daha bulunmakta ve bu dış revak, harimin kuzeydoğu ve kuzeybatı köşelerinde yer alan minarelerin güney sınırına kadar ilerleyerek son cemaat yerini üç yönden kuşatmakta idi. 2. Vakfın ilk mütevellisi Pîr Ali b. Mustafa'nın göreve getirildiği 1582 yılı başları ile, halen cami kapısında yer alan ve yapıyı tarihlemede birçok araştırmacıyı yanlışlığa sürüklemiş olan kitâbenin konulduğu 1583 yılı arasında harim, batı ve doğuya doğru ikişer kubbeli birer sahn eklenerek büyütülmüştür. Bu ameliye sonucunda cami harimi, Osmanlı mimarisinde ilk defa 1437-1447 tarihli Edirne Üç Şerefeli Camii'nde görülen ve Sinan tarafından 1555-1556 tarihli Beşiktaş Sinan Paşa Camii'nde tekrar ele alınarak geliştirilen şemaya sahip olmuş, minareler klasik Osmanlı üslûbuna ters düşen bir tertiple yapı kitlesinin içinde kalmış ve ikinci revak harimin kuzey duvarı hizasında kesilerek birer kemeri yeni inşa edilen duvarların içine gömülmüştür. Sinan'ın 1580'lerde iyice yaşlandığı ve çeşitli inşaatlarda yardımcıları olan mimarları görevlendirdiği göz önüne alınırsa, bu ikinci safhada işin meselâ Dâvud Ağa'ya (ö. 1598) tevdi edilmiş olduğu düşünülebilir. Öte yandan, Üsküdar sakinleri arasında yaygın bir rivayetten, inşaatın ikinci safhasında çalışan mimarlardan birinin adı öğrenilebilmektedir. Bu rivayete göre, külliyenin inşaatında görev alan Sinan'ın çıraklarından bir mimar buradan

götürdüğü malzeme ile Üsküdar'ın Hayreddin Çavuş (Debbağlar) mahallesinde kendi adına bir mescid-tekke inşa etmiş, mesele ortaya çıkınca da idam edilerek bânisi olduğu yapının hazîresine gömülmüştür. Bu mimarın adı "Kurban" (halk dilinde "Kurbağa") lakaplı Nasuh'tur (ö. 1586). 3. II. Mahmud devrinde ve muhtemelen 1834 yılında, cami kitlesine saplanan şadırvan avlusu revağının iki birimi iptal ve harimin batı yönündeki pencere düzeni kısmen tâdil edilerek caminin güneybatı köşesine, müstakil girişi bulunan bir hünkâr dairesi ve mahfili ilâve edilmiştir. Ayrıca cami, sonuncusu 1956-1972 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü eliyle gerçekleştirilmiş olmak üzere birçok defa tamir edilmiştir.

Camiyi kuzey, doğu ve batı yönlerinde çevreleyen şadırvan avlusuna, her biri ayrı yöndeki dört kapıdan girilmektedir. Güneydeki kapı, kısmen hazîre olarak kullanılan, şadırvan avlusuyla aynı seviyedeki dış avluya açılmakta, medrese avlusuna geçit veren kuzeydeki ile sokaklara açılan diğer ikisinde merdivenler bulunmaktadır. Avlu duvarının dış yüzeyinde üçü batı girişinin, biri de doğu girişinin yanında olmak üzere toplam dört adet sivri kemerli çeşme yer almaktadır. Güneydekinin dışında kalan girişlerin üzerine, muhtemelen bevvâb*ların ikametine mahsus, kaburgalı çapraz tonozlara oturan, kare planlı ve kubbeli birer oda yerleştirilmiştir. Avluyu kuşatan revaklar, bu odalarla aynı boyutlarda ve pandantifli kubbelerle örtülü otuz sekiz birimden oluşmaktadır. Her birimde dikdörtgen açıklıklı ve sivri tahfif kemerli birer pencere yer almaktadır. Avlunun ortasında yakın zamanda (1986) tamir edilmiş olan çokgen hazneli şadırvan yükselmektedir.

Caminin giriş cephesindeki dış revak, köşelerde ve ortada yer alan dört pâye ile on altı sütuna oturan, beyaz mermer ve somakiden örülmüş sivri kemerlerle dışarıya açılmaktadır. Ortadaki pâyelerin taçkapı ile aynı eksende bulunan açıklığı basık bir kemerle geçilmiştir. Kurşunla kaplı olan ahşap çatı ise kısa bir saçakla son bulmaktadır. Dış revağın içine gömülmüş olan son cemaat yeri beş birimlidir. Yüksek tutulmuş olan ortadaki birim aynalı tonozla, diğerleri pandantifli kubbelerle örtülüdür. Tamamen beyaz mermerden yapılmış olan taçkapı, kaval silmeli dış çerçevesi, basık kemerli açıklığı, mukarnaslı ve sarkıtlı kavsarası, köşelerde kum saatli sütunçeleri, yanlarda yarım sekizgen planlı ve mukarnaslı hücreleriyle titiz bir işçiliğin yanı sıra klasik üslûbun bütün özelliklerini aksettirmektedir. Kemerin

üzerinde yer alan ve Vâlide Sultan'ın adı ile 991 (1583) tarihini veren manzum kitâbe, ahşap bir levha üzerine ta'lik hatla yazılmıştır. Taçkapıya göre simetrik olarak sağda ve solda pencereler, birer küçük mihrap ile minare girişleri ve ayrıca doğu köşesinde de üst kat mahfillerine çıkan merdivenin girişi yer almaktadır.

Harimin ilk inşa döneminden kalan orta bölümü yaklaşık 13 m. çapında bir kubbe ile örtülüdür. Yapının gerek dış görünüşüne gerekse iç mekânına hâkim olan bu merkezî kubbe güneyde ve kuzeyde ikişer duvar pâyesine, batıda ve doğuda birer kahverengi somaki sütuna oturan altı adet sivri kemerle taşınmaktadır. Sütunlar küçük kemerlerle arkalarındaki pâyelere bağlanmışlardır. Merkezî kubbe ikisi batıda, ikisi doğuda, biri de güneyde olmak üzere toplam beş yarım kubbe ile takviye edilmiş ve bütün bu örtü unsurları ile düşey satıhların arasına küçük pandantifler yerleştirilmiştir. Harim kıble yönündeki iki duvar pâyesi arasında, bir yarım kubbe derinliği kadar ileriye doğru geniş tutulmuş, bu şekilde güney duvarının ortasında mihrabı barındıran ve üstü bu yöndeki yarım kubbe ile örtülü olan bir çıkıntı elde edilmiştir. Doğudaki ve batıdaki sütunların arkasında yer alan pâyeler ilk yapılışlarında duvar pâyesi niteliğinde iken harimin genişletilmesi sırasında, buradaki duvarların kaldırılması üzerine orta pâyesi durumuna gelmişlerdir. Bu pâyeler, güneydeki ve kuzeydeki duvarlarla geri çekilen doğu ve batı duvarlarındaki pâyelere birer sivri kemerle bağlanmış ve her iki yönde kemer açıklıkları çapında ikişer kubbe inşa edilmiş, böylece harim ikişer kubbeli iki sahnla yanlara doğru genişletilmiştir.

Bursa kemercikleriyle donatılmış korkulukların sınırladığı mahfiller, harimi batı, doğu ve kuzey yönlerinde kuşatmaktadır. Müezzinlere mahsus olan kuzey kanadında taçkapı hizasına gelen kesimin zemini yükseltilmiş ve yine aynı hizanın yukarısında duvar pâyeleri arasındaki girintiye iki mahfil daha yerleştirilmiştir. Bunlardan alttaki taçkapı kitlesinin üzerine oturmakta, diğeri bu kitleye basan sivri kemerli bir revak tarafından taşınmaktadır. Mahfillerin güneybatı kesimi hünkâr mahfiline dönüştürülmüş ve sonradan yapılan ahşap çıkmalarla genişletilmiştir. Beden duvarlarında yetmiş üç, yarım kubbelerin eteklerinde yirmi üç, merkezî kubbenin kasnağında on sekiz tane olmak üzere toplam 114 pencereden ışık alan ve ayrıca başarılı nisbetlerle şekillendirilmiş bulunan harim son derece ferahtır. Kare planlı

kaidelere, üçgen yüzeylerden oluşan kürsülere, çokgen gövdelere ve peteklere sahip olan minareler XVIII. yüzyılda, muhtemelen meşhur 1765 depreminde, doğudaki kaidesine, batıdaki de şerefesinin altına kadar yıkılmış, daha sonraki tarihlerde şerefelerin altındaki yumurta dizisi ve ahşap külâhın altındaki girlandlar gibi o dönemde revaçta olan barok üslûba uygun detaylarla yeniden inşa edilmişlerdir.

Hünkâr dairesi, dış avlu ve şadırvan avlusu yönünde tamamen direkler üzerine oturan fevkanî bir yapıdır. Kısmî zemin katta, Osmanlı baroğuna has birleşik kemerle donatılmış olan giriş, küçük bir taşlık ve üst kata çıkan ahşap bir merdiven yer almaktadır. Caminin güneybatı köşesindeki kubbeli birimin altına rastlayan hünkâr mahfili ile bağlantılı olan üst kat, padişah ve maiyetinin dinlenmelerine mahsus mekânlardan meydana gelmektedir. Bu mekânların, iç yüzleri bağdadî sıvalı duvarları, dikdörtgen açıklıklı ve pancurlu pencereleri, hafif içbükey saçakları ve her iki yönde ilerleyen çıkmaları hünkâr dairesine eski bir İstanbul konağı görünümü kazandırmaktadır. Mahfilin harime bakan ve orta yerinde kavisli bir çıkma yapan doğu sınırında, baroğun bütün özelliklerini sergileyen oymalı ve yaldızlı ahşap hotozlarla taçlandırılmış kafesler sıralanmaktadır. Biri kuzey, diğeri güney duvarında olmak üzere iki pano halinde düzenlenmiş resimler, Batılılaşma dönemi Türk resim sanatının dikkate değer örneklerindendir. Sultan II. Mahmud devrine tarihlenen bu resimlerde, dönemin baroktan ampire geçiş sırasındaki mimari zevkini yansıtan hayalî saray enteryörleri tasvir edilmiştir. Kordonlarla tutturulmuş perde kıvrımları ile sınırlandırılmış olan kompozisyonun güney duvarındaki kesiminde, sarayın bir penceresinden, tam olarak teşhis edilemeyen, ancak bazı detayları ile 1826 tarihli Tophane Nusretiye Camii’ni hatırlatan bir yapı seyredilmektedir. Mahfilin güney duvarında iki pencere arasına, perde ve kandil motifleriyle süslenmiş ufak bir mihrap yerleştirilmiştir. Batı duvarındaki pencerelerden birisi hünkâr dairesiyle bağlantıyı temin etmek üzere kapıya, diğeri de iptal edilerek kafeslerle aynı malzeme ve üslûp özelliklerine sahip bir hotozun taçlandırdığı tezyinî bir nişe dönüştürülmüştür. Caminin kıble tarafındaki dış avlunun büyük bir kısmı hazîre olarak değerlendirilmiştir. Daha ziyade XVIII ve XIX. yüzyıllara ait dikkate değer mezar taşlarının bulunduğu hazîrenin batı duvarında, pencere üstlerine konulmuş bazıları ölümü hatırlatan muhtelif âyetlerden oluşan kitâbeler mevcuttur.

Sinan'ın hemen bütün eserlerinde olduğu gibi Atik Vâlide Camii'nde de nisbetlerin âhengi ile anlam kazanan cephelerde süsleme yok denecek kadar azdır. Buna karşılık iç mekânda oldukça zengin bir süsleme programının uygulanmış olduğu görülmektedir. Tezyinat unsurları içinde öncelikle, caminin inşa edildiği dönemde en parlak çağını yaşayan İznik çiniciliğinin gerek kalite ve teknik, gerekse renk ve kompozisyon açısından çok başarılı örnekleri olan panoları zikretmek gerekir. Hepsi sıraltı tekniğinde imal edilmiş olan ve renkli kompozisyonlarında natüralist çiçek motifleri ağır basan bu çiniler mihrap çıkıntısında yoğunlaşmaktadır. Bu bölümdeki pencerelerin üst hizasında yer alan ve mihrap tarafından iki eşit parçaya bölünen yazı kuşağında, lâcivert zemin üzerine beyazla ve celî-sülüsle kaleme alınmış Âyetü'l-kürsî bulunmaktadır. Zemininde yer yer rozetlerin, küçük çiçeklerin, yaprakların ve geometrik geçmelerin serpiştirilmiş olduğu yazı kuşağında bazı harflerin karınları fîrûze ve meşhur mercan kırmızısı ile renklendirilmiştir. Güney duvarındaki pencerelerin iç, kuzey duvarındakilerin ise dış yüzlerinde aynı özellikleri paylaşan yazı panoları mevcuttur. Camideki çini süsleme unsurları içinde en önemlileri, mihrap çıkıntısının yan duvarlarında yer alan birbirinin aynı iki büyük panodur. Bunlarda, mercan kırmızısı zemin üzerine beyaz rûmîlerle süslü bir vazodan birbirlerine bağlı iki şemse çıkmaktadır. Şemselerin içine oldukça girift bir düzende, lâcivert zemin üzerine beyaz, mercan kırmızısı ve koyu yeşille renklendirilmiş lâleler, karanfiller, birtakım ufak çiçekler ve yapraklar yerleştirilmiştir. Geriye kalan sağ ve sol kesimlerde zarif kıvrımlarla yükselen kahverengi dallar üzerinde, ortaları mercan kırmızısı, yaprakları mavi bahar çiçekleri ile küçük yeşil yapraklar görülmektedir. Camideki süslemeli kısımlar arasında, sedef ve fildişi kakmalarla zenginleştirilmiş geometrik kompozisyonları ile kapı ve pencere kanatları bütünüyle beyaz mermerden yapılmış klasik üslûba uygun nisbet ve detayları ile dikkati çeken mihrap ve özellikle, şebekeli bölümleri yarı şeffaf satıhlar oluşturacak kadar ince bir işçilik gösteren minber önem taşımaktadır. Kubbede, kemerlerin iç satıhlarında ve pandantiflerde yer alan ve rûmî, palmet, şakayık gibi klasik süsleme unsurlarını ihtiva eden kalem işleri ile koyu kırmızı zemin üzerine açık kırmızı boya ve yaldızla yapılmış, tezhip denilebilecek incelikte bir işçiliğe sahip olan mahfil tavanlarındaki tezyinat ve ayrıca renkli camlarla işlenmiş alçı revzenler de zikredilmeye değer sanat çalışmalarıdır.

Medrese. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1963-1964 yıllarında onarılmış, ancak herhangi bir hizmete tahsis edilmediğinden kısa bir müddet sonra yoksul ailelerce işgal edilmiş ve halen mesken olarak kullanılmaktadır. Yamuk planlı medrese avlusu doğu, batı ve kuzeyde revaklar ve hücreler, güneyde ise yüksekte kalan şadırvan avlusunun duvarı ile sınırlandırılmıştır. Medreseye nisbetle alçakta kalan Vâlide Kâhyası sokağı boyunca uzanan kuzey duvarı, istinat duvarı niteliğinde olup payandalarla takviye edilmiştir. Esas giriş batıda Kartal Baba caddesine açılmakta, kuzeydeki merdivenli geçit de cami-medrese bağlantısını temin etmektedir. Avlunun ortasında, sütunları ve üst yapısı ortadan kalkmış olan şadırvanın sekizgen haznesi göze çarpmaktadır. Revak, dikdörtgen planlı olan üçü aynalı tonozlarla, kare planlı olan diğerleri ise pandantifli kubbelerle örtülü on dokuz birimden oluşmaktadır. Dördü batıda, ikisi doğuda, on ikisi kuzeyde yer almak üzere toplam on sekiz tane olan hücrelerden on beşinin talebeye, ikisinin muîd*lere, birinin de bevvâba tahsis edilmiş olduğu vakfiyede kayıtlıdır. Kare planlı olan bu mekânlar pandantifli kubbeler, revağa açılan birer kapı ve pencere, dışarıya bakan ikişer tepe penceresi, birer ocak ve çok sayıda dolap nişleriyle donatılmışlardır. Kuzey kanadındaki hücre dizisinin ortasına, yaklaşık dört hücre büyüklüğünde olduğundan ve hücrelerden biraz geriye çekilmiş bulunduğundan dolayı medrese kitlesinden dışarıya taşan kare planlı dershane yerleştirilmiştir. Güney yönünde, dört köşe iki mermer sütuna oturan kemerlerden oluşan ikinci bir revak parçası bulunmaktadır. Ayrıca hücrelerden daha yüksek tutulmuş olduğu için yapının dış görünümüne hâkim olan dershane, kuzeydeki sokağın öbür yakasında yer alan iki pâye ile, medrese duvarına basan üç adet sivri kemerin taşıdığı çok basık bir tekne tonozun üstüne oturmaktadır. Böylece fevkanî bir mekân niteliği kazanmış olan deshane, altından geçen sokağı tıkamadığı gibi çevreye özellik kazandıran bir mimari unsur oluşturmuştur. Ayrıca içine ufak bir çeşmenin kondurulmuş olması bu tonozlu geçidi daha da cazip kılmaktadır. Dershanenin basık kemerli kapısı, güney duvarının ortasında basamaklarla çıkılan bir sahanlığın önünde yer almaktadır. Sekizgen kasnakla takviye edilmiş bir kubbenin örttüğü binanın güney duvarında iki, doğu ve batı duvarlarında birer çift pencere bulunmasına karşılık komşu meskenlere bakan kuzey duvar, muhtemelen mahremiyetin ve sessizliğin korunması gayesiyle sağır bırakılmıştır. Medresenin helâları doğu kanadının

arkasındaki küçük ve müstakil bir avlunun etrafında sıralanmaktadır. Avlunun güneybatı köşesinde, girişin hemen yanında yer alan ve bağdadî sıvalı duvarları, caddeye doğru taşan çıkması ve ahşap saçakları ile ufak bir köşk görünümü arzeden fevkanî yapının, külliyedeki sıbyan mektebinin XVIII. yüzyılda kütüphaneye çevrilmesinden sonra aynı görevi üstlenmek üzere inşa edildiği tahmin edilebilir.

Tekke. Kaynaklarda Atik Vâlide Sultan, Eski Vâlide, Vâlide-i Atik, Karabaş Velî ve Karabaş Ali Efendi gibi adlarla anılan tekkenin bazı eserlerde görülen muğlak ya da yanlış ifadelerin aksine, baştan beri külliyenin mimari programı içinde yer aldığı ve tarikatların ilgasına kadar aslî görevini aralıksız sürdürdüğü, Nurbânû Vâlide Sultan vakfiyesinden, Vakıflar Arşivi'ndeki kayıtlardan ve meşâyih listesinden kesin olarak anlaşılmaktadır. Başından beri Halvetiyye'ye bağlı bulunan tekkenin postuna 1670'te bu tarikatın Karabaşiyye kolunu kurmuş olan, Karabaş Velî veya el-Atvel (en uzun) lakaplı Şeyh Hacı Ali Alâeddin Efendi (ö. 1685) geçmiş ve sürgüne gönderildiği 1679 yılına kadar burada irşad ile meşgul olmuştur. Dolayısıyla tekkenin bu müddet zarfında yeni kurulan Karabaşiyye'nin âsitâne*si olduğu söylenebilir. Kendisinden sonra yerine sırasıyla Halvetiyye-Nûriyye'den Bülbülcüzâde Şeyh Fethi Abdülkerim Efendi (ö. 1694) ile oğlu Abdürrahim Münib Efendi (ö. 1713) geçmişler, daha sonra tekke Halvetiyye-Şâbâniyye'ye intikal etmiş ve sonuna kadar da bu kola hizmet vermiştir. Kapatıldıktan sonra uzun süre metrûk kalıp harap hale gelen yapı 1970'li yıllarda tamir edilerek İlim Yayma Cemiyeti'ne bağlı bir talebe yurdu haline getirilmiş olup bugün oldukça bakımlı durumdadır.

Yamuk planlı bir avlu ve bunu çevreleyen kırık kaş kemerli ve ahşap çatılı revakların arkasında, dört yönde dizilmiş otuz beş adet kare planlı ve kubbeli birim yer almaktadır. Bunlardan yapının güneybatı köşesinde bulunan iki tanesi, eksenleri kaydırılmış bir giriş bölümü teşkil edecek şekilde düzenlenmiş, geriye kalan otuz üç tanesi ise şeyh ile dervişlerin ikametine tahsis edilmiştir. Nitekim vakfiyede de "hankah" ve "ribat" adlarıyla anılan tekkede "bir şeyh ile otuz iki nefer fukara"nın ikamet etmesi istenmektedir. Doğu kanadının ortasındaki hücrelerin arasında kare planlı ve kubbeli tevhidhane kitlesi yer alır. Hücre kubbeleri pandantiflere, tevhidhane kubbesi ise içeriden mukarnaslı konsollarla takviye edilmiş sivri

tromplara, dışarıdan on ikigen kasnağa oturmaktadır. Tekkenin yegâne girişi, tepesi mukarnaslı bir pâyecikle yumuşatılmış olan güneybatı köşesindedir. Basık kemerin üstünde yer alan ta‘likle yazılmış tarihsiz kitâbede görülen “Hazreti Şa‘bân-ı Velî” ibaresi, bu bölümün tekkenin Şâbâniyye’ye intikal ettiği 1713 tarihinden sonra yapıldığını göstermektedir. Köşedekiler dışında kalan hücrelerde, revaklara açılan kapılardan başka avluya bakan birer dikdörtgen pencere ile birer dairevî tepe penceresi bulunmaktadır. Komşu hücrelerin pahlanması ile elde edilmiş verev dehlizlerden geçilen, avluya pencere açılması imkânsız köşe hücrelerinde ise ışık ve hava ihtiyacı dışarıya açılan pencerelerle sağlanmıştır. Birçok dolap nişiyle donatılmış bulunan bu mekânlarda, tevhidhaneye komşu olan ikisi hariç, ocak bulunmamaktadır. Tevhidhane ile bağlantısı bulunan bu iki ocaklı mekândan, diğerlerinden daha büyük ve dikdörtgen planlı olan güneydekinin şeyh odası, kuzeydekinin de kahve ocağı ya da meydan odası gibi kullanıldığı tahmin edilebilir. Doğuda yapı kitlesinden dışarıya taşmış olan tevhidhanenin hücrelerle aynı hizadaki duvarının ortasında basık kemerli giriş bulunmaktadır. Altısı altta, sekizi üstte toplam on dört pencereye sahip olan tevhidhanenin kuzey ve güney duvarlarının ortasında, kavsaraları mukarnaslı birer niş yer almaktadır. Avlunun ortasındaki şadırvandan günümüze ancak sekizgen kaide ulaşabilmiştir.

Tekkenin mimarisinde dikkati çeken en önemli husus, medreseden farklı olarak cephelerin, konulması zaruri görülen mahdut miktarda pencere dışında tamamen sağır bırakılması, buna karşılık avlu cephelerinin hareketli bir ifadeye sahip kılınmasıdır. Yapının tasarımında, büyük bir ihtimalle tekke hayatının gereği olan içe dönüklük etkili olmuştur. Aynı ihtimal yine Sinan’ın eseri olan Kadırga’daki 1574 tarihli Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi’nin tekkesi için de geçerlidir ve her iki tekkenin de başından beri, sistemini halvet* üzerine kurmuş, hatta adını bile ondan almış olan Halvetiyye tarikatına hizmet vermeleri bu ihtimali güçlendirmektedir.

Sıbyan Mektebi. Feridun Ağa adında bir hayır sahibi tarafından XVIII. yüzyılda kütüphaneye çevrilerek geçen yüzyılın sonlarına kadar bu maksatla kullanılan bina daha sonra terkedilerek harap olmuştur. Günümüzde mesken olarak kullanılan yapı tamire muhtaç durumdadır. İçeriden pandantiflere oturan kasnaksız bir kubbe ile örtülü kare planlı bir

mekândan ibaret olan sıbyan mektebinin girişi, aslında ahşap bir saçakla donatılmış olduğu anlaşılan doğu cephesindedir. Gerek bu cephede gerekse güney ve batı cephelerinde iki sıra halinde düzenlenmiş pencereler yer almakta iken sokak boyunca uzanan kuzey cephesinin medresede olduğu gibi sağır bırakıldığı dikkati çekmektedir.

Dârülhadis, dârülkurrâ, imaret (aşhane, tabhane, kervansaray) ve dârüşşifa. Yekpâre bir yapı adası oluşturan bu bölümler XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren asıl fonksiyonlarının dışında birtakım yeni faaliyetlere tahsis edilmişlerdir; imaret ile dârüşşifa sırasıyla Nizâm-ı Cedîd, Sekbân-ı Cihâdiyye ve Asâkir-i Nizâmiyye askerlerinin kışlası (1800-1865), akıl hastahanesi (1865-1927) ve Tekel Yaprak Tütün Bakım Atölyesi (1935-1976) olmuş; dârüşşifa 1977'de Üsküdar İmam Hatip Lisesi'ne devredilmiş, dârülhadis-dârülkurrâ grubu ise Cumhuriyet devrinde yakın bir geçmişe kadar Toptaşı Cezaevi olarak kullanılmıştır. Bu arada söz konusu bölümler, özellikle 1834-1835'te mimari hüviyetlerini yozlaştıran çeşitli tâdilâta da mâruz bırakılmışlardır.

Dârülhadis, pandantifli kubbeler ve batıya açılan iki sıra pencereye sahip, doğu yönünde sakıflı bir revakla kuşatılmış kuzey-güney doğrultusunda uzanan bir dizi hücreden ibarettir. Bu dizinin güney ucunda da cezaevinin hamamı olarak kullanıldığı bilinen, dârülhadis hücrelerinden daha büyük ve daha yüksek tutulmuş, kare planlı ve kubbeli bir mekândan ibaret dârülkurrâ yer almaktadır.

Kervansaraya batı, tabhaneye kuzeydoğu ve aşhaneye güneydoğudaki birimleri tahsis edilmiş olan imaretin Toptaşı caddesi üzerinde bulunan cümle kapısı, II. Mahmud devrinde ampir üslûbunda bir sayvanla donatılmış ve kemerinin üstüne adı geçen padişahın tuğrası yerleştirilmiştir. Girişin sağında, istifli sülüsle yazılmış manzum kitâbesinden 987'de (1579) Hasan Çavuş tarafından yaptırıldığı anlaşılan kırık kaş kemerli bir çeşme yer almaktadır. Cümle kapısından, ortada pandantifli bir kubbe ile doğu ve batı yönlerinde birer beşik tonozun örttüğü taşlığa, taşlığın orta bölümünden de kuzey ve güney duvarlarındaki kapılarla kervansarayın eşit büyüklükteki dikdörtgen planlı iki kanadına geçilmektedir. Dış duvarlarının alt kesimi dışında tamamen yenilenmiş olduğu anlaşılan kervansarayın her iki kanadında, birer iç avlu etrafına sıralanmış ikişer katlı muhdes mekânlar

bulunmaktadır. Bu kanatların asıllarının, Sinan'ın Büyük Çekmece'deki 974 (1566-67) tarihli Sultan Süleyman Kervansarayı'nda olduğu gibi, üç sıra ayağa oturan kırma ahşap çatılarla örtülü oldukları anlaşılmaktadır.

Giriş taşlığının doğu yönündeki merdivenli ve kubbeli geçitten ulaşılan ve tabhane ile aşhanenin ortasında yer alan ortak avlu, pandantifli küçük kubbelerle örtülü yirmi dokuz birimi ihtiva eden bir revakla kuşatılmıştır. Revağın arkasında, doğu yanlarda dârülhadis hücrelerinin altına isabet eden beşik tonozlu ikişer mekân ile ortada bu mekânlara çıkan bir merdiven mevcuttur. Aynı türde birer mekân da batı kanadında girişin yanlarında yer almakta, kuzey ve güney yönlerinde ise tabhane ile aşhanenin iç avlularına açılan birer kapı ve bu bölümlerin bazı birimlerine açılan kapılarla pencereler sıralanmaktadır. Aynı ölçülere sahip olan aşhane ile tabhane, ortak avluya göre tamamen simetrik tasarlanmıştır. Her ikisi de "T" biçimi birer avluya ve bunu kuşatan beşik tonozlu revaklara sahiptir. Revakların gerisinde doğudaki dârülhadis hücrelerinin altında, dördü beşik tonozlu, diğerleri pandantifli kubbeli olmak üzere toplam on üçer birim sıralanmaktadır. Aşhanenin batısında yer alan havalandırma fenerleriyle donatılmış altı birim mutfaktır. Biri iki birimli ve üç ocaklı, diğeri dört birimli ve beş ocaklı olmak üzere iki bölüm halinde düzenlenmiş bulunan mutfağın doğusundaki iki birimli bölüm yemekhane, diğerleri ise kiler ve ambar olarak tasarlanmıştır. Kervansarayın kanatları ile tabhane ve aşhane kitleleri arasında, ince uzun dikdörtgen planlı birer avlu uzanmaktadır. Orta avluya kapı, "T" planlı avlulara beşik tonozlu birer geçit ile bağlanan bu avlulardan kuzeydeki tabhane helâlarına tahsis edilmiş, ayrıca dışarıya açılan bir kapısı daha bulunan güneydeki ise erzak ve yakacağın cümle kapısından geçirilmeden aşhaneye nakledilebilmesi ve yemek dağıtımı için düşünülmüştür.

Bugün iki katlı, ahşap çatılı ve tabhane ile bağlantılı bir yapı halinde olan dârüşşifanın aslında tek katlı ve kâgir örtülü müstakil bir bina olduğu anlaşılmaktadır. Kuzeyde Helvacı Ali sokağı üzerindeki girişi tromplu kubbe ile örtülü bir birim takip etmekte ve buradan bir seki ile ikiye ayrılmış dikdörtgen planlı avluya geçilmektedir. Avluyu kuşatan sakıflı revağın arkasındaki mekânlardan güneybatı köşede yer alan tromplu kubbe ile örtülü birim dârüşşifanın mescididir. Güney kanadında ancak dârüşşifanın ihtiyacına cevap verecek şekilde asgari ölçülerde ele alınmış

bir hamam, avlunun çevresinde ise ikisi dikdörtgen planlı ve beşik tonozlu, on ikisi kare planlı ve kubbeli on dört birim bulunmaktadır.

Hamam. Vakfiyede zikredilmeyen, ancak Sinan'ın eserleriyle ilgili tezkirelerde yer alan hamam, geç devirde marangozhane olarak kullanılmış ve Vakıflar İdaresi tarafından son yıllarda tamir edilerek tekrar faaliyete geçirilmiştir. Ufak çapta bir çifte hamam olan yapı, doğu-batı doğrultusunda uzanan ayırım çizgisine göre simetrik olarak yerleştirilmiş soyunmalıklar, birer sofa ile halvetten oluşan soğukluklar ve sıcaklıklar ile bu bölümler boyunca devam eden su haznesinden oluşmaktadır. Bugün yerlerini bir sıra dükkâna terketmiş bulunan soyunmalıkların ahşap çatı ile örtülü oldukları tahmin edilmektedir. Soğukluklar pandantifli kubbeler ve aynalı tonozlarla, sıcaklıklar tromplu kubbelerle, su haznesi ise beşik tonozla örtülüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 24, 33, 35-37, 39, 45, 79, 94, 100, 106, 108, 125; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Zuhurî Danışman), İstanbul 1964-71, I, 328; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârih, s. 16, 125; a.mlf., Hadîkatü'l-cevâmi', II, 182-184; Âsitâne Tekkeleri, s. 18; Mecmûa-i Cevâmi', II, 72-73; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 8; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 128-129; C. Gurlitt, Baukunst Konstantinopels, Berlin 1907-12, II, 85, levha 28; Osmanlı Müellifleri, I, 96, 138, 217; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 72-74; Ergun, Antoloji, II, 479, 672; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 258; Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 77-85; a.mlf., Üsküdar Tarihi, I, 141-149, 439-445; II, 29; E. Egli, Sinan, Erlenbach-Stuttgart 1954, s. 105-107; Semavi Eyice, İstanbul-Petit Guide à Travers les Monuments Byzantins et Turcs, İstanbul 1955, s. 114; Doğan Kuban, "Les Mosquées à coupole à base hexagonale", BeitrÂge zur Kunstgeschichte Asiens, İstanbul 1963, s. 49-68; a.mlf., "Eski Valide Camii", Mimarlık ve Sanat, sy. 2, İstanbul 1961, s. 33-36; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1965, II, 68-69; G.

Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 288-291; A. Stratton, Sinan, London 1972, s. 159-169; H. Summer v.dğr., Strolling through Istanbul, İstanbul 1972, s. 425; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 209-210, 224, 232, 333, 374, 386; Câhid Baltacı, XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 470, 474, 607, 612; Günsel Renda, Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı (1700-1850), Ankara 1977, s. 119-120; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 402-404; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 40; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 74-75; Aptullah Kuran, "Üsküdar Atîk Valide Külliyesinin Yerleşme Düzeni ve Yapım Tarihi Üzerine", Suud Kemal Yetkin'e Armağan, Ankara 1984, s. 231-248; a.mlf., Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 175-192, 254, 304, 354, 357, 359, 361, 367, 376, 401; A. Gabriel, "Les Mosquées de Constantinople", Syria, VII, Paris 1926, s. 353-419; A. Batur - S. Batur, "Sinan'a Ait Yapıların Listesi", Mimarlık, sy. 49, İstanbul 1967, s. 35-44; K. Tuğcu, "Eski Valide Camii", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 2, İstanbul 1967, s. 54-57; F. Akozan, "Türk Külliyeleri", VD, VIII (1969), s. 303-308; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1977), s. 277-392; Baha Tanman, "Atik Valide Külliyesi", STAD, sy. 2 (1988), s. 3-19; Erdem Yücel, "Eski Valide Camii ve Külliyesi", İst.A, X, 5300-5303.

M. Baha Tanman

ÂTİKE bint ABDÜLMUTTALİB

عاتكة بنت عبد المطلب

Ümmü Abdillâh Âtike bint Abdilmuttalib b. Hâşim el-Hâşimiyye

Hz. Peygamber'in halası.

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Abdülmuttalib'in bütün kızları gibi Âtike de şairdi. Günümüze intikal eden şiirlerinden biri babası hakkında söylediği mersiyedir. Abdülmuttalib son günlerinde altı kızını da yanına çağırıp ölümünden sonra kendisi için nasıl mersiyeler söyleyeceklerini onlardan dinlemek istemiş, bunun üzerine her biri babalarını öven birer şiir söylemişlerdi.

Âtike Hz. Peygamber'in zevcelerinden Ümmü Seleme'nin babası Ebû Ümeyye b. Mugıre el-Mahzûmî ile evlendi; bu evlilikten hepsi de sahâbî olan Abdullah ve Züheyr adlı oğulları ile Karîbe isimli kızı dünyaya geldi.

İslâm tarihinde Âtike bint Abdülmuttalib'i büyük bir şöhrete ulaştıran şey, onun Bedir Gazvesi'nden önce görmüş olduğu rüyadır. Suriye'den dönmekte olan Ebû Süfyân'ın, Kureyş kervanına müslümanların baskın yapacağını haber vermek ve yardım istemek üzere gönderdiği haberci Damdam b. Amr el-Gıfârî'nin Mekke'ye gelmesinden birkaç gün önce Âtike, kendisini korkutan ve Mekkeliler'i tedirgin eden bir rüya gördü. Deveye binmiş bir adam süratle Mekke'ye gelerek önce Ebtah'ta, sonra Kâbe'de, daha sonra da Ebû Kubeys dağında, etrafında toplananlara üç güne kadar savaşacakları ve vurulup düşecekleri yere koşmalarını söylüyor, dağdan kopardığı bir kayayı aşağı doğru fırlatıyor, aşağıda parçalanan kaya Mekke'deki bütün evlere dağılıyordu. Âtike, kimseye söylememesini tenbih ederek rüyasını kardeşi Abbas'a anlattı. Abbas da arkadaşı Velîd b. Ukbe'ye söyleyince rüya Mekke'de konuşulmaya başlandı. Mekkeliler'in mâneviyatını bozan bu rüyanın konuşulması Ebû Cehil'i son derece huzursuz etti ve bir gün Kâbe'de Abbas'a, soylarından gelen erkeklerin peygamberlik iddiasıyla yetinmeyip kadınların da aynı iddiada

bulunduğunu, şayet üç güne kadar bir şey olmazsa onları Araplar'ın en yalancısı kabul edeceklerini söyledi. Üç gün sonra Damdam Mekke'ye gelip de kervanın başına gelen tehlikeyi haber verince Âtike'nin rüyası gerçekleşmiş oldu. Kardeşi Ebû Leheb, azılı İslâm düşmanlarından biri olmasına rağmen, bu rüyanın tesirinde kalarak Bedir Savaşı'na katılmadı.

Bedir'den sonra da bir şiir söylediği bilinen Âtike'nin İslâmiyet'i kabul ettiğine dair olan rivayet kesin değildir. Başta İbn İshak olmak üzere bazı râviler, Hz. Peygamber'in halalarından Hz. Safiyye dışında hiçbirinin müslüman olmadığını nakletmektedir. Buna karşılık Âtike'nin Hz. Peygamber'i metheden, dolayısıyla müslüman olduğunu gösteren üç ayrı şiirine eserinde yer veren İbn Sa'd onun Mekke'de müslüman olduğunu ve Medine'ye hicret ettiğini belirtir. Şiirlerin Âtike'ye nisbeti kabul edildiği takdirde, bunlardan biri Hz. Peygamber hakkında söylenmiş bir mersiye olduğuna göre, onun Hz. Peygamber'den sonra vefat ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, I, 29-33, 41-43; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 108, 169, 171, 282, 298; II, 607, 609; İbn Sa'd, et-Tabakāt, II, 326-327; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 62, 166, 274, 406; a.mlf., el-Münemmak, s. 20, 42, 419; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 118, 119, 128; Belâzürî, Ensâb, I, 88, 145-146, 235, 432; III, 19, 20, 311-312; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1073, 1292-1294; İbn Abdülber, el-İstî'âb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, IV, 1778-1780, 1880; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, V, 499-500; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 272; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VIII, 13-14; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 51-54.

Mustafa Fayda

ÂTİKE bint HÂLİD

(bk. ÜMMÜ MA‘BED).

ÂTİKE bint ZEYD

عاتكة بنت زيد

Âtike bint Zeyd b. Amr el-Kureşiyye (ö. 40/660)

Aşere-i mübeşşereden Saîd b. Zeyd'in kız kardeşi ve İslâmiyet'i ilk kabul eden şair kadın sahâbîlerden biri.

Mekke'de müslüman olduktan sonra Medine'ye hicret etti. Orada Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdullah ile evlendi. Güzelliği ve cazibesiyle kocasını etkileyerek onun cihad ve benzeri sorumluluklarını gereği gibi yerine getirememesine sebep olması üzerine Hz. Ebû Bekir Âtike'yi boşaması için oğluna baskı yaptı. Buna son derece üzülen Abdullah karısından ayrıldı. Fakat bu ayrılıktan duyduğu acıyı içli mısralarla terennüm ettiği bir gece oğlunun ıstırabını duyan Ebû Bekir onun yeniden Âtike'ye dönmesine izin verdi. Abdullah Tâif Muhasarası'nda aldığı bir ok yarasından Medine'de vefat edince Âtike çok üzüldü ve ölünceye kadar kocasına ağlayacağını ifade eden bir mersiye söyledi. Bununla birlikte bir yıl sonra (12/633) Ömer b. Hattâb'la evlendi. Evlenmeden önce Hz. Ömer'den namazını Mescidi Nebevî'de cemaatle kılmasına engel olmayacağına dair söz aldı. Nitekim Hz. Ömer Ebû Lü'lü' tarafından mihrapta şehid edildiği sırada Âtike mescidde bulunuyordu. Hz. Ömer'den önce onun büyük kardeşi Zeyd b. Hattâb'la evlendiği, Zeyd'in Yemâme'de şehid olması üzerine Hz. Ömer'in onu nikâhladığı da rivayet edilmiştir. Âtike Hz. Ömer'in şehid edilmesinden sonra üçüncü (veya dördüncü) evliliğini Zübeyr b. Avvâm ile yaptı. Zübeyr'in şehid edilmesi üzerine onun için de bir mersiye söyledi.

Zübeyr'den sonra Ali b. Ebû Tâlib'in onunla evlenmek istediği, fakat Medine halkı arasında yaygın hale gelen ve Hz. Ali tarafından söylendiği rivayet edilen, "Kim şehid olmak isterse Âtike ile evlensin" sözünü hatırlatarak Âtike'nin bu evliliğe razı olmadığı söylenir. Yine bazı kaynaklarda Âtike'nin Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'le evlendiği ve hatta Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehid edildiğini gördüğü, onun yüzünü topraktan kaldırarak bu feci cinayeti işleyenleri lânetlediği ve Hüseyin'e bir

mersiye ile ağladığı da rivayet edilmektedir. Vefat eden her kocası için mersiyeler söyleyen ve şiirleri örnek (şâhid) olarak gösterilebilecek kadar iyi bir şair olan Âtike'nin Hz. Peygamber hakkında da bir mersiyesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, II, 332; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, Kahire 1343-49/1925-30, IV, 114-115; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, Beyrut 1959, XVIII, 7-13; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, IV, 350-352; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 364-367; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, VII, 183-185; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 250; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1348, VI, 194-195; Zeyneb bint Yûsuf, ed-Dürrü'l-mensûr, Bulak 1312; Sezgin, GAS, II, 314-315; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, III, 201-206; Reckendorf, "Âtike", İA, II, 2; J. W. Fück, "ʿAtika", EI² (İng.), I, 738.

Asri Çubukçu

ATİNA

Yunanistan’ın başşehri ve en büyük yerleşim merkezi.

Deniz seviyesinden ortalama 80-100 m. yüksekliktedir. Eski şehir, Attikê düzlüğünde Akropolis (156 m.) ve Likavittos (227 m.) tepeleri arasında kurulmuştur. Kuzeyden Parnis (1413 m.) ve Pandeli (1089 m.), doğudan Imittos (1010 m.), batıdan Aigakon (460 m.) dağları ile çevrili 427 kilometrekarelik bir alanı kaplar ve 7 km. güneyinde liman şehri Pire ile birleşir.

Neolitik çağlardan beri bir yerleşim merkezi olan şehir, Akropolis’in üstünde etrafı surlarla çevrili müstahkem bir kale durumunda idi. Milâttan önce 1000’lerde kuzeybatı istikametinde genişlemeye başladı. Milâttan önce VI. yüzyıldan itibaren de büyük bir gelişme gösterdi; tapınaklar inşa edildi ve Akropolis bir kaleden çok kutsal bir yer haline geldi. Milâttan önce 480’de Persler tarafından tahrip edildi ise de Persler’le yapılan antlaşmadan sonra (m.ö. 449) tekrar bir kalkınma dönemine girdi ve baştan başa yeniden inşa edildi. İmar faaliyetleri Atina-Sparta savaşları sırasında bir müddet için durdu, fakat milâttan önce 338-322’de yeniden başladı ve bu dönemde mimarlık sanatı yanında fikir alanında da ilerlemeler kaydedildi, yeni felsefî akımlar ortaya çıktı ve bazı önemli filozoflar yetişti. Milâttan önce 86’da Romalılar’ın eline geçen şehir, gelişmesini sürdürerek Yunan dünyasının kültür merkezi olma özelliğini korudu. Milâttan önce IV. yüzyılda Pire hariç 60-70.000 kadar nüfusa sahip olan Antikçağ’ın bu büyük şehri, Bizans devrinin ilk dönemlerinden itibaren süratli bir gerileme içine girdi. İmparator Justinianus (527-565) zamanında felsefe okulları kapandı ve kültür hayatı söndü.

VI. yüzyılın sonlarında bir taşra kasabası hüviyetine bürünen Atina’nın İslâm ile ilk teması, müslüman denizcilerin burayı bir süre hâkimiyetleri altına aldıkları 896 tarihinde başlar. IX ve X. yüzyıllarda şehirde bir müslüman esnaf ve sanatkâr kolonisi ile muhtemelen iki mescid bulunuyordu. 1204’te Haçlılar tarafından fethedilen şehir, yeni kurulmuş olan Burgondien de La Roche Dukalığı’na dahil edildi; 1311’den 1387’ye

kadar Katalanlar'ın hâkimiyeti altında kaldı. 1387'de ise çevresindeki Attikê bölgesiyle birlikte Floransalı Korinthos (Gördüs) derebeyi Nerio Acciajuoli tarafından ele geçirildi. 1394'te Atina dükü unvanını alan Nerio'nun ölümünden sonra vasiyeti gereği şehir gelirlerinin, daha önce Ortodoks katedrali iken Burgondien hâkimiyeti sırasında Katolik katedrali haline getirilen Parthenon Tapınağı'na tahsis edilmesi Ortodoks Yunan halkını kızdırdı. Yunan başpiskoposu Makarios Osmanlılar'ı fetih için davet ettiği sırada şehir Venedikliler'in işgaline uğradı. Bunun üzerine Yıldırım Bayezid Timurtaş Paşa'yı Mora'ya yolladı ve Atina muhtemelen 1397'de Osmanlılar'ın eline geçti; ancak bu hâkimiyet kısa sürdü ve şehri tekrar işgal eden Venedikliler 1402'de Nerio'nun oğlu Antonio tarafından geri alınmasına kadar ellerinde tuttular. Antonio, sürekli mücadeleler sonucu ıssızlaşan Attikê arazisine Arnavutlar'ı yerleştirerek bölgenin yeniden iskânını sağladı. Antonio (1402-1435) ve yerine geçen oğlu II. Nerio (1435-1455), Osmanlı Devleti'ne tâbi olarak hüküm sürdüler. II. Nerio'nun ölümünden sonra dukalığı, karısı Chiara ile Venedikli dostu Bartholomeo Contarini idare etmeye başladılar, fakat halk tepki gösterdi ve bu durumdan faydalanan Fâtih Sultan Mehmed'in gönderdiği Tırhala sancak beyi Turahan Bey, Mayıs 1456'da şehri ele geçirdi. Bunun üzerine Katolik başpiskoposu şehri terketti ve daha sonra Parthenon Katedrali camiye çevrildi. Bu tarihten 1875'e kadar Atina'da herhangi bir yüksek rütbeli Katolik din adamı bulunmamıştır. Fâtih, 1458'deki Mora harekâtı sırasında Atina'yı ziyaret ederek halka bazı imtiyazlar bahşetti. Şehir bir ara Osmanlı-Venedik savaşları sırasında Venedikliler'in yağma ve talanına uğradı ise de (1466) bundan sonraki 200 yılı aşkın sürede Osmanlı barışı (Pax Ottomanica) altında yeniden toparlandı ve ilk 150 yıl içinde büyük bir gelişmeye mazhar oldu.

Osmanlı hâkimiyetinden hemen önce 5000-6000 dolayında nüfusa sahip olan Atina'da 1489 tarihli Cizye Defteri'ne göre yaklaşık 7000 kişi yaşıyordu ve bu nüfus daha sonra gittikçe artarak 1506'da 9700'e ulaşmıştı. O sıralarda şehirde müslüman nüfus bulunmuyor ve sadece yetmiş sekiz kişilik bir Osmanlı muhafız birliği Akropolis Kalesi'nde oturarak ibadet için camiye çevrilen Parthenon Tapınağı'nı kullanıyordu. Aşağı şehirde bulunan Fethiye Camii ise fetih ile ilgili olmayıp XVII. yüzyılda yapılmıştır. XVI. yüzyılın başlarından itibaren Türkler şehre yavaş yavaş yerleşmeye başladılar. 1521 tarihli Tahrir Defteri'ne göre, burada 2286 hâne

(yaklaşık 11.000 kişi) hıristiyan nüfusa karşılık on bir hâne (elli beş kişi) müslüman nüfus ve seksen üç de kale muhafızı bulunuyordu. 1540'ta şehrin nüfusu daha da arttı, hıristiyan nüfus 3253 hâneye yükseldi. Bu sırada şehirde 114 muhafız ve kırk üç hane müslüman nüfus vardı. Böylece şehrin nüfusu 1521'de 13.100 iken 1540'ta 18.700'e yükselmiş oldu. 1570'te ise şehirde 3150 hâne hıristiyan, elli yedi hâne müslüman nüfus ile kale muhafızları mevcut olup toplam nüfus yaklaşık 18.200 kadardı. Bu nüfus kayıtlarından anlaşılacağı üzere Atina XVI. yüzyılın ortalarında Edirne ve Selânik'ten sonra Balkanlar'ın üçüncü büyük şehri idi. Resmî Osmanlı arşiv kayıtlarının verdiği bu bilgiler, Osmanlı hâkimiyetinde şehrin gerilediği yolunda Batı literatüründe yer alan kayıtlardan (EI² [İng.], I, 738-739) çok daha farklı ve sağlam bir tablo ortaya koymaktadır.

XVI. yüzyılda Atina'da Kale Camii'nin (Parthenon) yanı sıra aşağı şehirde de Yûnus ve Yûsuf Voyvoda Mescidi, Memi Çelebi b. Turhan Ağa Mescidi ve Mehmed Voyvoda Muallimhanesi (mektebi) bulunuyordu. Ayrıca bu yüzyılda artan nüfus ve ekonomik refah, aynı zamanda Atina ve çevresinde yeni kiliselerle manastırların inşasına ve mevcut manastırların genişletilmesine yol açtı. Özellikle bu dönemde yapılan hıristiyan dinî binalarının plan ve inşa tekniklerinde Osmanlı sivil ve dinî mimarisinin kuvvetli tesirleri görülür. Evliya Çelebi XVII. yüzyılda Atina'da 300, İngiliz konsolosu J. Giraud ise 350 kilisenin bulunduğunu yazmaktadırlar. Bu yüzyılda Atina'da ve Atina'ya bağlı köylerde bir çöküntü devri başladı. Bunda uzun süren Girit savaşları (1645-1669) etkili oldu. Bu savaşlar sırasında artan vergilerin köylüleri büyük bir yük altına sokması, korsan saldırıları, olumsuz iklim şartları ve mahsulün az olması, 1664, 1667 ve 1679 yıllarındaki veba salgınları sebebiyle halkın çoğu daha verimli kuzey bölgelere göç etti ve dolayısıyla nüfusta azalmalar meydana geldi. Ayrıca vergi gelirleri XVI. yüzyılın başlarında kadı timar*ına tahsis edilen Atina'nın 1520'lerde vezîriâzam İbrâhim Paşa has*larına, 1540 ve 1570'te padişah haslarına dahil iken 1610 yılı civarında Dârüssaâde ağasının kontrolü altında onun tarafından tayin edilen voyvodanın idaresinde bir vakıf (Haremeyn vakfı) statüsüne sokulması da bu gerilemenin bir başka sebebi oldu ve birçok suistimale yol açtı. 1675'te Konsolos Giraud'a göre şehirde 1300 Yunan, 600 Türk ve 150 Arnavut evi vardı ve burada tahminen 7000 kişi yaşamaktaydı. 1667'de şehri gezen Evliya Çelebi ise hâne sayısını mübalağalı şekilde 7000 olarak gösterir ve ayrıca dört cami, yedi mescid,

bir medrese, üç mektep, iki tekke, üç hamam, iki de hanın bulunduğunu belirtir. 1675-1676'da şehri ziyaret eden Jacop Spon ve George Wheler de biri kale içinde, dördü şehirde olan beş camiden bahsetmektedirler. Kale dışındaki bu dört camiden bugüne yalnızca barok üslûbun izlerini taşıyan ve adını muhtemelen Girit'in 1669'da fethi dolayısıyla alan Fethiye Camii gelebilmiştir.

Osmanlı kaynaklarında, Antikçağ'daki filozoflara atfen "hikmet sahiplerinin şehri" mânasına gelen Medînetü'l-hükemâ adıyla tanımlanan Atina'da bazı önemli Osmanlı aydınları da yetişmiştir. XVII. yüzyılın sonlarında Atina'da kadılık yapan ve Târîh-i Medînetü'l-hükemâ adıyla şehrin ayrıntılı bir tarihini yazan İstefeli Kadı Mahmud Efendi bunların başında gelmektedir. Ayrıca XIX. yüzyıl şairlerinden Sürûrî de buralıdır. XVII. yüzyılda Atina'yı gezen seyyahlar, müslüman ve hıristiyan ahalinin uyum içinde yaşadıklarını, birbirlerinin dinî bayramlarında hazır bulunduklarını ve istenmeyen bir voyvodanın uzaklaştırılması için birlikte devlet merkezine müracaat ettiklerini yazarlar. Hatta Atina'daki Türk ahalinin Rumca, Yunanlılar'ın da Türkçe bildiklerinden bahsedilir; ayrıca burada yaşayan hıristiyanların vergilerinin düşük olduğu ve diğer hıristiyanlara nisbetle daha iyi hayat sürdükleri de belirtilir. Bu yüzyılda hıristiyan eğitimi de ihmal edilmemişti. 1614-1619 yılları arasında ve 1645'ten sonra Atinalı Korydalleus felsefe öğretimini sürdürdü. 1647'de Venedik'te oturan zengin bir Atinalı, Venedik'te eğitim görmüş öğretmenlerin ders verdiği felsefe ve belâgat okutulan bir okul açtı. Birçok Yunanlı genç de 1658'de Atina'ya yerleşmiş olan Katolik Capucine rahiplerinden dersler gördü.

Osmanlı hâkimiyeti devrinde Atina iktisadî yönden gelişme gösterdi ve özellikle şarap, zeytinyağı ve bal üretimi ile koyun yetiştiriciliği başlıca ekonomik faaliyetleri teşkil etti. Şarap üretimi 1506'da 636.000 litre iken 1570'te 1.630.000 litreye yükseldi. Sabun yapımında da kullanılan zeytinyağı üretimi 1540'ta 170.000 kilogramdan 1570'te 220.500 kilograma çıktı. Ayrıca tekstil dalı da gelişme gösterdi. XVII. yüzyılda yüksek kaliteli zeytinyağı, Atina şehri ekonomisinin temeli olarak önemini korudu. 1671 senesi kayıtlarına göre, 50.000'i Atina'da olmak üzere Attikê bölgesinde 500.000 zeytin ağacı vardı. Zeytinyağının alıcıları arasında Venedikliler, Fransızlar ve İngilizler başta geliyordu. Ayrıca keten, peynir, sahtiyan, yağ,

bal mumu, dericilikte kullanılan meşe palamudu ve ipek başlıca ihraç malları idi. Geniş araziye sahip Panteli Manastırı tarafından, İstanbul Eminönü'ndeki Yenicami Vâlide Sultan vakıfları için yılda 2500-3000 okka bal gönderilirdi.

Atina 1687'de kısa bir müddet için Venedik hâkimiyetine girdi. Venedik kuşatması sırasında şehir topa tutuldu; isabet alan Parthenon Camii, depolarındaki barutun infilâkı ile kısmen harap oldu. 560'ı asker 3000 Türk şehri terketti. Venedikliler mevcut üç camiyi kiliseye çevirdiler ve şehrin savunmasını kolaylaştırmak amacıyla halktan 6000 hıristiyanı Mora'ya sürdüler. Ancak bir süre sonra Venedikliler şehri terkettiklerinde sürülen halkın bir kısmı, Vezîriâzam Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa tarafından yeniden iskân edildi. XVIII. yüzyılda Osmanlı imar faaliyetleri sürdü ve bu dönemde Parthenon'daki harabeler içinde, 1842'de yıktırılan kubbeli cami (1700) ile Hacı Mehmed b. Osman tarafından bir medrese (1721), bir Bektaşî tekkesi (1743) ve bugüne kadar ulaşabilen kubbeli Mustafa Ağa Camii (1177/ 1763-64) yapıldı. Bunlardan başka dört tekke ile Softa Camii adını taşıyan bir mâbed daha inşa edildi. Bu yüzyılın en büyük mimari eseri ise 1778'de Atina voyvodası Hacı Ali Haseki tarafından, âsi Arnavutlar'a karşı şehri korumak maksadıyla inşa ettirilen surlardır. Ayrıca bu asırda manastır ve kilise gibi bazı hıristiyan yapıları da tamir ve yeniden inşa edildi. 1751-1755'te Atina 9000-10.000 civarında bir nüfusa sahipti ve bunun 1/3'ünü müslüman ahali oluşturuyordu. 1795'te ise meskûn halde 1600 ev bulunuyor ve 1797'de de 3000 Türk, 3000 Yunanlı ve 4000 hıristiyan Arnavut'un mevcut olduğu Atina'da sadece zeytinyağına dayalı bir ticarî faaliyet sürüyordu. İhraç ürünleri arasına 1749-1759 tarihlerinde buğday da girmişti.

XIX. yüzyıl başlarında çıkan Yunan isyanı sırasında Atina Kalesi âsiler tarafından işgal edildi ise de (1821) çok geçmeden Reşid Paşa tarafından kurtarıldı. Ancak çarpışmalar sırasında harap olan şehir 1833'te Yunanlılar'a bırakıldı, bir süre sonra da yeni devletin başşehri olarak ilân edildi. Atina XIX. yüzyılda gittikçe büyüdü. 1839'da 14.900 olan nüfus 1896'da 111.500'e, 1920'de 285.400'e, 1980'de de kendisi ile birleşmiş durumda bulunan Pire şehriyle birlikte 3.034.000 nüfusa ulaştı ve Yunanistan'ın en büyük kültür merkezi haline geldi. Bu müddet zarfında birçok İslâmî yapı, arkeolojik kazılar ve daha başka sebeplerle yıkıldı.

Bugüne kadar sadece Fethiye Camii ile Hacı Mustafa Camii gelebilmiş ve her ikisi de tamir edildikten sonra müzelere bağlı olarak kültürel maksatlarla kullanılmaya başlanmıştır. XVII. yüzyıl yapısı olan Âbid Efendi Hamamı da 1986'da restore edildi. Eski şehir Plaka'da halen son devir Osmanlı havasını aksettiren evler mevcuttur. Lozan Antlaşması'ndan sonra Anadolu'dan Yunanistan'a göç eden ve bir kısmı sadece Türkçe konuşan 1.5 milyon Ortodoks hıristiyanın büyük kısmı buraya yerleştirildi. Bu Anadolu menşeli yerleşim hareketi, bir Batı şehri olan Atina'yı yeme içme, hayat tarzı ve müzik yönünden kuvvetli Doğu etkisinin hâkim olduğu bir metropol haline getirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 249-267; J. Spon - G. Wheler, Voyage de Dalmatie, de Grèce et du Levant, Lyon 1678; B. Randolph, The Present state of the Archipelago, Oxford 1687; L. Comte de Laborde, Athène au XVe-XVIe et XVIIe Siècle, Paris 1852, I-II; D. G. Kabmuroglou, Istoria ton Athainon Tourkokratia, Athene 1889, I-III; Sp. Lambros, I onomatologia tis Attikis, kai is tin choran epikisis ton Alvanon, Athene 1896; Kadı Mahmud Efendi, Târîh-i Medînetü'l-hükemâ, TSMK, Emanet - Hazîne, nr. 1411; J. Giraud, Relation de l'Attique (nşr. M. Collignon), Paris 1913; G. Sotiriou, Arabic Remains in Athens in Byzantine Times, Athens 1929; K. Biris, Arvanites, I Dorieis tou Neou Ellinismou, Athene 1960; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 49-55; Van der Vin, Travellers to Greece and Constantinople, Leiden 1980, I, 37-52; II, 614-618; K. M. Setton, "On the Raids of the Moslems in the Aegean in the Ninth and Tenth Centuries and their Alleged Occupation of Athens", American Journal of Archaelogy, LVIII (1954), s. 311-319; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimarî Eserleri", TM, XI (1954), s. 157-182; G. Miles, "The Arab Mosque in Athens", Hesperia, Journal of the American School of Classical Studies at Athens, XXXV, Athens 1956, s. 329-344; Cengiz Orhonlu, "Bir Türk Kadısının Yazdığı Atina Tarihi", GDAAD, sy. 2-3 (1974), s. 119-136; D. N. Karidis, "Town Development in the Balkans. The Case of Athens", ÉB, sy.

2 (1982), s. 48-57; a.mlf. - M. Kiel, “Santsaki ton Evripou, 15˚s-16˚s ai”, Tetramina, sy. 28-29, Amphissa 1985, s. 1859-1903; M. Kiel, “Population Growth and Food Production in 16th Century Athens, and Attica, According to the Ottoman Tahrir Defteri”, Varia Turcica, IV, Comité International d’Études Pré-Ottomanes et Ottomanes, VIth Symposium, Cambridge 1-4 July 1984, İstanbul-Paris-Leiden 1986; Fr. Babinger, “Atīna”, EI^2 (İng.), I, 738-739.

Machiel Kiel

Atina’da Türk Mimari Eserleri.

Atina’nın Türk idaresinde kaldığı yaklaşık 350 yıla yakın bir süre boyunca burada bazı mimari eserler meydana getirilmiştir. İlkçağ’da sarp kayalık bir tepenin üstünde kurulan Akropolis, Ortaçağ içlerinde bir kale haline getirilmişti. Türk devrinde bu iç kale tamir ve takviye edilerek bir de kule yapılmıştır. Kalenin tamiriyle ilgili çeşitli belgeler Topkapı Sarayı ve Başbakanlık arşivlerinde bulunmaktadır. XVIII. yüzyılda Atina voyvodası Mustafa Efendi tarafından yapılan büyük bir tamiri bildiren mermere işlenmiş dört beyitlik manzum bir kitâbe, 1953’te yere döşenmiş olarak görülmüştür. Kitâbenin son beytinde, “Kuruldu böyle bir hısn-ı hasîn kim kal‘a pâyında / Görenler bârekellah der mahallinde bu tabyaya” denilmektedir.

Eski Akropolis’teki bu çok kuvvetli iç kalenin dışında, aşağıda düzlükte olan esas şehri çeviren ve Türk devrinde 1780’lerde yetmiş beş günde yapılmış 3 m. kadar yükseklikte bir sur duvarı da vardı. Atina’yı ziyaret eden seyyahların çok zayıf ve alçak olduğunu, hatta âdeta bir çit duvarına benzediğini yazdıkları bu sur hiçbir iz bırakmadan ortadan kalkmıştır. Bu surun sadece A. Mommsen’in haritasında sınırları bellidir. Atina’nın bir Türk kasabası görünümünü, 1801-1805 yılları arasında şehirdeki Osmanlı

idaresi sona ermeden burayı gören E. Dodwell'in Atina Çarşısı'nı tasvir eden renkli resminde bulmak mümkündür. Burada ön planda önleri ahşap direkli sundurmalara sahip dükkânlarla arkada iki caminin minareleri yer alır. Dükkânların önleri ve cadde kadınlı erkekli halkla doludur.

Camiler. Atina'yı 1669'da ziyaret eden Evliya Çelebi, iç kale olan Akropolis'teki camiden başka aşağı şehirde üç cami ile yedi mahalle mescidinin varlığından bahsederek Eskicami'nin, "kâgir bina kubbeli, metîn ve mâmur câmi-i pür-nûr"

olarak tarif ettiği Bey Camii ile "üç kâgir kubbeli ve kiremit örtülü" dediği Hacı Ali Camii'nin adlarını verir. A. Mommsen'in Athenae Christianae (Hıristiyan Atina) adıyla 1868'de basılan kitabının haritasında ise Yenicami, Softa Camii, Direk Camii ve Küçük Cami olarak adlandırılan dört caminin yerleri işaretlenmiştir. Ekrem Hakkı Ayverdi bunların dışında, Kule mahallesinde 1085 (1674-75) tarihli bir defterde adı geçen Hasan Bey Camii ile Başbakanlık Arşivi'ndeki 1189 (1775) tarihli bir kayıtta anılan Memi Çelebi Camii'nin adlarını vermektedir. O. M. Graf von Stackelberg'in 1810'da çizdiği Atina manzaralarında yalnız aşağı şehirde beş minare gayet açık şekilde belli olmaktadır ki aynı husus Atina'da Benaki Müzesi'ndeki sulu boya bir resimle de desteklenmektedir.

İçkale Camii. Milâttan önce 447-438 yılları arasında bir putperest mâbedi olarak inşa edilen Parthenon, Hıristiyanlık yasaklardan kurtulduktan sonra kilise haline getirilmiş ve bütün Bizans devri boyunca bu amaçla kullanılmıştı. Atina 1208'de Latinler'in işgalinde bulunduğu sıralarda burası Katolik kilisesine çevrildiğinden Türkler burayı o halde buldular. Atina'nın fethinin hemen arkasından camiye çevrilen bu eski mâbedin kenarına bir minare inşa edilmişti. Tabanda eni 31 m., uzunluğu ise 70 metreye yakın olan, Dor nizamında 8x17 sütunla çevrili bu caminin pencere alınlıklarında ilk yapımından kalan kabartma süsler bulunuyordu. Cami, Türk devrinde iç kaleyi teşkil eden Akropolis'in ortasında bulunduğundan bir iç kale camii idi. Yanındaki Erektheion da kale dizdarının ikametgâhı olmuştu. Evliya Çelebi, "Dünyanın bütün camilerini gördük, ancak bunun gibisini görmedik" diyerek cami mimari geleneğine hiç uymayan bu ibadet yerini uzun uzadıya tarif eder. Önceleri tanrı heykelinin durduğu bölmeden mihrap ile minber arasında "dört adet kırmızı sütun daha vardır..." diyerek

bahseden Evliya Çelebi, bu sütunlar üzerinde öd ağacından oymalı bir kubbe bulunduğunu da sözlerine ekler. Ayrıca sütunları, muntazam işlenmiş taşların güzelliğini anlattıktan sonra heykel karakterinde olan kabartmalara ait çeşitli hurafeler anlatarak sonunda, "Bunlar anlatılmakla anlaşılmaz, benim gibi gidip görmek gerekir" der. İçkale Camii bu biçimi ile, Bonn'da bulunan 1670 tarihli akuarel bir resimde, F. Babin'in 1674'te yayımlanan gravüründe ve 1686'da Coronelli tarafından yapılan gravürde görülmektedir.

21 Eylül 1687'de Francesco Morosini idaresindeki Venedikliler Atina'yı kuşattıklarında, İsveçli Kont Koenigsmark'ın ateşlediği bir top güllesini, bir kaçak tarafından içinde cephane depolandığı ihbar edilen camiye isabet ettirmesi sonunda meydana gelen patlamada caminin orta kısmının tamamen yıkılarak harap olduğu bilinmektedir. M. Verneda ile Fanelli'nin gravürlerinde görülen caminin, bu dehşetli patlamaya rağmen, M. Verneda'nın çizdiği resimden anlaşıldığına göre sadece minaresi ayakta kalabilmiştir. Yirmi yıl sonra Türkler Atina'ya yeniden sahip olduklarında İçkale Camii'nin orta bölümü tamamen yıkılmış halde idi. Mâbedin etrafını çeviren kırk altı sütundan on dördü yıkıldıktan başka, esas cami mekânını teşkil eden selladaki (cella) sütunların hemen hepsi devrilmiş, parçalanmış ve binanın üstü de açılmıştı.

Atina'da yeniden kurulan Türk idaresi Parthenon'u ihya etmemiş, yıkık mâbedin içine küçük bir cami yapmayı tercih etmiştir. Kasnaklı tek kubbesi kiremit kaplı ve herhalde üç kubbeli bölümlü bir son cemaat yeri olan bu caminin bir resmi J. Stuart ve N. Revett tarafından yapılarak yayımlanmıştır. E. Dodwell ve S. Pomerdi tarafından çizilerek Ch. Hearth'ın 1819'da hakkettiği resimde caminin son cemaat yeri görülmektedir. Bunun iki köşesi pâyeli olup bunların arasında iki sütun vardır. 1755'te Le Roy tarafından yapılan resimde caminin sağ yan cephesi de görülmektedir. Bu ikinci caminin hiçbir vakit bir minaresi olmadığı anlaşılmaktadır. Yunan Devleti kurulduktan sonra Akropolis'te kazı, araştırma ve restorasyon çalışmalarının başlaması üzerine İçkale Camii tamamen yıktırılarak ortadan kaldırıldı. Bu caminin J. Travlos tarafından yapılan bir maketi, Agora'daki kazı müzesinde görülmektedir.

Propilelerdeki Mescid. Akropolis'in girişini teşkil eden propilelerde

nöbetçiler için bir mescid bulunduğunu Evliya Çelebi bildirmektedir. Herhalde kapı kulelerinin içindeki bir mekândan faydalanmak suretiyle yapılan bu mescidden de hiçbir iz kalmamıştır.

Mustafa Ağa Camii. Altı Fıskiye Camii denilen bu eser Monastıraki Meydanı'nda, Hadrianus revakları denilen Roma devri kalıntısının bitişiğindedir. Türkler'in elinden çıktıktan sonra uzun süre boş ve harap bir halde kalmış, daha sonra tamir edilerek İşlemeler ve Halk Sanatları Müzesi olmuştur. Dört beyitlik manzum kitâbesi, caminin Atina'nın Venedik işgalinden çok sonra 1177'de (1763-64) Mustafa Ağa tarafından yaptırıldığını bildirmektedir. San Felice tarafından 1687'de çizilen Atina planında aynı yerde bir cami gösterildiğine göre, belki Evliya Çelebi'nin bahsettiği camilerden birinin yerinde bulunan Mustafa Ağa Camii, o devirde yaygın olan barok üslûbun izlerine sahiptir. Tek kubbeli ve fevkanî olan binanın altında tonozlu dükkânlar ve mahzen bulunmaktadır. Yan taraftan bir merdivenle çıkılan üç bölümlü ve üç kubbeli son cemaat yerindeki dört mermer sütunun başlıkları sadedir. Cümle kapısının kemerli üst sövesine

barok motifli kabartma bir süsleme işlenmiştir, kitâbe bunun üstünde bulunur. Cami dört köşe planlı olup cephelerde iki sıra halinde açılmış pencerelerden ışık alır. Kubbeye geçiş, üst üste bindirilmiş iki sıra sivri kemerli tromp ile sağlanmıştır. Kubbenin göbeği barok üslûpta alçı işlemelerle bezenmiştir. Her bir cephesinde birer pencere bulunan sekiz köşeli yüksek bir kasnağa oturan kubbe kiremit kaplıdır. Mustafa Ağa Camii'nin eski resimleri Forbin, Dupré ve T. du Moncel'in seyahatnâmelerindeki gravürlerde mevcuttur. Heydeck'in 1835'te yaptığı sulu boya bir resimde cami, altındaki kemerli dükkânlarla önündeki bugün artık izi kalmayan şadırvanı ile mükemmel bir şekilde tasvir edilmiştir. Şehir Yunan idaresine geçtikten sonra minaresi yıktırılmıştır. Bugün ne durumda olduğu ve ne işe tahsis edildiği bilinmemektedir.

Fethiye Camii. İlkçağ'daki Agora'nın kenarında, Mustafa Ağa Camii'nin az ilerisinde bulunan Fethiye Camii uzun süre etrafı askerî binalarla sarılı iken, Agora'da arkeolojik kazıların yapılması için harap binalar yıkıldığında meydana çıkmıştır. Önce bu caminin de yıktırılması tasarlanmış, üzerinde hayli tartışmalar yapılmış, fakat sonunda kurtulmuş ve tamir edilmiştir. Bir

söylentiye göre, 1950'li yıllarda yine cami olarak kullanılmak üzere Mısır hükümetine devredilmesi de düşünülmüştür. Fethiye Camii'nin aslında Panaghia Sotiriou tou Stavropazarou adında bir kilise olduğu yolundaki dayanaksız iddia, A. Sotiriou, A. Orlandos gibi eski eserleri iyi tanıyan uzmanlar tarafından da reddedilmiş, Fethiye Camii'nin tamamen bir Türk yapısı olduğu kabul edilmiştir. Evliya Çelebi bu ad ile bir cami bildirmediğine göre kitâbesi bulunmayan bu mâbedin tarihini tesbit zordur. Buraya genellikle Fethiye Camii denildiğine göre, bu cami fetih ve Fâtih Sultan Mehmed ile ilgili görülebilir. Fakat Atina'nın Venedikliler'den geri alınışı, yani ikinci fethinin hâtırası ile de bağlantılı olabilir.

Fethiye Camii beş kubbeli bir son cemaat yerini takip eden kare bir mekân halindedir. Ancak bu mekân dört sütuna binen kemerlerle ayrılmış olup ortada basık kasnaklı bir kubbe vardır. Bu orta kubbe dört taraftan dört yarım kubbe ile desteklenmiştir. Köşelerde ise dört küçük kubbe bulunur. Bu örtü sistemi ile Fethiye Camii, Osmanlı devri Türk mimarisindeki "dört yarım kubbeli" cami tipinin bir örneğini teşkil eder. Eğer gerçekten Fâtih devrine, yani XV. yüzyılın ortalarına ait ise Türk mimarlık tarihi bakımından çok değerli bir eserdir. Ancak pencere kemerlerinin biçimleriyle bilhassa içerideki kubbe ve yarım kubbeleri taşıyan sütunların dilimli bir süslemeye sahip başlıkları XVIII. yüzyıla işaret etmektedir. Fethiye Camii tuğla ve kırma taştan yapılmış olup bütün kubbe ve yarım kubbeleri kiremit örtülüdür. Bu caminin de minaresi yıktırılmıştır. Fauvel'in 1782'de kara kalemle çizdiği resimdeki minareli caminin burası olduğunu söylemek mümkündür. T. du Moncel ile A. Chenavard'ın seyahatnâmelerindeki gravürlerde eski hali görülebilir. Planı ve kesiti ise A. Orlandos tarafından çizilerek yayımlanmıştır.

Yenicami. Atina'nın içinde olan Yenicami hakkında ise herhangi bir bilgi yoktur. Yalnız bir gravürü Dupré'nin 1825'te neşredilen seyahatnâmesinde yayımlanmıştır. Bu resimden anlaşıldığına göre dış mimarisi Fethiye Camii'ne çok benzeyen bu eser, kubbeli bir son cemaat yerini takip eden kare biçimli bir mekân halinde idi. Ortada sekizgen yüksekçe bir kasnak üstünü ana kubbe örtüyordu. Dört tarafta dört yarım kubbe, köşelerde de dört basık küçük kubbe vardı. İki sıra pencere içini aydınlatıyordu. Resimden anlaşıldığına göre etrafında Türk mezar taşları ile dolu geniş bir hazîre vardı. Dupré'nin gravürünün Fethiye Camii'ni tasvir etmesi ihtimali

akla gelirse de bugün artık durumu kontrol ederek kesin bir açıklamaya kavuşturma imkânı kalmamıştır.

Kephisias Camii. Atina'nın bir mahallesi olan Kephisias'ta da küçük bir cami harabesi vaktiyle A. Orlandos tarafından tesbit edilerek yayımlanmıştı. Üç kubbeli bölümlü bir son cemaat yerini takip eden tek kubbe ile örtülü kare bir mekândan ibaret olan bu caminin 1930'larda sadece minare kürsüsünün bir parçası ile yan duvarından küçük bir kalıntı hâlâ duruyordu. Bunun Evliya Çelebi'nin yazdığı Eskicami veya Bey Camii ile aynı olması mümkündür.

Tekkeler. Evliya Çelebi Atina'da iki tekkenin varlığından bahseder. Bunlardan birisi Akropolis'in girişinin tam karşısında olan Hüseyin Efendi Tekkesi'dir. Hiçbir iz bırakmaksızın kaybolan bu tekkeden sonra tekke sayısı artarak en az beşe yükselmiştir. Bunlardan Fethiye Camii'nin karşısında olanı, Atina Türk idaresinden çıktıktan sonra uzun süre Katolik kilisesi olarak kullanılmış ve Agora kazısı yapılırken yıktırılmıştır. Bedesten Meydanı ile Akropolis'in güney yamacı dibinde olan diğer üç tekke de hiçbir iz bırakmadan ortadan kaldırılmıştır. İbrâhim Efendi Tekkesi olarak adlandırılan bir tekke ise Roma devri agorasının yerinde ve Rüzgâr Kulesi denilen İlkçağ eseri mermer yapının etrafında bulunuyordu. Milâttan önce I. yüzyılda yapılan bu hidrolik saat, Evliya Çelebi tarafından Eskicami yakınında "Eflâtun çadırı" diye adlandırılarak, dışındaki kabartmalar ayrıntılı biçimde tarif edilmiştir. Ancak Evliya Çelebi buranın tekke olarak kullanıldığını bildirmez ve hatta, "...bu çadır kubbe içine adam girse midesi bulanıp istifra eder..." diyerek bu eski tarihî eserin kullanılmadığını ima eder. Ancak sonraları buranın bir Mevlevî tekkesi olduğu ve Rüzgâr Kulesi'nin de semâhane olarak kullanıldığı bilinmektedir. Hatta burada Mevlevî dervişlerinin semâ yaptığını gösteren iki de gravür vardır. 1801-1805 yıllarında Yunanistan'ı dolaşan İngiliz E. Dodwell, 1819'da bu semâhanenin renkli iki resmini

yayımlamıştır. Bunlardan birinde kapıdan içinin görünüşü, diğerinde ise doğrudan doğruya semâhanenin içi tasvir edilmiştir.

Medrese. Evliya Çelebi Atina'da iki sıbyan mektebi ile bir medreseden bahseder. Bugün Roma agorası yakınında bir medresenin kalıntısı hâlâ

durmaktadır. Kapısı üstündeki uzun kitâbe okunmaz halde olmakla beraber bu medresenin 1133'te (1721) Hacı Mehmed adında bir kişi tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. İkinci kat ilâvesi ile bir süre hapishane olarak kullanılan medrese 1914'te kısmen yıktırılmış, sadece cümle kapısı korunmuştur. Du Moncel'in yayımladığı gravürde aslına pek uymayan bazı ayrıntılarla gösterilen medrese o sıralarda henüz tamam durumda idi. Pek muntazam bir planı olmayan medresenin kubbeli ve bacalı hücreleri L biçiminde bir avlu etrafında sıralanıyordu. Hücrelerin önlerinde de kubbeli ve sütunlu revaklar vardı. Revakların sütun başlıkları yapının XVIII. yüzyıla ait olduğunu gösteriyordu. Tamamı kesme taştan yapılan cümle kapısı ince köşe sütunları, rozetler, burmalı silmeler ve kabartma olarak işlenmiş kandil ve servi motifleriyle süslenmiştir.

Hamamlar. Evliya Çelebi Atina'da üç hamamın adlarını verir. Bunlar Bey, Hacı Ali ve Âbid Efendi hamamlarıdır. Bunlardan İbrâhim Efendi Tekkesi yanında olanı Agora kazısı sırasında 1890'da yıktırılmış, Filote-Nikodemu sokakları köşesinde olanı ise bilinmeyen bir tarihte kaybolmuştur. Üçüncü hamamın çok değişmiş bir halde Kyrristou sokağında hâlâ çalışmakta olduğunu 1959'da görmüştük.

Çeşmeler. Evliya Çelebi Atina'da Türk devrinde yapılmış çeşmelerden bahsetmez. Bu çeşit hayır tesislerinin Atina'nın ikinci defa fethinden sonra, yani XVIII. yüzyıl boyunca yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Atina voyvodası Hacı Ali Haseki tarafından vakfedilen ve 1960'larda mevcut olan mermerden cephe çeşmesi çok sade mimarili olmakla beraber kemer biçimi ile açık surette Türk sanatında XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren hâkim olan barok üslûbuna işaret eder. A. Orlandos Atina'da bir de Ali Ağa Çeşmesi'nin bulunduğunu belirtir. Dodwell'in bir gravüründe aşağı şehir sur duvarında geçit veren kapının karşısında bir Türk çeşmesi gösterilmiştir. J. Thürmer'in 1819'da çizdiği, Atina'da bir sokağı tasvir eden gravürde de Agora kapısına bitişik evin duvarına yapıştırılmış bir çeşme vardır. Aynı çeşme Stuart ve Revett'in 1751'de çizdikleri resimde de görülmektedir. Bu sokak günümüzde de pek değişmeden durmakla beraber çeşmeden bir iz kalmamıştır.

Voyvodalık. Atina'da şehrin içinde Hadrianus Stoası'nın hemen yanında Türk devrinde yapılmış bir de voyvodalık makamı bulunuyordu. Bunun

kare planlı yüksek bir kulesi vardı. Thürmer'in 1823, Wordsworth'ın 1841'de yayımlanan seyahatnâmelerinde voyvodalığın kulesini gösteren resimler vardır. 1930'lara kadar bu binanın bazı izleri hâlâ görülüyordu. Voyvodalık sarayının iç mimarisini de 1819'da Dupré tarafından çizilen ve voyvoda ağasını tasvir eden bazı eski resimlerden tanımak mümkün olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 249; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1938, I, 45; O. M. von Stackelberg, Der Entdecker der Griechischen Landschaft (nşr. G. Rodenwaldt), Berlin 1957; J. Stuart - N. Revett, Antiquities of Athens, London 1762-1816; L. N. A. de Forbin, Voyage dans le Levant, Paris 1819; E. Doddwell, A Classical and Topographical Tour through Greece during the Years 1801, 1805 and 1806, London 1819, I-II; L. Dupré, Voyage à Athènes, Paris 1825; Th. du Moncel, De Venise à Constantinople, Paris 1846; A. Chenavard, Voyage Pittoresque en Grèce fait en 1843-1844, Lyon 1849; A. Mommsen, Athenae Christianae, Leipzig 1868 (Türk eserlerinin yerlerini gösteren haritası var); A. Michaelis, Der Parthenon, Leipzig 1871, I; H. Omont, Athènes au XVII Éme siècle, Paris 1898; A. Xyngopoulos, "Ta byzantina kai tourkika mnemeia ton Athenon", Eurzeterion ton mesaionikon mnemeion tes Hellados, Atina 1929, s. 116-122; A. Orlandos, "Mesaionika mnemeia", a.e., Atina 1933, s. 227-230; G. Rodenwaldt, Akropolis, Berlin 1937; H. H. Russack, Deutsche Bauen in Athen, Berlin 1942; R. Matton, Athènes et ses Monuments du XVIIe siècle K nos Jours, Atina 1963; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 49-55; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 182-185; A. Philadelphos, "Une mosquée dans l'Agora d'Athènes", TTOK Belleteni, sy. 5 (1934), s. 27-30; Th. W. Mommsen, "The Venetians in Athens and the destruction of the Parthenon in 1687", American Journal of Archaeology, XLV, Boston 1941, s. 544-556; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Mimarî Tarihinin Arşiv Kaynakları", TD, II (1953), s. 105, 111, 117; G. Th. Malteso, "Das Fethiye Dschami in Athen", Proceedings of the Twenty

Second Congress of Orientalists (haz. Zeki Velidi Togan), İstanbul 1953, I, 198; Semavi Eyice, “Yunanistan’da Türk Mimari Eserleri”, TM, XI (1954), s. 157-164; G. C. Miles, “The Arab Mosque in Athens”, Hesperia-Journal of the American School of Classical Studies at Athens, XXV, Atina 1956, s. 329-334.

Semavi Eyice

ATÎRE

العتيرة

Araplar’ın Câhiliye devrinde putlara kestikleri kurban.

Atîre (çoğulu atâir), “kuvvetli olmak, titremek, ayrılıp dağılmak, hayvan boğazlamak” mânalarını taşıyan itr kökünden türetilmiş isimdir. İbn Fâris’in belirttiğine göre, kanın akıp dağılmasından dolayı kesilen kurbana atîre adı verilmiş olmalıdır. Câhiliye devri Arapları ilâhlara yakın olmak gayesiyle, âdet olarak receb ayının ilk on gününde putlarına bir koyun kurban ederler ve kanını da putun başına sürerlerdi. Atîre veya itr adı verilen bu kurbana receb ayında kesilmesinden dolayı recebiyye de denirdi. Nitekim kendisine kurban kesilen puta da itr denir. Bu alışılmış uygulama yanında atîre kurbanı adak olarak da kesilirdi. Araplar, özellikle sürülerinin çoğalmasıyla ilgili dilekleri yerine geldiğinde receb ayında bir kurban kesmeyi adarlardı. Ancak dilekleri yerine gelince bazan cimrilikleri tutar, koyun yerine bir ceylan avlayıp onu keserlerdi. Hatta bu, Araplar arasında, başkasının suçundan dolayı cezalandırılan kimse için darbımesel haline gelmiştir: “Koyun yerine ceylan tutulması gibi başkasının günahından da bizi sorumlu tuttunuz.”

Bazı âlimlere göre, atîre kurbanı ile Câhiliye devrinde kesilmesi âdet olan fera‘ (veya feraa, çoğulu furu‘, firâ‘) kurbanı İslâm’ın ilk zamanlarında meşrû iken daha sonra, “İslâm’da ne fera‘ ne de atîre vardır” (Buhârî, “Akıka”, 3, 4; Müslim, “Edâhî”, 38) hadisiyle yasaklanmıştır. Fera‘, deve veya koyunun doğurduğu ilk yavru olup annenin bereketli olması ve neslinin çoğalması için putlara kurban edilirdi. Bir kimsenin develeri dilediği sayıya veya yüze ulaşınca ilk doğan yavruyu veya en genç ve semiz devesini putlara kurban ederdi ki buna da fera‘ denirdi. Başta İmam Şâfiî ve Hanbelî fakihler olmak üzere bazı âlimler, bu kurbanları Allah rızâsı için kesmenin meşrûluğunu ifade eden hadisleri de göz önüne alarak, yukarıdaki hadisi bunların haram veya mekruh olmaları ile değil, vâcip ve sünnet olmamaları ile yorumlamışlar, dolayısıyla bu kurbanların Allah rızâsı için kesilmesinin mubah olduğunu kabul etmişlerdir. Bunlara göre, hadiste sözü

edilen yasağın gerçek sebebi Câhiliye devrindeki gibi fera‘ı putlar için kesmektir. Bir müslümanın Allah rızâsı için receb ayında kurban kesmesi veya ilk doğan yavruyu ihtiyaçtan dolayı veya sadaka niyetiyle boğazlamasında hiçbir mahzur yoktur. Ancak yavrunun küçük ve zayıfken değil de biraz büyüdükten sonra kesilmesi Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilmiştir.

Atîre ve fera‘ın adak olarak da kesilmesi ve gereğinde atîrenin ilk doğan yavrudan olması veya fera‘ın receb ayında kesilmesi halleri, bu iki kurban türü arasında bir benzerliğin doğmasına yol açmıştır. Encyclopaedia of Islam'a "Atîre" maddesini yazan Ch. Pellat'ın bu benzerlikten hareketle atîre ile umre sırasında kesilen kurban arasında da ilişki kurmasına bir anlam vermek mümkün değildir. Zira umrede kurban kesmek gerekmediği gibi umrenin receb ayında olması da şart değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in ifa etmiş olduğu dört umreden hiçbiri receb ayına rastlamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ubeyd, Garîbü'l-hadîs, "ʿatr" md.; Tehzîbü'l-luga, "ʿatr" md.; Mekāyîsü'l-luga, "ʿatr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ʿatr", "feraʿa" md.leri; Kāmus Tercümesi, "aʿtr" md.; Buhârî, "ʿAkıka", 3, 4; Müslim, "Edâhî", 38; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), VIII, 650; Nevevî, Tehzîb, II/ 2, s. 3; a.mlf., Şerhu Müslim, Kahire 1392/ 1972, XIII, 135-137; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1972, XVII, 202-203; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, V, 157-160; Ch. Pellat, "ʿAtıra", EI² (İng.), I, 739.

Halit Ünal

ATLAS

الأطلس

Sert ve parlak bir ipekli kumaş türü.

Diğer adı saten olan atlas, ipeğin parlaklığını en belirgin biçimde gösteren kumaş cinsidir ve Arapça talise (طلس) kökünden türeyen “tüysüz, parlak” anlamındaki adını bu sebepten ötürü almıştır (bk. Lane, V, 1866-1867). Türkçe’ye Fransızca’dan giren öteki adı saten (Fr. satin) ise Avrupa dillerine XIV. yüzyılda İspanyolca aracılığıyla yine Arapça’dan geçmiştir ve aslı, Çin’in dokuma tezgâhlarıyla ünlü Tsia-tung şehrinin Arapça’da aldığı Zeytûn şeklidir (bk. Petit Robert 1, s. 1765: zeytûn cetuni satin). Bu durum atlasın çok eski bir dokuma türü olduğunu, ilk defa ipeğin anavatanı Çin’de dokunduğunu ve ticaretini yapan Araplar vasıtasıyla Endülüs pazarlarında Batı dünyasına tanıtıldığını göstermektedir. Atlas, tanınmasının ardından Batı’da da büyük revaç bularak XV. yüzyıldan itibaren özellikle İtalyan ve Fransız tezgâhlarında dokunmaya başlamıştır. Ancak İbn Bîbî’nin (XIII. yüzyıl), Anadolu Selçukluları’nın Bizans’tan “atlas-ı İstanbûlî” getirttiklerini belirten cümleleri (EI² [İng.], III, 215), Justinien devrinden (527-565) beri ipekçilikle meşgul olan Bizanslılar’ın (Dalsar, s. 6) atlas dokumayı daha önceden bildiklerini göstermektedir. XV. yüzyılda yabancı menşeli atlas (Yezid atlası, Frenk atlası) kullanan Osmanlılar XVI. yüzyılın başında, daha önce kadifenin yanında pek itibar etmedikleri atlasla ilgilenmeye ve miskî atlas, şehrî atlas (Bursa işi), Şam atlası, Maraş atlası gibi isimler verdikleri atlasları dokumaya başlamışlardır (Dalsar, s. 37-38). Topkapı Sarayı Müzesi’ndeki padişah kaftanları arasında muhafaza edilen Kanûnî’nin oğlu Şehzade Mehmed’e (ö. 1543) ait önü, etekleri ve kol ağızları altın sırma işlemeli kaftanın kırmızı kumaşı, XVI. yüzyıl Türk atlasları hakkında yeterli bir fikir verebilmektedir. Fakat Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’si ile 1640 tarihli narh defteri, daha sonra XVII. yüzyılda birçok Türk el sanatı gibi atlas dokumacılığının da kapitülasyonlarla birlikte bol miktarda yurda giren Avrupa atlasları karşısında gerilediğini göstermektedir. Evliya Çelebi, eserinin birinci cildini yazdığı yıllarda (1630) İstanbul’da atlas ticareti yapan 105 dükkân ve

çoğunluğu yahudi olmak üzere 300 esnaf bulunduğunu, bunların pîrlerinin Endülüslü Mansûr adında bir Selmânî dervişi olduğunu ve bu esnafın bazı günler değerli kumaşlarını arşınlayarak tahtırevanlarla dolaştırdıklarını yazmaktadır (Seyahatnâme, I, 615). İstanbul'da ilk Osmanlı atlas tezgâhının ne zaman kurulduğu kesin olarak belli değildir. Ancak XVI. yüzyılın ilk yarısında faaliyette olduğu anlaşılan Kârhâne-i Âmire'de bol miktarda ipekli kumaş dokunduğu, 1555 tarihli bir ham ipek alım belgesinden öğrenilmektedir (Dalsar, s. 104). Ele geçen eski bir plandan bu işletmede daha çok kemha ve kadife dokunduğu anlaşılmakta ise de (Dalsar, şekil 11) İstanbul atlaslarının da burada dokundukları tahmin edilebilir. Bunun dışında İstanbul'da da Bursa'da olduğu gibi özel işletmelerin bulunması muhtemeldir. 1640 tarihli narh defterinden o yıllarda İstanbul piyasasında satılan atlasların çoğunun yabancı malı olduğu anlaşılmakta ve bunların en pahalısının, 1 zirâı (yaklaşık 80 cm.) 220 akçeye satılan 7 rubu' (yaklaşık 140 cm.) enindeki "Firengî taraklı münakkaş atlas", en ucuzunun ise 1 zirâı 50 akçeye satılan Sakız (adası) atlası (kırmızısı 60 akçe) olduğu görülmektedir (Kütükoğlu, s. 115-116). XVII. yüzyılda iyice gerilediği belli olan Türk atlasçılığı yine bu yüzyılın sonlarından itibaren tekrar canlanmaya başlamış ve imparatorluğun Bursa, İstanbul, Alaşehir, Maraş ve Şam tezgâhlarında, özellikle XVIII. yüzyılda Acem ve Venedik atlaslarıyla rekabet etmek üzere atlas üretimine yoğunluk verilmiştir (Gürsu, s. 29-30, resim 155, 179).

Pahalılığından dolayı genellikle saray mensupları ve zenginler tarafından kullanılabilen atlas, dayanıklılığın gerekli olduğu veya parlaklığın göze hoş göründüğü bayrak, sancak, özellikle yorgan yüzü, yastık, perde, bohça, ferman, cüz ve para kesesi, kürk astarı, kaftan, şalvar, entari gibi eşya ve libasın yapımında tercih edilmiştir. Atlasın, vezirliğe getirilen paşaların padişahlara sundukları değerli hediyeler arasında on iki top olarak yer aldığı bilinmektedir. Atlas özellikle Osmanlı sarayında kışın çok giyildiği için saray dilinde bu mevsime "atlas mevsimi" denilmiştir. 1554'te Türkiye'ye gelen Alman elçisi Busbecq Türk süvarilerinin al, mor ve neftî atlas elbise giydiklerini yazmakta, 1580 tarihli bir belgeden de bir şehrî atlas kaftanın 35 akçeye dikildiği öğrenilmektedir (TA, IV, 162; Dalsar, s. 109). Atlasa yakın bir ipekli kumaş türü olan taftanın, dayanıklılığından dolayı yelken yapımında kullanıldığı ve böylece, "Bu devlet isterse donanmasının

direklerini gümüşten, yelkenlerini atlastan yapar" sözünün bir anlamda gerçek olduğu görülmektedir (Dalsar, s. 154).

Atlasların hepsinin aynı özellikleri taşımadığı, aslı saf ipekli yani atkı ve çözgü ipliklerinin her ikisi de ipekten bir kumaş türü olduğu halde, İslâm fıkhına göre saf ipek giymek erkeklere haram kılındığı için (Tirmizî, "Libâs", 1-2) özellikle erkek elbiselerinde kullanılan atlasların pamukla karışık dokunduğu görülmektedir. Atlasları, dokuma tekniklerine ve iplik cinslerine göre şu şekilde sıralamak mümkündür: Çözgülü (çözgü ipliklerinin tamamı kumaşın yüzünde), atkılı (atkı ipliklerinin tamamı kumaşın yüzünde), çift yüzlü (atkı ve çözgü ipliklerinin birer tanesi kumaşın yüzünde), donuk (atkı ve çözgüsü çapraz), yanardöner (atkısı başka, çözgüsü başka renk -genellikle kırmızı/mavi-ve çift yüzlü dokunmuş), atkı veya çözgüsü pamuk, atkı veya çözgüsü yün. Başlıcaları bunlar olan atlas çeşitleri, ayrıca sayılan iplik ve dokuma tarzlarının değiştirilmesi ve en az beş çerçeve gerektiren "atlas ayağı" gibi usullerin uygulanması suretiyle çok daha fazla çeşitliliğe kavuşturulmuş ve değişik özel isimler almışlardır: Türk atlası, Yunan atlası, Fransız (veya Lyon) atlası, Çin atlası gibi. 1640 tarihli narh defterinden atlasların renklerine göre değer kazandıkları anlaşılmakta ve her cinste kırmızı atlasın diğerlerinden daima daha pahalı olduğu görülmektedir. Meselâ, "Filorentin'in (Floransa işi) al atlası 165, sâir heft (yedi) rengi 155, keza nakışlı al ve beyaz atlası 185, sâir heft rengi 175 akçedir" (Kütükoğlu, s. 114) denilmektedir ki bunun sebebi, kırmızı lök boyasının pahalılığından çok bu renk atlasların fazla talep edilmesi olsa gerektir. Ayrıca fiyatlara kumaşın sırma veya sim nakışlı olması ve kendinden desenlerinin bulunması da tesir etmektedir. Bugün dünya piyasalarında bulunan atlasların hemen tamamı ipek yerine sentetik iplik konularak dokunmakta ve "satinaj" (satinage) denilen bir işlemle parlatılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lane, Lexicon, V, 1866-1867; Pars Tuğlacı, Okyanus. Ansiklopedik Sözlük, İstanbul 1979, I, 167; III, 2513; Petit Robert 1. Dictionnaire de la langue Française, Paris 1985, s. 1765; Tirmizî, “Libâs”, 1-2; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 615; Fahri Dalsar, Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa’da İpekçilik, İstanbul 1960, s. 37-40, 58-61, 77-82, 104, 109, 154, 160, şekil 11; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 114-116; Nevber Gürsu, The Art of Turkish Weaving, İstanbul 1988, s. 29-30, resim 155, 179; SA, I, 128; Pakalın, I, 111; H. İnalcık, “Harīr”, EI[2] (İng.), III, 215; “Atlas”, TA, IV, 161-162.

Sargon Erdem

ATLI, Halit Lemi

(1869-1945)

Türk mûsikisi bestekârı ve icracısı.

Üsküdar Sultantepesi'nde doğdu. Babası İbrâhim Hakkı Bey, annesi Dilber Hanım'dır. Doğumundan bir hafta sonra annesi öldüğünden ablası ve eniştesi tarafından büyütüldü. İki yaşında da babasını kaybetti. Fâtih ve Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nden sonra Mülkiye Mektebi'ne devam etti. Bu arada özel olarak Türkçe, Arapça ve Fransızca dersleri aldı. On dokuz yaşlarında Dahiliye Nezâreti Mektûbî Kalemi'nde ve Takvîm-i Vekayi' gazetesinde muhabir olarak göreve başladı. Bir müddet sonra da Dahiliye müsteşarı mühürdarlığına tayin edildi. Bu görevde iken 19 Ağustos 1890 tarihinde kendisine sâniye rütbesi verildi. 1894'te Dahiliye Nezâreti'ndeki görevinden ayrılarak Zabtiye Nezâreti Mektûbî Kalemi'ne geçti. Takvîm-i Vekāyi'deki muhabirlik vazifesinden 1907'de ayrıldı ve hayatının bundan sonraki kısmını mûsiki ile meşgul olarak geçirdi. Bir süre İzmir'de de bulundu. Burada Deniz Ticaret Müdürlüğü'nde Liman Dairesi şefi olarak görev yaptı. 25 Kasım 1945'te Suadiye'deki evinde vefat etti ve İçerenköy Mezarlığı'na defnedildi.

Asıl haklı şöhretini mûsiki sahasında göstermiş olan Lemi Atlı bestekârlığı, icracılığı ve hocalığı ile zamanın önemli mûsikişinasları arasında yer almıştır. Fâtih Askerî Rüşdiyesi'ndeki talebeliği sırasında eniştesi Şefik Bey'in konağında yapılan aylık mûsiki toplantılarında Kemânî Şeref Dürrî Efendi, Santûrî Edhem Efendi, Giriftzen Rızâ Bey, Hacı Kirâmî Efendi, Beylerbeyili Hakkı Efendi, Domates Ahmed Bey gibi devrin ünlü sâzende ve hânendelerini tanıdı. Bu toplantılardaki fasılların idarecisi Kadıköylü Hâfız Yûsuf Efendi'den ilk mûsiki derslerini almaya başladı. On dört yaşlarında iken Hacı Ârif Bey'i tanıdı ve yaklaşık iki yıl kadar ondan meşketti. Hacı Ârif Bey'in onun üzerinde büyük tesiri olduğu muhakkaktır. Faydalandığı diğer mûsikişinaslar arasında Hacı Fâik Bey, Kadıköylü (Kel) Ali Bey, Bolâhenk Nûri Bey, Püsküllü Osman Efendi, Leon Hancıyan, Şekerci Cemil Bey ve Tanbûrî Cemil Bey'i bilhassa zikretmek gerekir.

İlk bestesini on sekiz yaşında yapan Lemi Atlı, Türk mûsikisinde şarkı formunun en başarılı bestekârlarından biridir. Eserlerinde hareketli bir üslûp hâkimdir; bilhassa ritm zevki ve melodik ifade özelliği dikkati çeker. Şarkı formunda çok kullanılan makamların hemen hepsinde eser vermiştir. Mehmed Âkif Ersoy'un kaleme aldığı İstiklâl Marşı dahil 300'ün üzerinde beste yapmışsa da bunların yarısına yakını unutulmuştur. Eserlerinin bir kısmının unutulmasında nota bilmeyişinin büyük tesiri vardır. Zamanımıza ulaşan 170 eserinden biri saz semâisi, biri marş olup geri kalanları şarkı formundadır.

Lemi atlı aynı zamanda kıvrak bir sese ve hançereye sahip olduğundan köşk ve yalılarda tertiplenen mûsiki toplantılarının vazgeçilmez hânendelerindendi. Gençliğinde "Boğaziçi bülbülü" diye şöhret yapmıştı. İstanbul'da Şark Mûsiki Cemiyeti'nde, İzmir'de bulunduğu sıralarda da Dârülmûsikî adlı mûsiki mektebinde bir müddet hocalık yapan Lemi Atlı, talebe yetiştirmek husundaki ciddiyet ve hassasiyetiyle de tanınmıştır.

Türkiye Yayınevi tarafından neşredilen "Canlı Tarihler" serisinde Lem'i Atlı, Hatıraları adıyla bir bölüm de yer almaktadır (bk. bibl.). Takdim yazısından öğrenildiğine göre bu bölüm Atlı'nın bizzat kendisinin ve yakınlarının notlarından meydana getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Canlı Tarihler: Lem'i Atlı, Hatıraları (nşr. Türkiye Yayınevi), İstanbul 1947, s. 91-145; Ezgi, Türk Musikisi, V, 495-496; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 213-214; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 133-141; İzzettin Ökte, "Lemi Atlı", TMD, II/18 (1949), s. 7, 15; İlyas Tongu, "Türk Musikisi ve Sadettin Arel", İleri Musiki Mecmuası, sy. 112, İstanbul 1957, s. 102; İst.A, III, 1308-1311; Öztuna, TMA, I, 82-84.

Nuri Özcan

ATMACACIBAŞI

Osmanlı sarayında şikâr ağalarından biri ve Hassa atmacacılar cemaatinin âmiri.

Atmacacıların başlıca görevi, imparatorluğun belli yerlerinden gönderilen avcı kuşlarının bakımını yapmak ve padişahla birlikte sürek avlarına çıkmaktı. Avcı kuşu olarak kullanılan atmacaları taşradaki görevliler yakalardı. Ağ kullanılarak veya başka usullerle yakalanan atmaca yavruları önce insana alıştırılır, daha sonra da avcılıkta alıcı kuş olarak kullanılırdı. Merkezdeki atmacacıların mevcudu XVII. yüzyılın ikinci yarısında kırk beş kişi civarında iken XVIII. yüzyılda otuz kişinin altına düşmüştür. Atmacacıbaşı aynı zamanda rikâb*-ı hümâyun ağalarındandı. Derece bakımından sarayın bîrûn* kısmından olan şikâr ağalarının üçüncüsüdür. Rütbece çakırcıbaşı* ve şahincibaşı*nın altında idi; terfi edince şahincibaşı olurdu. Genellikle Şahinci Ocağı kethüdâlığından gelen atmacacıbaşının tayin ve azli, çakırcıbaşı veya şahincibaşının arzlarıyla yapılırdı.

Taşradaki atmacacılar timar*lı ve bazı vergilerden muaf idiler. Bunlar vazifelerine göre kendi aralarında yuvacı, yavrucu, götürücü, gürenceci (veya gürencci) ve sayyad gibi kısımlara ayrılırdı. Hem müslüman hem de hıristiyanlardan atmacacılar vardı. Öteki avcı kuşu yetiştiricileriyle birlikte atmacacıların da bağlı oldukları vilâyet, sancak ve kazalarda hizmetlerini, isimlerini, ellerindeki dirlik*lerin gelirlerini gösteren ayrı defterler mevcuttu.

BİBLİYOGRAFYA

Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 125; BA, KK, nr. 258, 7170; BA, İbnülemin-Saray, nr. 2388, 2615; BA, Cevdet-Saray, nr. 3369/3, 5891; Koçi Bey, Risâle (nşr. Ali Kemâlî Aksüt), İstanbul 1939, s. 91; Ayn-i Ali, Risâle-i

Vazîfeẖorân, s. 95, 115; Barkan, Kanunlar, I, 278, 280, 286; Avni Ömer, “Kanûn-ı Osmânî Mefhûm-ı Defteri Hâkānî” (nşr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı), TTK Belleten, XV/59 (1951), s. 395; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 420-425; Ahmet Işık, Osmanlılarda Avcı Kuşu Yetiştiricilerinin Statüsü (yüksek lisans tezi, 1986), İÜ Ed.Fak., Tarih bl., s. 17-19; TA, IV, 171.

Abdülkadir Özcan

ATMEYDANI

Osmanlılar zamanında İstanbul'da Sultan Ahmed Camii'nin önündeki meydana verilen ad.

Bizans döneminde Ayasofya'nın güneybatısında yer alan ve araba yarışları yapılacak şekilde düzenlenmiş bulunan meydan Hippodromos (hipodrom, at koşusu alanı) adıyla anılmış ve çeşitli siyasî olaylarla bazı ayaklanmaların başladığı bir yer olarak büyük önem taşımıştır. Yapımına Roma İmparatoru Septimius Severus (193-211) devrinde başlanan ve orta çizgisine Mısır'dan getirilen dikilitaş ile Delphoi Apollon Mâbedi'nden getirilen Burmalı Sütun gibi ünlü anıtlar dikilen bu meydanın, "Bizans'ta Tanrı Ayasofya'ya, imparator saraya, halk da Hipodrom'a sahiptir" sözüyle vurgulanan siyasî önemi Osmanlılar zamanında da kısmen devam etmiş, özellikle XVII-XIX. yüzyıllar arasında sipahi ve yeniçeri ayaklanmalarına sahne olan meydanda ünlü Atmeydanı Vak'ası da cereyan etmiştir.

İstanbul'un fethinden sonra, ortasında Hipodrom'un bulunduğu bu alan, Atmeydanı adı ile at yarışlarının ve cirit oyunlarının yapıldığı bir yer olarak varlığını sürdürmüştür. Ayrıca saraya yakın oluşundan dolayı değeri artarak çevresine inşa edilen önemli yapılarla yeni bir görünüm kazanmış, bayram şenlikleri ve saray düğünleriyle şehir hayatının merkezi haline gelmiştir. Atmeydanı'nın Divanyolu girişine 1491 yılında Firuz Ağa Camii, batısına XVI. yüzyıl başında İbrâhim Paşa Sarayı, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Mimar Sinan'ın yaptığı su yoluna ait bir sıra çukur çeşme ile bunun üst tarafına Oğlan Şeyh olarak tanınan İsmâil Ma'şûkı'nin makamı ve Üçler Namazgâhı (sonra camii), doğusuna 1553'te Haseki Hamamı ile 1617 yılında tamamlanan Sultan Ahmed Camii, türbe, dârülkurrâ ve vakıf dükkânlar yapılmıştır. I. Ahmed'in inşa ettirdiği yapılar topluluğuna bağlı imaret ve dârüşşifa ile, alan güneyden sınırlanmıştır. Çeşitli kaynaklar, bu önemli inşaattan önce meydanı paşa saraylarının çevrelediğinden bahsetmektedirler. Geçen yüzyılda Üçler Camii tamamen ortadan kalkmış, sadece hazîresinden üç mezar kalmıştır.

İstanbul'un fethinden önce yapılan gravürler Hipodrom'u, güney ucu ile

ortada sıralanan anıtlar dışında, yıkıntı halinde gösterirler. Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn'de 1537 yılına tarihlenen İstanbul manzarası, Atmeydanı'nı çevresindeki yapılar, ortasındaki anıtlar ve güney ucunda yer alan sütunlarla gösterir. Ayrıca bu minyatürde, o sırada henüz cami haline getirilmemiş Üçler Namazgâhı gayet ayrıntılı olarak gösterilmiştir. Cornelius van Loos'un 1710 yılına ait olan gravürü ise bugüne ulaşmayan imaret ve dârüşşifayı da göstermektedir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamı ve damadı Makbûl (Maktûl) İbrâhim Paşa'nın 1524 yılında yapılan düğünü sırasında at koşuları, atlıların direkler üzerine geçirilen çömleklere mızrak atmaları, güreşler, ip üzerinde yürüme, yağlı direğe tırmanma, çeşitli vücut gösterileri, soytarı oyunları, verilen armağanların ve gelin çeyizinin taşındığı alaylarla gerçek bir şenlik olarak bu meydanda yapılmış, on beş gün on beş gece süren düğünde geceleri de donanma fişekleri atılmıştır. İbrâhim Paşa Budin'in fethinden (1526) sonra İstanbul'a getirdiği Herakles, Diana ve Apollon'dan oluşan üçlü bir tunç heykel grubunu Atmeydanı'nda kendi sarayının önüne diktirmiş, fakat halkın tepki göstermesi üzerine bunlar kaldırılmıştır. Hünernâme'nin II. cildindeki bir minyatürde (TSMK, Hazine, nr. 1524) bu heykeller açıkça görülebilmektedir.

Kanûnî'nin şehzadeleri Mustafa, Mehmed ve Selim'in 1530 yılında yapılan sünnet düğünü sırasındaki şölenler, kâsebaz-hokkabaz oyunları, at yarışları ve gece yapılan ateş oyunları ile geçmiş, padişah, İbrâhim Paşa Sarayı divanhanesi şahnişininden halka altın ve gümüş paralar atmıştır. Fransa ile ilk kapitülasyon anlaşması da 1536 yılında, İbrâhim Paşa'nın idam edilmesinden kısa bir süre önce, Fransız elçisi La Forêt ile İbrâhim Paşa tarafından bu sarayda imzalanmıştır. İbrâhim Paşa'nın idamından sonra bir bölümü XVII. yüzyıl ortalarına kadar İç Oğlanları Ocağı olarak kullanılan ve Atmeydanı Sarayı diye de anılan İbrâhim Paşa Sarayı, II. Selim döneminde Zal Mahmud Paşa'ya, III. Murad döneminde Bosnalı İbrâhim Paşa'ya, daha sonra da Yemişçi Hasan Paşa'ya verilmiş, bugün ise restore edilerek Türk ve İslâm Eserleri Müzesi haline getirilmiştir.

Kanûnî'nin diğer şehzadesi Bayezid'in sünnet düğünü (1539) ile Osmanlı sarayının en muhteşem düğünü olduğu bilinen III. Murad'ın şehzadesi Mehmed'in sünnet düğünü (1582) yine Atmeydanı'nda yapılmıştır. Şehzade

Mehmed’in sünnet düğünü elli iki gün elli iki gece sürmüş, eğlenceler bilhassa esnaf alayları ile dikkat çekici hale getirilmiştir. İbrâhim Paşa Sarayı’nın mimari özelliklerini de gösteren müellifi ve musavviri bilinmeyen ve daha çok III. Murad Surnâmesi adıyla meşhur Surnâme’de (TSMK, Hazine, nr. 1344) minyatürlerinin canlı biçimde tasvir ettiği, küçük tekerlekli dükkânlarda işlerini yapan esnaf ve yürüyen bir hamamda müşterilerini yıkayan tellâklar gibi günlük hayattan alınmış sahneler, bu düğün münasebetiyle o devrin esnafı hakkında değerli bilgiler vermektedir.

XVII. yüzyılda Marquis de Nointel, IV. Mehmed’in Atmeydanı’nda kurulan bir buçuk yılda hazırlanmış otağını gördüğünü; Silâhtar Mehmed Ağa, 1660 yılında çıkan yangında halkın civar mahallelerden gelerek Atmeydanı’na yığıldığını, sıkışıklıktan “boyun döndürmeye, nefes almaya” imkân olmadığını, alanı dolduran kalabalığın “mahşer günü”ne örnek teşkil ettiğini; XVIII. yüzyılda Poujoulat Atmeydanı’nda cirit oynandığını; 1782 yılında İstanbul’a gelen Comte de Ferrierès-Sauveboeuf, İbrâhim Paşa Sarayı’nı oldukça kötü bir durumda gördüğünü, alanın çevresinin yangınlarla genişlemiş olduğunu, burada bazı günler cirit yarışlarının yapıldığını, bazı günler de bir at pazarının kurulduğunu; Cevdet Paşa ise 1777 yılında Hindistan’dan gelen bir filin Atmeydanı’nda halka gösterildiğini yazmaktadırlar.

1863 yılında ilk genel sergi, XIX. yüzyılda Sultanahmet Meydanı adıyla anılan Atmeydanı’nda açılmış, Abdülaziz döneminde Zaptiye Nâzırı Hüsnü Paşa alanı bir park olarak düzenlemiştir. 1919 yılında, İzmir’in işgali üzerine yapılan açık hava toplantısı ise burayı millî mukavemetin hareket noktalarından biri olarak tarihe geçirmiştir.

XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarında inşa edilen yapılar, bu tarihî meydana bugünkü görünümünü vermişlerdir. İbrâhim Paşa Sarayı’nın yanına inşa edilen Defteri Hâkanî Nezâreti, güney uçta yer alan imaret ve dârüşşifanın yerine yapılan Mektebi Sanâyi, 1901 yılında yapılan Alman Çeşmesi eski Atmeydanı’na yeni katılan yapılardır. Mektebi Sanâyi’nin bir bölümüne yerleşen ticaret mektebi, halen Marmara Üniversitesi rektörlük binası olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Matrakçı Nasuh, Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn (nşr. Hüseyin G. Yurdaydın), Ankara 1976, vr. 8b; Konyalı, İstanbul Sarayları, s. 127; Nurhan Atasoy, İbrahim Paşa Sarayı, İstanbul 1972, s. 12-14; Metin And, Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları, Ankara 1982, s. 35-36.

Tanju Cantay

ATOM

(bk. CEVHER).

ATPAZARÎ OSMAN FAZLI

(ö. 1102/1691)

Âlim, mutasavvıf; İsmâil Hakkı Bursevî'nin şeyhi.

1041'de (1632) Şumnu'da doğdu. İlk bilgilerini babası Fethullah Efendi'den aldı. Ailesi ve hayatının ilk on yedi yılı hakkında yeterli bilgi yoktur. Daha sonraki yıllarını müridi ve halifesi İsmâil Hakkı Bursevî'nin eserlerinden tesbit etmek mümkündür. İlk tahsilini Şumnu'da tamamladıktan sonra Edirne'ye giderek Aziz Mahmud Hüdâyî'nin halifesi Saçlı İbrâhim Efendi'ye intisap etti. Burada sıkı bir riyazet hayatı yaşayan Osman Fazlı, şeyhinin kendisine kızını vermek istediğini anlayınca artık feyiz alamayacağını düşünerek Celvetiyye'nin Üsküdar'daki merkez tekkesine gitti. Yaşlı bir derviş ona, tekkenin şeyhi ve Hüdâyî'nin kızından torunu olan Şeyh Mesud'un meczup olduğunu, irşada yetkili olmadığını, bu konuda Zâkirzâde Şeyh Abdullah'ın kendisine daha faydalı olacağını söyledi. Osman Fazlı, Zeyrek Camii'nin yanında tekkesi olan bu Celvetî şeyhine intisap etti ve sekiz yıl kadar burada kaldı. Bu arada çeşitli hocaların derslerine devam ederek zâhirî ilimlerle ilgili bilgilerini geliştirdi. Şeyhinin her salı günü Fâtih Camii'nde icra ettiği Celvetî zikrine de devam etti. Bu yıllarda içine doğan duyguları kaleme almaya başladı. Bunları Zâkirzâde'ye gösterdiğinde şeyhi ona sözlerinde "Şeyh-i Ekber zevki" bulunduğunu söyledi.

Bir müddet sonra şeyhi Atpazarî'yi Edirne'ye bağlı Aydos kasabasına halife olarak gönderdi. Birkaç yıl burada vaaz ve irşadla meşgul olan Atpazarî, "vahdetin yüzünden kesret perdesinin açılması ve âfakta vahdet nurunun zuhuru" diye tarif ettiği bir tecelliye nâil oldu. Şeyhinin ölümünden sonra Filibe'ye gitti (1068/1657-58). Burada gördüğü büyük ilgiyi çekemeyenler onu devlet yetkililerine şikâyet ettiler ve Filibe'den göç etmeye zorladılar. Osman Fazlı İstanbul'a geldiğinde (1672), daha önce Filibe'de kadı iken tanıdığı Esîrî Mehmed Efendi'nin şeyhülislâm olduğunu öğrendi ve durumunu ona arzetti. Şeyhülislâm da Filibe kadısına hitaben bir mektup yazarak kendisine verdi. Filibe'ye dönen Osman Fazlı gördüğü bir rüya

üzerine tekrar İstanbul'a gitti. İsmâil Hakkı'nın Tamâmü'l-feyz adlı eserinde anlattığına göre bu yıllarda sıkıntılı bir hayat geçiren Atpazarî daha sonra Fatih Atpazarı'nda Manisalı Mehmed Paşa Camii'nin içinde kurduğu tekkeye yerleşti. Sohbetlerinde vahdeti vücûd* çizgisini takip ettiğinden ulemânın tepkisini çekti. Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa ile görüşmesi durumu biraz yatıştırdı. Tekkedeki irşad faaliyetlerinin yanı sıra cuma günleri Vefa Camii'nde, çarşamba günleri de Süleymaniye Camii'nde vaaz vermeye devam etti.

1683 Avusturya seferi sebebiyle devlet ricâliyle arası açıldı. Ona göre bu sefer Osmanlılar'ın hayrına değildi, barış yapılmalıydı. Ayrıca Kara Mustafa Paşa bu işleri becerebilecek bir kabiliyete de sahip değildi. Bozgundan sonra IV. Mehmed kendisini sohbet için Edirne'ye davet ettiğinde konu ile ilgili düşüncelerini padişaha açık bir şekilde arzetti. Sultan memnuniyetini bildirdiyse de Sadrazam Kara Kethüdâ İbrâhim Paşa'nın faaliyetleri neticesinde Şumnu'ya sürgün edildi. Üç ay sonra yeni sadrazam Bosnevî Süleyman'ın daveti üzerine Osman Fazlı Edirne'ye döndü ve IV. Mehmed ile birlikte İstanbul'a geldi. Daha sonra 1689 Belgrad Seferi'ne davet edildi. Sadrazam Tekirdağlı Bekrî Mustafa Sofya'ya vardıklarında geri dönmesini istedi. Osman Fazlı da ordu bozguna uğrayıp geri dönünceye kadar Sofya'da kaldı, daha sonra İstanbul'a döndü. Bursevî'nin ifadesine göre bu olaydan sonra devlet yetkilileriyle ilişkisini kesti. Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın sadrazamlığı sırasında Magosa'ya sürülen Atpazarî Konya, Lârende, Silifke, Lefkoşe yoluyla Magosa'ya gitti. İsmâil Hakkı Bursevî, Atpazarî'nin oğlu Mustafa, Osman Dede, Yâkut Dede ve Yahyâ Dede ile birlikte 1690 yılında Magosa'ya giderek şeyhini ziyaret etmiştir. Atpazarî 17 Zilhicce 1102'de (11 Eylül 1691) vefat etti ve Magosa'da defnedildi. Daha sonraki yıllarda türbesinin yanına Kutub Osman Tekkesi inşa edildi.

Kutub Osman, Fazlı-i İlâhî, Emîr Efendi diye de anılan Atpazarî, XVII. yüzyıl Anadolu ve Rumeli topraklarında gelişip yayılan tasavvufî düşüncenin önemli simalarından biridir. Kadızâde Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1045/1635-36) ile Abdülmecid Sivâsî'nin vahdeti vücûd üzerine tartışmalarının olduğu bir dönemde sürekli olarak Fusûsü'l-hikem'i okuyan, okutan ve açıklayan Atpazarî'nin hayatındaki sürgün ve sıkıntıların temelinde bu vahdeti vücûdcu meşrebini aramak gerekir. İsmâil Hakkı

Bursevî Kitâbü'l-Hitâb'da Atpazarî'nin bu durumu kısmen örtmek için etrafındakilere zâhirî ilimleri de okutmaya başladığını kaydeder. Onun iki önemli eserinin Sadreddin Konevî tarafından kaleme alınan eserlerin şerh ve hâşiyesi olması da vahdeti vücûd görüşüne bağlılığını gösterir. Eserleri vahdeti vücûd düşüncesi açısından bir orijinallik taşımamakla birlikte müellifin kendi ilham ve vâridatının (bk. VÂRİD) mahsulü olmaları sebebiyle önemlidir.

Kaynaklara göre Atpazarî Rumeli, Anadolu ve Hicaz bölgelerine 150'ye yakın halife göndermiştir. Celvetiyye'nin Hakkıyye kolunun pîri olan İsmâil Hakkı Bursevî'yi bunların başında saymak gerekir. Kendisinden sonra İstanbul'daki dergâha şeyh olan oğlu Mehmed Cûdî Efendi'den başka meşhur halifelerinden bazıları şunlardır: Seyyid Abdülbâki Efendi (Edirne), Ahmed Efendi (Aydos), Ali ed-Debrevî (Eşteb), Mehmed Efendi (Mısır), Mehmed el-Karinâbâdî (Siroz).

Eserleri. 1. el-Lâ᾿ihâtü'l-berkıyyât fî keşfi'l-hucüb ve'l-estâr ʿan vücûhi esrârı baʿzi'l-ehâdîs ve'l-âyât. Bazı âyetlerin tasavvufî yorumunu yaptığı bu eserinde gönlüne doğan bilgileri vahdeti vücûd çizgisindeki bir tasavvuf anlayışıyla kaleme almıştır. Çeşitli sûrelerden altmış altı âyetin tefsirini ve birkaç hadisi ihtiva eden eser müridi İsmâil Hakkı Bursevî'nin meşhur tefsiri Rûhu'l-beyân'ın temel kaynaklarından biridir. Müellif nüshasından (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 511/1) başka nüshası bilinmemektedir. 2. Misbâhu'l-kalb. Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-gayb adlı eserinin şerhidir. Müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Reîsülküttâb, nr. 511/ 2). 3. Mir᾿âtü esrâri'l-ʿirfân. Sadreddin Konevî'nin Fâtiha tefsirinin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 120). 4. Tecelliyât-ı Berkıyye. İbnü'l-Arabî'nin bir kasidesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 511/3). 5. Fethu'l-bâb. Münazara ilmine dair Risâletü'l-ʿAdudiyye'nin şerhidir (Îzâhu'l-meknûn, I, 565). 6. Hediyyetü'l-mütehayyirîn. Hikmet ve kimyadan bahseder (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3491). 7. Gāyetü'l-münteḫab. İksir ilmi ile ilgilidir (Keşfü'z-zunûn, II, 1811). 8. Hâşiye ʿalâ Muḫtasari'l-Meʿânî. Muḫtasarü'l-Meʿânî'nin diğer bir hâşiyesi olan Hâşiye-i Magribiyye ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1276).

Diğer eserleri de şunlardır: Hâşiye-i Mutavvel (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2821); Tulûʿu'ş-şems ve'l-işrâk (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 321); Mektûbât (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 608); Risâle-i Rahmâniyye fî beyâni kelimeti'l-insâniyye; Şerh-i Telvîh, ve Şerh-i Tenkīh.

BİBLİYOGRAFYA

Atpazarî, el-Lâʾihâtü'l-berkıyyât (haz. Bedreddin Çetiner), DİA Ktp., nr. 10.674, Giriş, s. 22-65; Keşfü'z-zunûn, II, 1181; İsmâil Hakkı Bursevî, Tamâmü'l-feyz, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 244, vr. 89ª-167ª; a.mlf., Silsilenâme-i Celvetî, Süleymaniye Ktp., Şazelî Tekkesi, nr. 63, vr. 46ª-47b; a.mlf., Mecmûatü'l-esrâr, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1500, vr. 73b-101b; a.mlf., Kitâbü'l-Hitâb, İstanbul 1292, s. 295; Uşşâkīzâde İbrâhim Efendi, Zeyl-i Şakāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 686; Râşid, Târih, III, 123-124; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 22-26; Osmanlı Müellifleri, I, 15; Îzâhu'l-meknûn, I, 565; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 657-658; Mehmet Ali Ayni, Türk Azizleri I: İsmâil Hakkı Bursalı, İstanbul 1944, s. 23-49; Oktay Aslanapa, Kıbrısta Türk Eserleri, İstanbul 1975, s. 25; Sâkıb Yıldız, L'Exégète Turc Ismâʿil Hakkī Burûsawī, Sa Vie, Ses Oeuvres et La Méthode dans son Tafsır Rûh al-Bayan (doktora tezi, 1972), L'Université de Sorbonne (yayımlanmamış müellif özel nüshası), s. 23-40; Bursalı Mehmed Tahir, "Atpazarî Osman Fazlı-i İlâhî", SR, sy. 28/210 (1330), s. 29-30.

Sâkıb Yıldız

ATPAZARÎ TEKKESİ

XVII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul, Fatih Atpazarı'nda kurulan günümüze ulaşmamış bir tekke.

Fâtih devri ulemâsı ve devlet ricâlinden Manisalı Mehmed Paşa (ö. 1495) tarafından yaptırılan ve kendi adıyla anılan caminin içinde yer alır. İnşa tarihi kesin olarak bilinmeyen bu caminin Fâtih devrinde (1451-1481) yaptırıldığı tahmin edilmektedir. Ancak vakfiyesi 909 Rebîülevvel (Eylül 1503) tarihlidir. Geceleri şehrin çeşitli yerlerinde nöbet tutan on iki yeniçeri çorbacısı görevlerine dağılmadan önce akşam namazlarını topluca burada kıldıkları için cami Kul Camii adıyla da anılagelmiştir. Atpazarî Tekkesi ise Fazlı-i İlâhî, Atpazarî ve Kutub lakapları ile tanınan Şeyh Osman Efendi'nin (ö. 1691) XVII. yüzyılın ikinci yarısı içinde bu camiye "vaz'-ı meşîhat" etmesinden sonra kurulmuştur. Başlangıçta Atpazarî Osman Efendi'nin mensup olduğu Celvetiyye tarikatına bağlı iken onun Magosa'ya sürülmesinden sonra Şâbâniyye'ye, 1865'ten itibaren Sünbüliyye'ye, 1885'ten sonra da tekrar Celvetiyye'ye intikal etmiştir. Tekkenin Fatih ve çevresini etkilemiş olan yangınlarda zarar gördüğü ve birtakım tamirler geçirdiği, hatta yeniden inşa edildiği tahmin edilebilir. Her şeye rağmen Manisalı Mehmed Paşa Camii'nin XX. yüzyılın başlarında ayakta olduğu ve Atpazarî Tekkesi'nin de faaliyetini kesintisiz sürdürdüğü anlaşılmaktadır. 1901'de çıkan bir yangında ve 1918 Cibâli-Fatih yangınında büyük ölçüde tahribe uğrayan cami uzun süre dört duvardan ibaret bir harabe halinde kalmış, 1964'te bu duvar bakiyeleri yıktırılarak yalnızca dış ebadı korunmak suretiyle yeniden inşa edilmiştir.

İlk yapısından günümüze hiçbir şey ulaşmadığı için Atpazarî Tekkesi'nin mimari özellikleri bilinmemektedir. Ancak tekkenin, tevhidhane olarak kullanılan cami ile bunun avlusu etrafında yer alan bir harem dairesi ve derviş hücrelerinden ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Zaman içinde çeşitli onarımlar geçirdiği muhakkak olan bu yapıların ilk konumları pek fazla değişmemiş olsa gerektir. Günümüzde tekkeden artakalan yegâne unsurlar cami-tevhidhane ile güneyinde yer alan küçük hazîredir. Kareye yakın dikdörtgen planlı kâgir duvarlı ve ahşap çatılı olan bu yapı mütevazi

bir mescid niteliğindedir. Aslında duvarları moloz taşlar ve tuğlalarla özensiz bir biçimde örülü iken son ihyasında almaşık olarak bir sıra kesme köfeki taş ve iki sıra tuğla ile itinalı şekilde örülmüştür. Her cephesinde ikisi altta, ikisi de üstte olmak üzere dörder pencere vardır. Alttakiler mermerden söveler, demir parmaklıklar ve aynaları köfekiden mâmul tuğladan örülü sivri tahfif kemerleriyle üsttekiler ise çift kat alçı pencerelerle donatılmıştır. Hazîrede Manisalı Mehmed Paşa başta olmak üzere bazı devlet ricâli, ulemâ ve tekke mensuplarının kabirleri bulunmaktadır. Bunlar arasında caminin bânisine ait olanı XV. yüzyıl Osmanlı mezar taşlarının güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Hazîrede bulunan Anadolu Kazaskeri Mollacıkzâde İshak Efendi'nin dayısı Ahmed Efendi'ye (ö. 1113/1701-1702), kızkardeşi Hatice Hatun'a (ö. 1144/1731-32) ve kayınvalidesi Rukiyye Hatun'a (ö. 1166/ 1753) ait müşterek bir mezar taşı çok değişik tasarımı ile dikkati çekmektedir. Yekpâre bir mermer kitlesi yan yana bitişik duran üç müstakil mezar taşı görünümü verecek şekilde işlenmiş, ön yüzüne farklı tarihlerde vefat etmiş olan bu üç kişinin kimliklerini belirten kitâbeler, tepelerine de değişik cinste ve yükseklikte serpuşlar yerleştirilmiştir.

Magosa'da sürgünde iken vefat eden ve oraya defnedilen Atpazarî Osman Efendi'nin kabrinin üzerine bir türbe ile yanına Kutub Osman Tekkesi olarak anılan ve günümüzde ayakta olan bir tekke inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 212; İsmâil Hakkı Bursevî, Silsile-i Celvetiyye, İstanbul 1291, s. 94; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 160-161; Âsitâne Tekkeleri, s. 10; Sicilli Osmânî, III, 431; Mecmûa-i Cevâmi', I, 76-77; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 7; Osmanlı Müellifleri, I, 16; Mehmet Ali Ayni, Türk Azizleri I: İsmâil Hakkı Bursalı, İstanbul 1944, s. 35 vd.; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1962, I, 94; Uşşâkızâde İbrâhim Efendi, Zeyl-i Şakaik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 686 vd.; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 240-242; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi, III, 452-453; Oktay Aslanapa, Kıbrıs'ta Türk

Eserleri, İstanbul 1975, s. 25-27; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 59-60; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1982, s. 239-240, 288; "Atpazarı Yangını", İst.A, III, 1324.

M. Baha Tanman

ATRABÜ’l-ÂSÂR

أطرب الآثار

Şeyhülislâm ve bestekâr Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi (ö. 1753) tarafından kaleme alınan mûsikişinaslar tezkiresi.

Tam adı Atrabü’l-âsâr fî tezkireti urefâi’l-edvâr olup Tezkire-i Hânendegân ve Tezkire-i Mûsikîşinâsân adlarıyla da tanınmaktadır. Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa’ya ithaf edilen eserde Sultan I. Ahmed (1603-1617) ile III. Ahmed (1703-1730) devirleri arasında yetişen bestekârlardan büyük bir kısmının biyografileri yer almaktadır.

Eserde bestekârlar alfabe sırasına göre ve her biri ayrı bir konu halinde ele alınmış, önce şahısların doğdukları ve yaşadıkları yerler zikredilerek hayatlarından kısaca bahsedilmiş, ardından sanat değerleri üzerinde durularak besteledikleri güftelerden bir veya iki örnek verilmiştir. Konunun sonunda bestekârın mevcut eserlerinin sayısı bildirilirken bazı bestekârların vefat tarihleriyle bunları belirten tarih mısraları da kaydedilmiştir. Ağdalı ve sanatkârane bir üslupla kaleme alınan eserin “hâtime”sinde, Sultan I. Ahmed ile III. Ahmed devirleri arasında burada zikredilenlerin dışında otuz kadar daha bestekârın yaşadığı belirtilmiş, ancak bunların hayatlarıyla ilgili bilgi bulunamadığı için veya ilmî değer itibariyle diğerleri seviyesine ulaşamadıklarından dolayı esere alınmayıp sadece sayılarının bildirilmesiyle yetinildiği kaydedilmiştir. Bu açıklamalardan, müellifin eserini yazarken şahısları ilmî mevkii ve bestekârlıktaki başarıları yönünden objektif bir tasnife tâbi tuttuğu anlaşılmaktadır.

Atrabü’l-âsâr’ın İstanbul kütüphanelerinde dokuz nüshası vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 1739, 2529, 6193, 6204, 6205; TSMK, Hazine, nr. 1297, 1298, 1301; Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 706). Bunlardan 6205 numaralı nüsha 1247’de (1831-32) Seyyid Abdî tarafından, 1298 numaralı nüsha ise 1170’te (1756-57) istinsah edilmiştir. 706 numaralı nüshada herhangi bir kayıt yoksa da eserin kütüphanenin kurucusu Ali Emîrî tarafından istinsah edildiği söylenmektedir (bk. Ergun, Antoloji, II, 788). Bu nüshada

müstensih tarafından baş tarafa bir fihrist konulmuş, sonunda da müellif hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Diğer nüshalarda ise istinsahla ilgili hiçbir kayıt bulunmamaktadır.

Eserin nüshaları metin farklılıkları bakımından iki ana grupta toplanabilir. Birinci grubu oluşturan 1298, 1301, 2529, 6204, 6205 numaralı nüshalarda doksan yedi mûsikişinasın biyografisi vardır. Bunlardan 2529 numaralı nüshanın hâşiyesinde bulunan Cûdî Ahmed Efendi, Fethullah Çelebi ve Nâbi Efendi sonradan bir başkası tarafından ilâve edilmiştir. Ayrıca 1298 numaralı nüshada diğerlerinde görülen Hazinedar Ahmed Ağa ve Üsküdarlı Mahmud Ağa bulunmayıp bunların yerine öteki hiçbir nüshada yer almayan Çorbacızâde Mustafa ile Diyarbekirli Mehmed Ağa ilâve edilmiştir. 706, 1739, 6193 numaralı nüshalardan meydana gelen ikinci grupta ise doksan sekiz şahsın hal tercümesi bulunmaktadır. Birinci grupta bulunan nüshalardan farklı olarak bunlara Reşid Çelebi ilâve edilmiştir. 1297 numaralı nüshada da Pîrî Çelebi eksiği ile doksan altı kişinin hal tercümesi mevcuttur. Bunlardan başka bu gruplar arasında esaslı bir metin farkı bulunmamaktadır.

Atrabü'l-âsâr ilk defa 1894 yılında Veled Çelebi tarafından, bir yazma nüshası özetlenerek ve kısmen o günün diline çevrilerek Mekteb Mecmuası'nda tefrika edilmiştir (sene III, sy. 1-7, 10). Bu neşirde Veled Çelebi eserin mukaddimesini kaldırarak kendisi bir mukaddime koymuş, ayrıca müellifin hayatından da kısaca bahsetmiştir. Bu yeni mukaddimede eserin değeri üzerinde durularak dil ve üslûbunun ağırlığından dolayı sadeleştirilme yoluna gidildiği ifade edilmiştir. Ayrıca tefrikanın "hâtime" kısmında belirtildiği gibi, bestekârlardan bazılarının metindeki güfteleri "mehcûr" oldukları için değiştirilmiş ve aynı şahısların başka makamdan birer güftesi konulmuştur. Eser ikinci olarak H. Sadeddin Arel tarafından muhtemelen 1739 veya 6193 numaralı nüshalardan biri esas alınmak suretiyle aylık Musiki Mecmuası'nda tefrika edilmiştir (Kasım 1948-Şubat 1950, sy. 9-24). "Türk Bestekârlarının Tercemeihalleri" başlığı altında yapılan bu tefrikada Arel eserin mukaddime ve hâtime bölümlerinden hiç bahsetmeyerek kısa bir takdimden sonra doğrudan hal tercümelerine geçmiştir. Bu takdimde, elifbâ sırasıyla tertip edilmiş olan bestekâr isimlerinin Latin alfabesi sistemine göre sıraya konulduğundan ve ifadelerin sadeleştirildiğinden söz edilmektedir. Bu neşirde şahısların isimleri esas

alınmış, lakap ve nisbeler bunlardan sonra zikredilmiştir. Ancak her iki yayımın, eseri neşre hazırlayanların çeşitli müdahaleleri ve bir tek nüshayı esas almaları sebebiyle yetersiz olduğunu belirtmek gerekir. Eser üzerinde ayrıca Suat Ulusoy da bir lisans çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

İbnülemin Mahmud Kemal, II. Abdülhamid'in "hâfız-ı kütüb"ü Fındıklılı İsmet Efendi'nin bu esere 1896'ya kadar bir zeyil yazdığından, ancak bir yangın sonucu müellifin eviyle beraber zeylin de yok olduğundan bahsetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 146b; Sicilli Osmânî, I, 333; Osmanlı Müellifleri, I, 238-239; Ergun, Türk Şairleri, III, 1330; a.mlf., Antoloji, II, 788-789, 795-796; Suat Ulusoy, Atrabü'l-âsâr fî tezkireti'l-'urefâi'l-edvâr'ın Metin ve Tahlîli (lisans tezi, 1949), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 449, Önsöz, s. I-IV; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, Mukaddime, s. II; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 401; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 478; R. Ferid Kam, "Şeyhülislâm Esat Efendi", Radyo Mecmuası, VII/73, Ankara 1948, s. 3; Gerigören [H. Sadettin Arel], "Tarihten Birkaç Satır: Şeyh[ül]islâm Esad Efendi", MM, sy. 8 (1948), s. 22; TA, XV, 389; M. Cavid Baysun, "Es'ad Efendi", İA, IV, 361-362; a.mlf., "Esʿad Efendi, Mehmed", EI² (İng.), II, 713; R. Ekrem Koçu, "Esad Efendi (Ebû İshakzâde Mehmed)", İst.A, X, 5246; Öztuna, TMA, I, 199; Hasan Aksoy, "Esad Mehmed Efendi (Ebû İshakzâde)", TDEA, III, 87.

Nuri Özcan

ATSIZ, Hüseyin Nihal

(1905-1975)

Türkçü fikir adamı, tarihçi, Türkolog, şair ve roman yazarı.

12 Ocak 1905'te İstanbul'da doğdu. Ailece, babası deniz binbaşısı Nâil Bey tarafından Gümüşhaneli Çiftçioğulları'na, annesi Fatma Zehra Hanım ile de Trabzonlu Kadıoğulları'na çıkmaktadır.

İlk öğrenimini Kadıköy'deki Fransız ve Alman okulları (1911) ile Kasımpaşa'daki Cezayirli Gazi Hasan Paşa ilk mektebi ve Haydarpaşa'daki hususi Osmanlı İttihad Mektebi'nde, orta öğrenimini ise Kadıköy ve İstanbul Sultânîsi'nde tamamladı. 1922'de imtihanla Askerî Tıbbiye'ye girdi, burada milliyetçi duygularının tepkisi yüzünden aldığı bir disiplin cezası dolayısıyla üçüncü sınıfta iken mektepten çıkarıldı (4 Mart 1925).

Arada yardımcı öğretmenlik, gemi kâtip muavinliği gibi geçici bazı işlerde çalıştıysa da asıl Türk tarihi ve edebiyatı ile ilgili araştırmalara merak sarıp yolunu seçmiş bulunduğundan 1926'da Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. Buraya girişinden bir hafta sonra askere alındı. Taşkışla'da vatanî hizmetini tamamladıktan sonra 1927'de döndüğü fakülte ve onunla birlikte devam ettiği Yüksek Muallim Mektebi'nden 1930'da mezun oldu. Çalışmaları ile takdirini kazandığı hocası Fuad Köprülü tarafından Türkiyat Enstitüsü'ne asistan olarak alındı (25 Ocak 1931). Daha fakültede talebe iken arkadaşı Nâci [Kum] ile birlikte hazırladığı "Anadolu'da Türkler'e Ait Yer İsimleri" adlı ilk ilmî araştırması Türkiyat Mecmuası'nda (II, 1928, s. 243-259) yayımlanmıştı. Asistanlığa girişinden kısa bir süre sonra çıkarmaya başladığı (15 Mayıs 1931) Atsız Mecmua'daki milliyetçi mücadele yazıları ile kısa zamanda kendisini tanıtan Atsız'ın bu devreden itibaren Türklük ve milliyetçilik davası uğrunda çilelerle geçen mücadele hayatı başlar.

1932'de Ankara'da Birinci Tarih Kongresi'nde hocası Zeki Velidi Togan'ı, kabulü istenen tarih tezine aykırı konuştuğu için, ilmini ve hocalığını küçümseyip aşağılamaya kalkışmasından dolayı (bk. Birinci Türk Tarih

Kongresi. Konferanslar Müzâkere Zabıtları, İstanbul 1932, s. 388-389) kendisine bir protesto telgrafı çektiği Türk Tarih Cemiyeti genel sekreteri Reşid Galib maarif vekili olunca, Atsız Mecmua'da Dârülfünun'daki liyakatsiz hocalar hakkında yazdığı yazı ("Dârülfününun Kara, Daha Doğru Bir Tabirle Yüz Kızartacak Listesi", nr. 17, 25 Eylül 1932, s. 166-170) vesile edilerek görevine son verildi (13 Mart 1933). Atsız Mecmua da, daha o nüshada asistanlıktan alınacağını haber veren Atsız'ın "Yolların Sonu" adlı veda şiiriyle bir daha çıkmamak üzere kapandı. Az sonra Malatya Ortaokulu Türkçe öğretmenliğine gönderildi (8 Nisan 1933). Yeni ders yılı başında görevi Edirne Lisesi edebiyat öğretmenliğine çevrildi (11 Eylül 1933). Buraya gelişinden hemen sonra Atsız Mecmua'nın yerini tutmak üzere çıkarmaya başladığı (5 Kasım 1933) Orhun mecmuasında Türk Tarih Kurumu'nun liseler için hazırlattığı dört ciltlik tarih kitabındaki yanlışları tenkit ve teşhir ettiği için vekâlet emrine alındı (28 Aralık 1933); Orhun mecmuasının yayımı da bakanlar kurulu kararı ile durduruldu.

Bir süre boşta kaldıktan sonra 9 Eylül 1934'te Kasımpaşa'da Deniz Gedikli Hazırlama Okulu Türkçe öğretmenliğine tayin edildi. Dört yıl kadar sonra bu okuldaki işinden de uzaklaştırıldı (1 Temmuz 1938). Kendisine resmî hizmet kapısı kapanan Atsız öğretmenliğini özel Yüce Ülkü Lisesi'nde (Ağustos 1938-Mayıs 1939), onun kapanışı ile de Boğaziçi Lisesi'nde (Mayıs 1939-Nisan 1944) sürdürdü. 1 Ekim 1943'ten sonra Orhun mecmuasını tenkit dozu daha da artmış yazılarla yeniden çıkarmaya başladı.

Burada devrin başbakanı Şükrü Saraçoğlu'na hitaben Türkiye'de gittikçe artan komünist faaliyetleri ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesindeki himaye gören komünistler hakkında yayımladığı iki açık mektubu (nr. 15, Mart 1944; nr. 16, Nisan 1944) yurt çapında akisler uyandırdı. Orhun bakanlar kurulu kararı ile kapatıldıktan başka ikinci mektubunda istifaya çağırdığı Milli Eğitim Bakanı Hasan Âlî Yücel tarafından da Atsız'ın hocalığına son verildi (7 Nisan 1944).

Atsız'ın, bu mektubunda kendisinden "vatan hâini" diye bahsettiği Sabahattin Ali'nin aleyhinde açtığı dava dolayısıyla Ankara'ya gelişi gençlik arasında büyük bir heyecan dalgalanışına sebep oldu. İkinci duruşmanın yapıldığı 3 Mayıs 1944 günü Atsız ve milliyetçilik lehine gösterilerin daha da büyümesi üzerine gençlik kesiminde geniş

tutuklamalara girişildi. Atsız, hakaret suçundan hakkında verilen ceza ortada millî tahrik bulunduğu gerekçesiyle altı ay dan dört aya indirilip tecil de edilmesine rağmen, kendisi ve bazı milliyetçi şahıslara karşı başlatılan takibat dolayısıyla, kararın bildirildiği 9 Mayıs 1944 günü duruşmadan çıktığında tevkif edildi.

Devrin cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün 19 Mayıs 1944 gençlik bayramı nutkunda şiddetle suçladığı Atsız ve diğer tutuklular, uzun ve çeşitli baskılarla geçen bir sorgulama safhasından sonra, hükümete karşı darbe hazırlamak iddiasıyla İstanbul'da Birinci Sıkıyönetim Mahkemesi önüne çıkarıldılar. 7 Eylül 1944'ten 29 Mart 1945'e kadar altmış beş oturum devam eden yargılama sonunda Atsız altı buçuk yıl ağır hapse mahkûm edildi. Ancak Askerî Yargıtay'ın diğer tutuklularınki ile birlikte kararı baştan başa bozması üzerine 25 Ekim 1945'te tahliye edildi. İkinci Sıkıyönetim Mahkemesi'nde 5 Ağustos 1946'dan itibaren yeniden ve tutuksuz olarak görülmeye başlayan dava 31 Mart 1947'de Atsız ve öteki yirmi iki sanığın toptan beraatiyle sonuçlandı. Bu olay son devir adlî tarihine "Irkçılık-Turancılık Davası" adıyla geçti.

Uzun süre devlet hizmetinden uzak bırakıldıktan sonra, Edebiyat Fakültesi'nden arkadaşı Tahsin Banguoğlu, Milli Eğitim bakanı olunca, kendisine Süleymaniye Kütüphanesi'nde çalışan tasnif heyetinde uzmanlık görevi verildi (25 Temmuz 1949). Tek parti devrinin kapanması ile de Haydarpaşa Lisesi'nde tekrar öğretmenliğe dönme imkânını buldu (21 Eylül 1950). Ankara Atatürk Lisesi'nde 4 Mayıs 1952'de verdiği "Devletimizin Kuruluşu" adlı konferansı dolayısıyla öğretmenlikten alınarak Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki eski vazifesine iade edildi (13 Mayıs 1952). Burada on yedi yıl süren verimli bir çalışma devresinden sonra kendi isteğiyle emekliye ayrıldı (1 Nisan 1969). 1950-1952 ve 1962-1964 yıllarında devam ettirdiği Orkun'dan sonra 1 Ocak 1964'ten itibaren Ötüken adıyla çıkardığı dergide, memleketimizde gittikçe hız kazanan bölücülük hareket ve tertiplerini açıklayan bir seri yazı (nr. 40, 41, 43, 47, 48, Nisan-Aralık 1967) yüzünden, parmak bastığı suç kendisine isnat edilerek hakkında açılan dava sonunda (1973), Yargıtay'ın kararı bozmasına rağmen, kararında ısrar eden mahkemece oy çokluğu ile on beş ay hapse mahkûm edildi. Sağlık durumunun hapishane şartlarına elverişli olmadığı hakkındaki hastahane raporuna bakılmaksızın Toptaşı Cezaevi'ne konuldu

(15 Kasım 1973). Kendi bilgisi dışında milliyetçi aydın çevrelerin harekete geçmesi ve yağan protesto telgrafları üzerine Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk tarafından cezası affedilerek iki buçuk ay kadar hapis yattığı Bayrampaşa Cezaevi'nden tahliye edildi. 11 Aralık 1975'te bir kalp krizi sonucu öldü. Cenazesi büyük bir kalabalığın katıldığı törenle Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi. Yetmişinci yaşına girmesi vesilesiyle hayatta iken şerefine hazırlanan Atsız Armağanı ölümünden sonra çıktı (1976).

İnandığı dava yolundaki mücadeleleri, bu gaye peşinde kırk sekiz yıl boyunca çalışan yorulmaz kalemi, Atsız'ı Türkçü düşünüşün Cumhuriyet yıllarında en kuvvetli temsilcisi ve önderi yapmıştır. Yazdıkları ile Türkçü düşünceye açıklık getiren, belirli prensipler ve hedefler çizen Atsız, Türk seciyesini ve Türklüğü bozmaya yönelmiş, millî şuura gizliden veya açıktan cephe alan Türklük aleyhtarı düşünce ve tertiplere karşı aralıksız mücadele etmiş, Türklüğü kendisini bekleyen tehlikeler önünde daima uyanık tutmaya çalışmıştır.

Atsız'da bundan başka, Türkiye sınırları dışında Çin'e kadar yabancı devletlerin boyunduruğunda yaşayan Türkler'in kaderi ve Türk dünyasının birliği meselesi birinci planda yer tutar. Atsız Türklük dünyasını ayrı ayrı ülkelere ve parçalara göre düşünmek yerine ileride siyasî birliğini kurabilecek bir bütün olarak görür. Benimsediği bu Turan ülküsünün günümüzün şartları bakımından maceracı bir tutumdan uzak bulunduğunu da, "Biz boş hayaller ardında değiliz. Mâzide hakikat olan şeylerin yeniden hakikat olmasını özlüyoruz. Hastalıklardan korunmuş, nüfusu çoğalmış, ahlâkı yükselmiş, sanayii ilerlemiş bir Türkiye istiyoruz. Sınır dışındaki ırkdaşlarımızı kurtarmak yollarını arıyoruz. Onları kurtarırken Türkiye'yi batırmak gayretlisi değiliz" ("Unutmayacağız", Altın Işık, nr. 5, Mayıs 1947) diye çok açık bir şekilde belirtmiştir.

Atsız'ın milliyetçiliğinde yüksek ahlâk en başta gelen prensiplerden biridir. Milletin temelinin ahlâk olduğunu ısrarla söyleyen Atsız, Türklüğün etrafını sarmış düşman milletler ve kuvvetler karşısında ancak yüksek ahlâklı, disiplinli, uyanık bir tarih şuuruna sahip, askerî terbiyesi gevşememiş, kozmopolitlikten kendini uzak tutabilmiş bir millet olmakla ayakta kalabileceğimizi zihinlere sokmaya çalışır. Ahlâk bozukluğu nu ve bunu artıran kozmopolit tesirleri Türklüğün en büyük düşmanı olarak ilân eder.

Görüşlerinin büyük kısmı ile İslâmî ahlâk prensiplerine uygun düşmesine rağmen Atsız İslâmî duyarlığa uzak bir tutum içinde görünmüştür. Bunun sonucu olarak bilhassa hayatının son yıllarında İslâmî ve dinî meselelerde saygısızlığa gidecek derecede aşırı, hatta bazı konularda inkâra varan yazılar kaleme almıştır. İslâm'ın Türk tarih ve medeniyetindeki yüceltici rolünü tanımazlıktan gelen Atsız'ın, milletimizin mânevî hayatında büyük yeri olan Mevlânâ Celâleddin, Yunus Emre gibi şahsiyetler hakkında dahi aşağılayıcı ifadeler kullandığı görülür (meselâ bk. "Milletleri Ruhlandırmak", Ötüken, nr. 10 [Ekim 1971], s. 3-4). Onun dinî konulardaki aykırı düşünceleri bilhassa polemik yazılarında kendini göstermektedir. Meselâ Ziya Gökalp hakkında Oku dergisinde (nr. 93, Kasım 1969) yer alan bir paragraf dolayısıyla giriştiği polemikte göze çarpan görüşleri onun bu vâdideki düşüncelerinin en açık ve belirgin örneklerini verir (Ötüken, nr. 3, Mart 1970, s. 3-6; krş. Oku, nr. 99, Mayıs 1970, s. 19; nr. 100, Haziran 1970, s. 12; nr. 101, Ağustos 1970, s. 19). Hele bu polemik dizisindeki "Yobazlık Bir Fikir Müstehâsesidir" başlıklı makalesinde Atsız'ın çeşitli yazılarında akis bulan dinî konulardaki görüşleri hemen hemen bütünü ile özetlenmiş durumdadır (Ötüken, nr. 11, Kasım 1970, s. 3-7, 14). Atsız bu yazısında insanların Hz. Âdem ile Havvâ'dan türemediklerini, Kur'ân-ı Kerîm'de genişçe anlatılan Nuh tufanının (bk. Hud 11/37-48) bir Sumer masalından ibaret olduğunu alaylı ifadelerle ileri sürmektedir. Aynı yazıda vahyi hafife almakta, Hz. Peygamber'in eski Sumer ve Mısır'dan gelip Yahudiler aracılığı ile öteki milletlere geçen çeşitli inançları ilâhî hakikatler diye insanlara sunduğunu söylemekte ve böylelikle Hz. Muhammed'in vahyini inkâr etme noktasında müsteşriklerle aynı hizaya gelmektedir. Yine orada, bilgice hazırlıksız olduğu kader, yaratılışın gayesi, ilâhî adalet gibi kelâm meselelerinde âmiyâne muhakemeler yürüten, muazzam tefsir müessesesini geçersiz sayan Atsız, buna karşılık Şeyh Bedreddin'in Vâridat'ındaki bir kısım aykırı görüşleri bugünün ilmî kafasına uygun bulur. "İslâm Birliği Kuruntusu" adlı yazısında (Ötüken, nr. 7, Nisan 1964) Müslümanlığın ortaya çıkışını "sosyoloji bakımından Araplar'ın millet haline geçme savaşı" olarak yorumlamasının yanı sıra Mete, Attilâ, Cengiz ve Hülâgû gibi kumandanların yaptıklarının İran ve Mısır'da yaptığı tahribat yanında hiç kaldığından söz ettiği İslâm tarihinde adaletiyle meşhur Hz. Ömer hakkında, asılsızlığı sabit olduğu halde, İskenderiye Kütüphanesi'ni yaktırmış olduğu iftirasını benimser.

Atsız'ın İslâmî kanaat ve saygıya ters düşen düşüncelerinde, her şeyi mutlaka Türk asıllı olmak, dışarıdan gelmeyip doğrudan doğruya Türklüğün kendi bünyesi ve mâzisi içinden çıkmak ölçüsü ile değerlendirmek gibi bir zihniyetin rolü vardır. Onun din konusundaki ifadelerinde bir dengeden söz edilemez. Görüşlerinde zaman içinde birtakım inişler çıkışlar gösteren Atsız, bütün bunlara rağmen milleti yapan unsurlardan birinin din olduğunu söylemekten geri kalmamış ("Vedâ", Orkun, nr. 68, 18 Ocak 1952), Allah inancının ise Türk cemiyetinin temel direklerinden birini teşkil ettiğini önemle belirterek memleketimizde Allah fikrini yıkmak isteyen telkin ve tertiplere şiddetle karşı çıkmıştır ("Propaganda", Altın Işık, nr. 3, 15 Mart 1947, s. 3-4). Onun şiirlerine kadar yazı ve eserlerinde kendisini yaygın bir şekilde hissettiren Allah inancı ile karşılaşıldığı da görmezlikten gelinemeyecek bir gerçektir.

Milliyetçiliği kadar bir Türkolog olarak da ilgisi tarih sahasında ağır basmış, çalışmalarında esas merkez tarih olmuştur. Daha ilk yazılarından başlayarak Türk tarihine yönelen Atsız onun geniş çaplı meseleleri üzerinde durmuş, bu konuda farklı görüşler ileri sürmüştür. Mevcut tarih anlayışını çeşitli yönlerden yetersiz ve yanlış bularak Türk tarihinin kadrosu, çağlara ayrılması, hânedan iktidarları ile devlet kavramının birbiriyle karıştırılması, Türkiye tarihinin başlangıcının gerçek zaman ve yerinin ne olduğu gibi meseleler üzerinde dikkat ve münakaşaya değer sağlam görüşler getirmiştir.

Atsız'a göre Türk tarihinde biri Orta Asya'da, diğeri daha batıda olmak üzere iki anavatan ve bu iki sahada da hânedandan hânedana sadece iktidarın el değiştirdiği birer devlet vardır. Atsız, milâttan önce XII. asırdan başlayıp XI. asra kadar Mançurya'dan Kırım'a uzanan bir ilk anavatan mevcut iken XI. asırdan itibaren de batıda Horasan ve Azerbaycan, Anadolu, Irak ve Suriye'yi içine alan ikinci bir anavatanın meydana geldiğine işaretle bu iki sahanın her birinde değişik adlar altında birbirini takip etmiş iktidarların tek bir devletin devamından başka bir şey olmadığını kabul eder. Her iki anavatanda sanıldığı gibi birbiri ardınca yeni yeni devletler kurulmamış, devlet aynı kaldığı halde değişen sadece hânedanlar ve bunların iktidarları olmuştur.

Atsız'ın ısrarla izaha çalıştığı diğer bir tezi de Türkiye'nin kuruluş tarihinin, hep kabullenilegeldiği gibi 1071 Malazgirt Savaşı ile başlamayıp Gazne Devleti emrindeki Selçuk beylerinin Gazne sultanına baş kaldırarak 23 Mayıs 1040'ta kazandıkları Dandanakan Zaferi üzerine istiklâllerini ilân edişleri ve Tuğrul Bey'in tahta geçişiyle başladığıdır. Aynı teze göre Malazgirt Savaşı'ndan sonra Anadolu Selçukluları İlhanlı hâkimiyetine kadar ayrı ve kendi başına bir devlet teşkil etmek yerine merkezi Horasan'da olan Büyük Selçuklu Devleti'ne katılmış ve ona tâbi bir sultanlıktan başka bir şey değildir (bu tezi, 900'üncü Yıl Dönümü. 1040-1940, [İstanbul 1940]; Türkiye Tarihinin Meseleleri, Devletimizin Kuruluşu, Devletimizin Kuruluşunu Sağlayan Savaş, Çağrı Bey, Malazgird Savaşı adlı yazılarında başlıbaşına izahını bulmuştur).

Atsız'ın Türk tarihi konusunda getirdiği dikkatlerden biri de kendisinden önce varlığı farkedilmemiş Kürşad adlı büyük ve meçhul bir Türk kahramanını ortaya çıkarmasıdır. Doğu Göktürk Kağanlığı'nın Çin boyunduruğuna düştüğü ve kağan ailesinin Çin hükümdarının sarayında esir tutulduğu bir zamanda, yeğenini kurtararak kağan olarak oturtmak ve bu suretle Türk Devleti'ni yeniden diriltmek için, kırk fedai arkadaşı ile birlikte 639 yılında fağfûrun sarayına inanılmaz bir cesaretle yaptığı baskın sonunda ölen Göktürk şehzadesi Kürşad'ı Atsız cesaret ve fedakârlık bakımından Türk kahramanlarının en büyüğü olarak görmektedir ("Cihan Tarihinin En Büyük Kahramanı: Kür Şad", Orhun, nr. 6, 19 Nisan 1934, s. 111-113; "En Büyük Türk Kahramanı: Kür Şad", Kür Şad, nr. 1, 3 Nisan 1947, s. 3; "Kür Şad", TA, XXII, 424). Atsız Kürşad'ı yalnız tarih yazılarında ele almamış, Bozkurtların Ölümü adlı romanının başkahramanlarından biri yaptıktan başka adını sık sık andığı şiirlerinde de örnek ve emsalsiz bir kahraman sıfatıyla devamlı yüceltmiştir.

En eski çağlardan Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar yaptığımız savaşların yıllara göre bir bilançosunu kurarak tarihimizi mânalandıran bir yorum ortaya koyan Atsız ("Türk Ordusunun İftihar Levhası", Orhun, nr. 6, 19 Nisan 1934, s. 117-122), bir yazı dizisi ile de, Osmanlı hükümdarlarını gafil ve zavallı kimseler olarak tanıtmak isteyen moda olmuş bir görüşü sultanlarımızın çok isabetli bir hata-sevap bilançosunu gözler önüne sererek geçersiz hale getirmiştir ("Osmanlı Padişahları", Tanrıdağ, nr. 1011, 10-17 Temmuz 1942).

Atsız millî geçmişimiz üzerinde yeni görüşler getiren bu mahiyetteki yazılarından bir kısmını Türk Tarihinde Meseleler adlı kitabında (Ankara 1966) toplamıştır. Kitapta bazıları hacimli bir dizi teşkil eden bu on beş makale arasında “Türk Kara Ordusu Ne Zaman Kuruldu?”, “Abdülhamid Han=Gök Sultan” başlıklı yazılar taşıdıkları görüşler bakımından ayrıca işaret edilmeye değer.

Eserleri. Tarih, edebiyat, edebiyat tarihi ve bibliyografya gibi değişik sahalarda irili ufaklı birçok neşriyatı bulunan Atsız’ın Sart Başı’na Cevap (1933), Komünist Don Kişotu Proleter-Burjuva Nazım Hikmetof Yoldaş’a (1935), İçimizdeki Şeytanlar (1940), En Sinsi Tehlike-Üç Rejim (1943), Hesap Böyle Verilir (1943), Ordinaryus’un Fahiş Yanlışları (1961) gibi milliyetçi polemik risâleleri bir tarafa bırakılırsa kitap halinde yayımlanmış belli başlı eserleri şunlardır:

A) Tarihle İlgili Çalışmaları.

1. Türk Tarihi Üzerinde Toplamalar I (İstanbul 1935). Bilinebilen en eski devirlerden Apar sülâlesi hâkimiyetinin sona erdiği 552 yılına kadar, yani Göktürk Devleti’nin kuruluşundan önceki Orta Asya Türk tarihinin çok ayrıntılı bir kronolojisidir. Yalnız ilk cildi yayımlanabilmiş olan eserde, esas itibariyle Rusça bilen çevreden ve Zeki Velidi Togan’dan yardım görerek Biçurin’in (Yakinef) Sobranie Svedeniy o Narodaẖ, Obitavşiẖ v Sredney Azii v Drevniya Vremena [=Kadîm Çağda Orta Asya’da Yaşayan Kavimler Hakkında Toplanmış Bilgiler] adlı eseri (1851) ile Deguignes’den Hunlar’ın, Türkler’in, Moğollar’ın ve Daha Sâir Tatarlar’ın Târîh-i Umûmîsi (Histoire génerale des Turcs, des Mongols et des autres Tartares Occidentaux) tercümesindeki (İstanbul 1923) bilgiler mukayeseli bir şekilde ele alınmaktadır. 2. XV inci Asır Tarihcisi Şükrullah. Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultanları Tarihi (İstanbul 1939). Fâtih devri tarihçisi Şükrullah’ın Behcetü’t-tevârîẖ adlı Farsça umumi tarihinin, Osmanlı vekāyi‘nâmeleri içinde Ahmedî’ninkinden sonra sırada ikinci yeri alan Osmanlılar’a ait bölümünün sekiz yazma nüsha karşılaştırılarak geniş notlar ve izahlar ilâvesiyle yapılmış tercümesidir. Kitabın başındaki Şükrullah’a dair kısım onun hayat ve eserleri hakkında ilk ciddi incelemedir. 3. Müneccimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1940).

Müneccimbaşı'nın Câmiʿu'd-düvel adındaki Arapça umumi tarihinin Necati Lugal tarafından tercümesi yapılan "Karahanlılar" faslı ile Hasan Fehmi Turgal'ın tercümesi olan Anadolu Selçukları bölümünün, Atsız'ın notları ilâve edilmiş, Müneccimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi'nin "Câmiü'd-Düvel" Adlı Eserinden Karahanlılar ve Anadolu Selçukları adı altında yapılan yayınının baş tarafında yer almaktadır. Müellif hakkında etraflı bir biyografi ve bibliyografya araştırmasıdır. 4. Osman. Tevârîh-i Cedîd-i Mir'ât-ı Cihân (İstanbul 1941). Bayburtlu diye tanınmış XVI. asır tarih müellifi Osman'ın umumi tarihinin Türkler'e dair bölümüne ait metninin, eski harfler ve transkripsiyonlu Latin harfleri ile notlar ve indeks ilâvesiyle neşridir. Berlin'e götürülmeden önce 1936'da İstanbul'da bir sahafta görüp istinsah ettiği için, II. Dünya Savaşı sırasında Almanya'da âkibetinin ne olduğu bilinmeyen eserin bu bölümü böylece kaybolmaktan kurtulmuştur. 5. Osmanlı Tarihleri I (İstanbul 1949). Türkiye Yayınevi'nin bu ad altında kurduğu dizinin bu ilk cildi içinde de şu yayınları gerçekleştirir: a) Ahmedî. Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman. Ahmedî'nin İskendernâme'si içinde bu adla yer alan vekāyi'nâmesinin, Nihad Sâmi Banarlı'nınkinden (1939) daha dikkatli, bazı noktalarda okuyuşça farklı bir yayınıdır (s. 3-35). b) Şükrullah. Behcetüttevârîh. 1939'da yaptığı tercümenin yeniden gözden geçirilmiş ve daha geliştirilmiş baskısıdır. Türk boyları hakkında ilkindeki geniş notlar ve açıklamalar burada yer almamıştır (s. 39-76). c) Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkī. Tevârîh-i Âl-i Osmân. Âşıkpaşazâde tarihinin yeni harflerle ilk ilmî neşridir. Giese'nin yaptığı neşre göre oldukça farklı tenkitli metin usulü takip etmiş, önsözünde Âşıkpaşazâde'nin hayatı hakkında yeni düşünceler belirtmiştir (s. 79-318). 6. Osmanlı Tarihine Ait Takvimler I. 824, 835 ve 843 Tarihli Takvimler (İstanbul 1961). Bu çalışmada ilk Osmanlı vekāyi'nâme ve tarihlerine öncülük yapmaları yanında bu gibi eserlerde bulunmayan bazı kronolojik kayıt ve bilgileri sağlamak bakımından ayrıca bir değer taşıyan yeni bir kaynak çeşidini istifadeye açmaktadır. Kapısını önce Osman Turan'ın araladığı bu bâkir sahayı Atsız ayrıca şu araştırma ve yayınları ile de zenginleştirmiştir: "Fâtih Sultan Mehmed'e Sunulmuş Tarihî Bir Takvim" (İstanbul Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1957, III, 17-23); "Hicrî 858 Yılına Ait Takvim" (Selçuklu Araştırmaları Dergisi, Ankara 1975, IV, 223-283).

Atsız ayrıca şu tarih eserlerinin günümüz diline çevrilmiş yayınlarını da gerçekleştirmiştir: a) Âşıkpaşaoğlu Tarihi (İstanbul 1970). b) Evliya Çelebi Seyahatnâmesinden Seçmeler (I, İstanbul 1971; II, İstanbul 1972). c) Oruç Beğ Tarihi (İstanbul 1973). Babinger neşrinde bulunmayan notlar ve bir indeks ilâvesinden başka onun görmediği ve mevcutlar içinde eserin en doğru ve en tamı olan Manisa nüshasının faksimilesi de verilmiştir. Atsız Türk Ansiklopedisi'ne de G-Ö harfleri arasında otuz sekizi Orta Asya ve Osmanlı tarihinden Türk büyüklerinin hal tercümesi olan kırk madde yazmıştır. Bazıları hayli geniş hacimli olan bu maddeler arasında "Kagan", "Kül Tegin", "Kür Şad", "Mete" ile "Ötüken" hakkındakiler ayrıca zikredilmeye değer.

B) Bibliyografya Çalışmaları.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde tasnif komisyonunda sürdürdüğü memuriyet hayatında buranın imkânlarını değerlendiren Atsız, tanınmış bazı Osmanlı müelliflerinin eserlerinin İstanbul kütüphanelerindeki yazmalarının geniş bibliyografyalarını da meydana getirmiştir. 1. İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası (İstanbul 1966). 2. "Kemal Paşaoğlu'nun Bibliyografyası", ŞM, 1966, VI, 71-112. 3. İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuûd Bibliyografyası (İstanbul 1967). 4. Âlî Bibliyografyası (İstanbul 1968). Bunların dışında, "İstanbul Kütüphanelerinde Tanınmamış Osmanlı Tarihleri" (Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, VI, 1957, nr. 1-2, s. 47-81) adlı araştırması ise Osmanlı tarihi literatüründe lâyıkıyla yerini almamış kırk dokuz yazma eseri ilim âlemine haber vermektedir.

C) Edebiyat Tarihi Üzerinde Çalışmaları.

1. XVI ncı Asır Şairlerinden Edirneli Nazmî'nin Eseri ve Bu Eserin Türk Dili ve Kültürü Bakımından Ehemmiyeti (İstanbul 1934). Atsız'ın, Fuad Köprülü'nün yanında 1930'da Divan-ı Türkî-i Basit: Gramer ve Lugati adıyla hazırladığı mezuniyet tezinin (Türkiyat Enstitüsü, Tez, nr. 82) değişik şekle konulmuş baskısıdır. 2. Türk Edebiyatı Tarihi. Edebiyat hocalığının yönlendirişiyle yazdığı bu eseri Atsız, "En eski çağlardan başlayarak Büyük Selçuklular'ın sonuna kadar olan zamanı ele alan en mufassal bir Türk edebiyatı tarihidir" diye takdim etmektedir. 1940'ta üç formadan öteye

gidemeyen ilk baskısı Karahanlılar devri edebiyatında kalmasına rağmen 1943'teki beş formalık baskısı eseri Büyük Selçuklular devri sonuna kadar devam ettirir. Atsız, kitabında İslâmiyet'ten önceki devre ait Fuad Köprülü'nün edebiyat tarihinde bulunmayan kayıtlar ilâve ettiği gibi Göktürk kitâbelerinin metinlerine farklı okuyuş ve mânalandırmalar da getirir. 3. "Türk Destanı Üzerinde İncelemeler, 1-5", Orkun, 1951, nr. 30-34.

D) Edebî Çalışmaları.

Atsız'ın fikir adamı ve araştırıcı olduğu kadar onlarla birlikte yürüyen bir edebiyatçı şahsiyeti vardır. Atsız Mecmua'daki ilk yazıları ve hikâyelerinin yanı sıra Çanakkaleye Yürüyüş (1933) adlı kitabı ile de daha başından edebî yönünü hissettirir. Bu eserde şanlı Çanakkale müdafaasının hatıralarının gerektiği gibi anılıp yaşanmadığından duyduğu üzüntüyü dile getiren yazar, 1933 yılı Ağustos'unda dokuz kişilik bir arkadaş kafilesiyle Gelibolu yarımadası üzerinde Kirte Burnu'na kadar Çanakkale savaşlarının geçtiği tabya ve şehitliklere yaptığı ziyaretin duygularını anlatır. Türk askerinin Çanakkale'ye yeniden girme hakkının henüz tanınmadığı devrede yazılan eser, Atsız'daki milliyetçi görüşlerin ana temlerini bir arada taşıması bakımından ayrıca dikkat çekicidir. Fikrî yazılarını sağlam bir mantıkî tertip içinde konu ve düşüncelerine açıklık veren bir ifadeyle işlemesini bilen Atsız, nesre hâkimiyeti kadar şiir sahasında da başlı başına bir varlık göstermiştir. Şiirle başlayan edebî çalışmaları, hikâye denemelerini de içine alarak sonunda romana ulaşır. Türklüğün geçmişine karşı içindeki kuvvetli tarih duygu ve sevgisi Atsız'ı millî terbiye iklimi saydığı tarihî roman sahasına çekmiş ve gençlik kesiminde devamlı bir ilgiyle okunan şu üç tarihî romanı doğurmuştur: 1. Bozkurtların Ölümü (1946). Yazar gençliğe geçmiş devirler içinden millî heyecanlar yaşatmak, tarih sevgisi aşılamak gayesiyle yazdığı ilk iki romanına Türklüğün en saf, fakat ibretlerle dolu dinamik çağı olarak gördüğü Göktürk tarihini seçer. Eski anayurttaki Türk yaşayışından zengin levhalar ve kalabalık bir portreler galerisi içinden işlediği Bozkurtların Ölümü'nde Doğu Göktürkler'in iç isyanları, ihanetler, kıtlık ve tabii âfetler sonunda düştükleri Çin boyunduruğuna karşı, hayranı olduğu Kür Şad'ın kırk yiğidi ile birlikte ayaklanışını ve istiklâl uğrunda hayatlarını feda edişlerini anlatır. 2. Bozkurtlar Diriliyor (1949). İlkini devam ettirmek ihtiyacı ile kaleme aldığı ikinci romanında, Göktürkler'in

verdikleri elli senelik büyük mücadele sonunda Çin esaretinden kurtuluşlarını destanlaştırır. Atsız'ın günümüzde on birinci baskılarına ulaşan bu iki romanı, daha önce tarihçi Léon Cahun'un Gök Bayrak romanında olduğu gibi yaygın ve sürekli bir tesir yaratmış, Türkçü duygunun birer klasiği olma durumuna yükselmiştir. 3. Deli Kurt (1958). Atsız bu üçüncü tarihî romanında, Osmanlı tarihinin "Fetret Çağı" diye anılan Ankara bozgunundan sonraki şehzadeler mücadelesi devrinin buhranlarla sarsılan zemini içinde, Yıldırım Bayezid'in şehzadesi Îsâ Çelebi'nin meçhul oğlu Murad Deli Kurt'un talihsiz hayat macerasını anlatır.

Küçük çapta bir deneme olan ilk romanı Dalkavuklar Gecesi (1941) ise gerçek anlamda bir tarihî roman olmayıp Cumhuriyet devrinin ilk on beş yılının Eti tarihinden alınmış şahıs isimleri altında gizlenmiş siyasî bir hicvidir. Atsız ömrünün son yıllarında düştüğü yalnızlık duygusu içinde ideal peşinde geçmiş hayatının romanını da yazmak ihtiyacını duydu. Ruh Adam diye adlandırdığı bu son romanda (1972) Selim Pusat adlı idealist subayın şahsında kendini anlattı.

Atsız'ın, mâzisi diğer yazı ve eserlerinden çok öncelere giden, hiç de görmezlikten gelinemeyecek bir şair yanı vardır. Başlangıçta şair olarak dikkati çeken ve bilhassa bu yönü ile İbnülemin'in ve Sadeddin Nüzhet'in eserlerinde yer alan Atsız, 1926'lara uzanıp Atsız Mecmua'dan son yıllarına kadar kitaplarının bazıları içinde ve çeşitli mecmualarda şiirlerini yayımlamıştır. Hece ve aruzun içinden temiz bir Türkçe'nin âhengini veren mısraları onun epik heyecanlanışlar yanında güzellik ve aşka kayıtsız kalmayan ince duygularını da aksettirmektedir. Şiirlerinin bir kısmını Yolların Sonu (1946, 6. bs. 1986) adlı kitabında toplamıştır. Bu şiirlerin sayısı ilk baskıda otuz sekiz iken sonrakilerde elli dörde yükselir. Onun şiirleri, inandığı dava yolunda hayatı kırık, hayal ettiği hedefe hiç varamayacağını anlamış şair bir idealistin içlenişlerini duyurur. Son şiirlerinde daha da artan bir yalnızlık duygusu içinde, yıllar önceki "Yolların Sonu" şiirinden bu yana teselliyi geçmişteki Türk büyüklerine kavuşacağı, tarihin Altaylar'a ve Tanrı Dağı'na uzanan âhiret bahçesinde bulmakta hayal eder.

BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Türk Şairleri, 1936, II, 562-565; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, 1939, II, 1235-1237; Irkçılık-Turancılık (nşr. Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü), Ankara 1944; Kenan Öner, Öner ve Yücel Dâvası, İstanbul 1947; İsmet Tümtürk, "Atsız Hakkında Birkaç Söz", Türk Ülküsü, İstanbul 1956, s. 5-19; [Reşad Ekrem Koçu], "Atsız (Hüseyin Nihâl)", İst.A, 1959, III, 1324-1325; Fethi Tevetoğlu, "Hüseyin Nihal Atsız", TA, XIX, 421-422; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, 1973, s. 490; Ahmet B. Ercilâsun, "Atsız", TDEA, 1976, I, 226-227; Akkan Suver, Nihal Atsız, İstanbul 1976; Sakin Öner, Nihal Atsız, İstanbul 1977; Altan Deliorman, Tanıdığım Atsız, İstanbul 1978; J. P. Landau, PanTurkism in Turkey, London 1981, s. 86; Osman F. Sertkaya, Hüseyin Nihâl Atsız, Ankara 1987 (eserde tam olmamakla beraber Atsız'ın yazılarının geniş bir bibliyografyası verilmiştir).

Ömer Faruk Akün

ATSIZ b. MUHAMMED

(ö. 551/1156)

Hârizmşahlar Devleti hükümdarı (1128-1156).

Selçuklu Hükümdarı Sultan Sencer'in Hârizm valisi Kutbüddin Muhammed'in oğlu ve Melikşah'ın ibrikçibaşısı Anuş Tegin'in torunudur. 490 yılı Receb ayında (Haziran-Temmuz 1097) doğdu. Veliahtlığı sırasında babasına yardımcı olur, onun tâzimlerini arzetmek üzere iki yılda bir Merv'e, Sultan Sencer'in katına giderdi. Hatta İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiye göre Atsız, Türkmenler'le meskûn Mangışlak'ı veliaht iken fethetmiştir (el-Kâmil, X, 268). Ayrıca onun, Sultan Sencer'in 512'de (1118) yeğeni Mahmud b. Muhammed Tapar'a karşı yaptığı sefere katıldığı da bildirilmektedir (İbn İsfendiyâr, II, 54).

Atsız 1128 yılında, kayda değer bir güçlükle karşılaşmadan babasının yerine geçti. Hükümdarlığının ilk yıllarında Sultan Sencer'e sadakatle hizmet etti. Bu münasebetle, Karahanlı Tamgaç Han'ın isyanı dolayısıyla Sultan Sencer'in 524 (1129-30) yılında Mâverâünnehir'e, 1132'de Irak'a, 1135 yılında da Gazne'ye yaptığı seferlere katıldı. Bununla beraber bir taraftan Sultan Sencer'e hizmet ederken diğer taraftan da ülkesini genişletip kuvvetini arttırmak için komşu Türk ülkelerine seferler düzenledi. 527 (1132-33) yılında aşağı Seyhun boylarındaki meşhur Cend şehri üzerine yürüyüp buranın gayri müslim hükümdarını bozguna uğrattı ve pek çok ganimet ele geçirdi. Atsız'ın bu seferdeki asıl gayesi ise Türk bozkırlarının insan gücünden askerlik alanında faydalanmaktı. Halefleri de bu siyaseti şuurlu bir şekilde uyguladılar. Bunun neticesinde İslâm âleminin her yerinde birinci sınıf asker sayılan Türkler'in Kıpçak kolu ile onların en yakın kardeşleri olan Kanglılar'dan kalabalık sayıda oymaklar askerî hizmetlere alındılar. Bu da Hârizmşahlar Devleti'nin gittikçe güçlenmesinde ve bu devletin Seyhun'dan Aras'a kadar uzanan büyük bir imparatorluk haline gelmesinde en mühim unsurlardan birini teşkil etti. Atsız X. yüzyıldan beri Türkmenler'in yurdu olan Mangışlak'ı da fethetmiş, fakat Türkmenler'i askerlik hizmetinde kullanmayarak sadece vergi veren

halk (raiyyet) seviyesinde tutmuştu.

Başlangıçta Sultan Sencer'e sadakatle hizmet eden Atsız'ın daha sonra ona isyan ettiği görülmektedir. Cüveynî'ye göre bunun sebebi, Hârizmşah'ı kıskanan ve onu çekemeyenlerin sözlerinin tesiri altında kalan Sultan Sencer'in Gazne seferi sırasında (1135-1136) Atsız'a soğuk davranmasıdır. Sultan Sencer ise Hârizmşah'ı, Mangışlak ve Cend uçlarındaki mâsum insanların kanlarını dökmek ve daima küffarla (yani gayri müslim Türkler) savaşan gazileri yok etmekle itham ediyordu. Fakat Sultan Sencer'in 1135'te Abbâsî Veziri Hâlid b. Nûşirevân'a yolladığı mektupta Atsız'ın Cend'i almasını tâbilerinden birinin başarısı şeklinde gösterdiği de bilinmektedir. Bununla beraber asıl sebep yine buradan gelmiş olabilir. Yani Mangışlak ve Cend taraflarından gelen şikâyetler üzerine Selçuklu hükümdarı onlara âdil davranması için Hârizmşah'a ihtarda bulunmuş, Atsız da buna kızarak isyan etmiş olabilir. Sencer'in 1138 yılında kalabalık bir ordu ile Hârizm'e yürüdüğünü haber alan Atsız, ordugâhını Hezâresb Kalesi'nin önüne kurdu. Atsız'ın ordusunda çok sayıda gayri müslim Türkler'e mensup askerler de vardı. Burada yapılan savaşta (1138) Atsız fazla dayanamayarak yenildi ve savaş meydanını terketti. Askerinden yaklaşık 10.000 kişi öldürüldü, yaralandı ve esir alındı. Esir alınanlar arasında Atsız'ın oğlu Atlığ da vardı. Merhameti ve bağışlayıcılığı ile tanınmış olan Sultan Sencer savaş meydanında Atlığ'ı iki parça ettirip başını Mâverâünnehir'e gönderdi. Bu, Sencer'in Atsız'a son derece kızmış olduğunu gösterdiği gibi, Hârizm'in idaresini yeğenlerinden Süleyman'a vermesi de bununla ilgilidir. Zayıf ve kabiliyetsiz biri olan Süleyman Atsız'a fazla mukavemet edemeyerek çok geçmeden Merv'e amcasının yanına döndü. Ertesi yıl (534/1139-40) Atsız Buhara'ya hücum edip hisarı yıktı ve şehrin valisi Zengî b. Ali'yi öldürdü; çok geçmeden de Sultan Sencer'e sadık kalacağına dair ant içti (Esnâd ve Nâmehâ-yi Târîḫî, s. 97-99).

Sultan Sencer'in Semerkant yakınlarındaki Katvan çölünde Karahıtaylar'a yenilmesi (Safer 536/Eylül 1141), onun pek uzun süren siyasî hayatında yediği iki büyük darbeden biridir. Bu mağlûbiyet üzerine Mâverâünnehir tamamen Budist Karahıtaylar'ın kontrolü altına geçti. Atsız da yeniden isyan ederek Sencer'in başşehri Merv'i yağmaladı ve Nîşâbur'da kendi adına hutbe okuttu. Selçuklu sultanı daha sonra kendini toparladı ve ikinci

defa Hârizm'e yürüyerek Merv'den götürülmüş olan hazineyi geri aldı, Hârizmşah'a da yeniden metbûluğunu kabul ettirdi (538/1143-44). Cüveynî'nin bildirdiğine göre Sultan Sencer'e kızgınlığını sürdüren Atsız iki Bâtınî fedaiyi Selçuklu hükümdarına suikast düzenlemek üzere Merv'e yolladıysa da bunda başarılı olamadı (Târîh-i Cihângüşây, II, 8). Bunun üzerine Sencer üçüncü defa Hârizm'e gidip Hezâresb'i aldıktan sonra Hârizmşah'ın başşehri Gürgenç'e yaklaştığı sırada güç bir duruma düşen Atsız, Ahûpûş adlı bir derviş vasıtasıyla kendini sultana affettirdi (1147-1148). Bu hadiseden sonra Atsız artık Sultan Sencer'e karşı herhangi bir isyan hareketinde bulunmadı. Giriştiği mücadeleler ona pahalıya mal olmuş, bu arada Cend de elinden çıkmıştı. Bir süre sonra Cend'i geri alan Atsız, oğlu İlarslan'ı buraya vali tayin etti (1152). Ertesi yıl Sultan Sencer kendi kavmi olan Oğuzlar'a yenilip esir düştü. Sultan Sencer'in emîrleri ona vekâleten kız kardeşinin oğlu Karahanlılar'dan Mahmud Han'ı tahta çıkardılar. Mahmud Han Oğuzlar'la girişeceği mücadele için, sultanın hukukunu müdafaa edecekmiş gibi bir tavır takınan Atsız'dan yardım istedi. Atsız Gürgenç'te oğlu Hıtay Han'ı vekil bırakıp diğer oğlu İlarslan ile birlikte Şehristâne'ye geldi. Kendisi henüz burada iken Sultan Sencer'in esirlikten kurtarılmış olduğu haberini aldı (Safer 551/Nisan 1156); daha sonra Nesâ'ya vardı ve buradan Sultan Sencer'e bir mektup yazdı. Hârizmşah bu mektubunda esirlikten kurtulduğu için sultanı kutluyor, tâbiliğini teyit ediyordu. Atsız Sultan Sencer'in hizmetinde birlikte hareket etmek için yukarıda adı geçen Mahmud Han'a, Sîstan hükümdarına, Gur melikine, Mâzenderan ispehbed*ine ve diğerlerine de mektuplar yazmıştı. Sonra Habûşân'da Mahmud Han ile dostça görüşmeler yaptı. Kısa bir süre sonra da sultandan kendisini memnun eden bir mektup aldı. Sîstan ve Gur meliklerinin gelmelerini beklediği sırada Sultan Sencer'i esir etmiş olan Oğuz beylerinin en büyüğü Tûti Beg'e bir mektup gönderdi. Barthold'un şark diplomasi üslûbunun en güzel örneklerinden biri dediği (Turkestan Down to the Mongol Invasion, s. 331) bu mektupta onlara sultandan kendilerini bağışlamasını rica etmelerini telkin ediyor, Mahmud Han'ın, Sîstan ve Gur melikleriyle kendisinin sultanın onlara yaşayacakları bir yurt ve ihtiyaçları olan şeyleri vermesi için şefaatte bulunacaklarını söylüyordu (bu mektubun muhtevası için bk. Nâmehâ-yi Reşîdüddîn Vatvât, s. 29-32). Fakat Atsız bir süre sonra geçirdiği bir felç neticesinde Habûşân'da vefat etti (9 Cemâziyelâhir 551 / 30 Temmuz 1156).

Atsız, başta Barthold olmak üzere bütün araştırıcıların belirttikleri gibi, Hârizmşahlar Devleti'nin gerçek kurucusudur. Olaylar onun akıllı, cesur, enerjik, gayretli ve dirayetli bir hükümdar olduğunu açıkça göstermektedir. Bitmez tükenmez bir enerjiye sahip olarak daima mücadele etmek ve başarısızlıklar karşısında yılgınlık göstermemek Atsız ve haleflerinin, diğer bir tabirle Hârizmşahlar hânedanının en belirgin vasfıdır. Atsız, kendilerine merhamet ve şefkat gösterdiği için Hârizm halkı tarafından seviliyordu. Kaynaklarda kendisine "melik-i âdil" denilmesi bu hususla ilgilidir. Sultan Sencer'in yeğeni Süleyman'ın Hârizm'de tutunamamasının diğer mühim bir sebebi de budur. Akıllıca bir hareketle hâkimiyetini aşağı Seyhun'un en canlı ticaret merkezi olan Cend şehri ve yöresinde kuvvetli bir şekilde yerleştirerek bozkırların askerî güç kaynağından kolayca faydalanmış, oğlu ve halefi İlarslan'ı Cend valiliğine getirerek ona bunun önemini göstermiştir. İlarslan ile onun oğul ve torununun aynı siyasete bağlı kalmaları sonucunda Hârizm'de tarihte ilk defa kudretli bir devlet ve büyük bir imparatorluk kurulmuştur. Atsız ve halefleri bu hususa gereken önemi vermeselerdi devletleri de eski Hârizmşahlar'ınki gibi mahallî bir beylik halinde kalacaktı. Atsız da babası gibi tahsil görmüş bir hükümdardı. Farsça birçok şiir ve bilhassa rubâîler söylediği bilinmektedir. Zamanın en meşhur münşîlerinden olan Reşîdüddîn Vatvât onun divanında vazife görüyordu. Bununla beraber haleflerinde olduğu gibi Atsız'da da Türklük hususiyetlerinin galip olduğu görülmektedir. Çocuklarına daha ziyade Türkçe adlar vermesi bu yüzdendir. Abbâsî halifesi ve İslâm hükümdarları ile dostça münasebetler kuran Atsız, medenî davranışlı bir hükümdar olup görüştüğü kimseler üzerinde de daima müsbet bir intiba uyandırmıştır.

Atsız'ın lakabı Alâeddin (bazı eserlerde Bahâeddin), Türkçe unvanı ise Kızılarslan'dı.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Târîẖ (nşr. Behmenyâr), s. 272, 283; Nâmehâ-yi Reşîdüddîn Vatvât, (nşr. Kāsım Toyserkânî), Tahran 1338 hş.; Aẖbârü'd-devleti's-

Selcûkıyye, s. 95-96; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makāle (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1333 hş., s. 37; İbn İsfendiyâr, Târîẖ-i Taberistân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1320 hş., II, 54; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 268, 677; XI, 67, 81, 87, 88, 95, 209; Avfî, Lübâb, I, 35-38; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra, s. 280-281; Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil 1328 hş./1949, I, 354; Esnâd ve Nâmehâ-yi Târîẖî (nşr. Ali Müeyyed Sâbitî), Tahran 1346 hş., s. 57, 97-99; Cüveynî, Târîẖ-i Cihângüşây, II, 3-5, 7, 8, 10-12, 88, 89; Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 481-485; W. Barthold, Turkestan Down to the Mongol Invasion, London 1928, s. 324-331; a.mlf., "Atsız", İA, II, 6; a.mlf. - [B. Spuler], "Atsıéz", EI² (İng.), I, 750; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 5, 6, 26, 41, 44-50, 54-61, 63, 65-72, 74, 77, 81, 83, 86, 95, 196; Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of the Khwarazmshahs, Karachi 1978, s. 3-11; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 311-325, 327, 336-339, 341-353, 403, 418-427, 447-455, 460-465, 468, 472; M. Fuad Köprülü, "Hârizmşâhlar", İA, V/1, s. 266-268; C. E. Bosworth, "Atsıëz Garcaʾī", EIr., III, 18-19.

Faruk Sümer

ATSIZ b. UVAK

(ö. 471/1079)

Selçuklu emîri (1071-1079).

Mısır Fâtımî Halifeliği'nin sınırları içinde bulunan Filistin'de Büyük Selçuklu Devleti'ne tâbi bir Türkmen beyliği kuran (yaklaşık 1069-1070) Kurlu Bey'in 463'te (1071) ölümü üzerine beyliğin başına geçen Emîr Atsız Kudüs'ü fethedip Bağdat Abbâsî Halifeliği ve Selçuklu Sultanlığı adlarına hutbe okuttu. Daha sonra da Suriye ve Filistin şehirlerinin fethine devam etti, bilhassa Dımaşk'ı fethetmek için büyük gayret gösterdi. Bu arada maiyetindeki emîrlerden Şöklü de Akkâ şehrini alarak buradaki Fâtımî idaresine son verdi (1074). Fakat çok geçmeden Akkâ'da bağımsız bir beylik kurmak isteyen Şöklü, tâbi olduğu Atsız'a isyan ederek Dımaşk'ın Fâtımî valisi Muallâ b. Haydere ve Benî Kilâb kabilesiyle bir ittifak yaptıysa da müttefiklerinin yanında olmadığı bir sırada girişmek zorunda kaldığı savaşta Atsız'a yenildi. Atsız, daha sonra Güneydoğu Anadolu'ya akınlar düzenleyen Kutalmışoğulları ve Mısır Fâtımîleri'yle iş birliği ve ittifak yapan Emîr Şöklü'yü Taberiye'de ikinci defa yenilgiye uğratıp Kutalmışoğulları ile birlikte esir almayı başardı (1075). Şöklü ve bir oğlu derhal öldürüldü, yaşlılığı sebebiyle serbest bırakılan babası Şöklü'nün diğer oğlu ile Mısır'a kaçtı. Kutalmışoğulları ise Sultan Melikşah'ın buyruğu üzerine başşehir İsfahan'a gönderildi (Cemâziyelevvel 468/Aralık 1075). Böylece Şöklü'den kurtulan Emîr Atsız Kudüs, Remle, Taberiye, Trablusşam, Sur, Akkâ, Humus ve Rafeniye gibi Suriye ve Filistin'in önemli şehir ve kalelerini fethetmek suretiyle hâkimiyet sahasını genişletti; daha sonra hâlâ Fâtımî idaresinde bulunan Dımaşk'ı ele geçirip beyliğin merkezini Kudüs'ten buraya nakletti. Selçuklu fetih planlarına uygun olarak Mısır'ı da ele geçirerek Fâtımî hilâfetine son vermek isteyen Atsız askerî hazırlıklara başlayıp bir ordu kurdu.

Bu sırada Fâtımî hilâfeti iç buhranlarla çalkalanmakta idi. Halife MüstansırBillâh el-Fâtımî buna son vermek gayesiyle, vezir unvanı verdiği Akkâ Valisi Bedrülcemâlî'yi gizlice Mısır'a davet ederek bütün anarşi

unsurlarını ortadan kaldırmayı başardı. Bununla beraber Mısır'da tam mânasıyla huzur ve sükûnu sağlayamadı. Durumu iyi değerlendiren Emîr Atsız, Mısır'dan kaçıp kendisinin hizmetine giren İldenizoğlu ile birlikte hazırladığı 5000 kişilik Selçuklu ordusuyla Mısır'a yürüyüp Kahire yakınlarına geldi (1077) ve kendilerine karşı sevkedilen Fâtımî öncü kuvvetlerini bozguna uğrattı. Öte yandan Bedrülcemâlî süratle tedbir alarak hazırladığı kalabalık bir orduyla harekete geçti. Bu arada Bedr b. Hâzım'ın 2000 atlısıyla Fâtımîler'e katılması sebebiyle Selçuklu ordusu daha da zayıfladı. Ayrıca Mısır'a kaçıp sığınan Emîr Şöklü'nün babası ve bir oğlu Atsız'ın ordusundaki kendilerine bağlı 700 Türkmen'le temas kurdular. Böyle bir durumda Kahire önlerinde Fâtımîler'le savaşa tutuşan Atsız, bu Türkmen atlılarının saflarını terketmesi sonucu Fâtımîler karşısında ağır bir yenilgiye uğradı ve güçlükle Dımaşk'a dönebildi (10 Receb 469/7 Şubat 1077). Bu yenilgi üzerine, hemen bütün Filistin ve Suriye'deki Selçuklu idaresinde bulunan şehir ve kaleler Fâtımî tâbiiyetine geçti. Ancak Atsız daha sonra yeniden bir ordu teçhiz ederek başta Kudüs olmak üzere itaattan çıkan bütün şehir ve kaleleri tekrar hâkimiyeti altına aldı.

Öte yandan Atsız'ın Mısır seferinde mağlûp olduğunu, hatta öldüğü şayiasını duyan Sultan Melikşah, onun yerine kardeşi Gence Valisi Tâcüddevle Tutuş'u Suriye ve Filistin Selçuklu melikliğine getirdi. Kumandası altına verilen Selçuklu emîrleri ve ordusuyla birlikte Diyarbekir civarına gelen Tutuş, Atsız'ın Mısır seferinde ölmediğini öğrenince durumu Sultan Melikşah'a bildirdi. Aldığı emir üzerine de Halep önlerine gelip şehri kuşattı (1079). Bu sıralarda, Nasrüddevle el-Cüyûşî kumandasında Mısır'dan sevkedilen kalabalık bir Fâtımî ordusu önce Filistin'i, daha sonra da Güney Suriye'yi ele geçirip Atsız'ın savunduğu Dımaşk'ı kuşatmakta idi. Fâtımî ordusuna karşı koyamayacağını anlayan Atsız Tutuş'u yardıma çağırmak zorunda kaldı. Halep kuşatmasını terkederek Dımaşk'a gelen Tutuş, Fâtımîler'i geri çekilmek zorunda bıraktı ve şehre girdi. Emîr Atsız itaat arzettiyse de Tutuş kendisini karşılamakta geç kaldığını ve kardeşiyle birlikte bir komplo hazırladığını bahane ederek Atsız'ı yayının kirişiyle boğdurdu. Böylece Dımaşk'ı ele geçirerek burada Suriye ve Filistin Selçuklu Devleti'ni kurdu (1079).

Suriye ve Filistin'in büyük bir kısmını fethederek Selçuklu sınırları içine alan ve kendisine "el-melikü'l-muazzam" lakabı verilen Atsız, Selçuklu

hânedanı gibi Oğuzlar'ın Kınık boyuna mensuptu. Emirliği sırasında halka daima âdil davranmış, ağır vergileri azaltmış veya tamamen kaldırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 31-38; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 63-90; "Atsız", İA, II, 6; Cl. Cahen, "Atsıéz b. Uvak", EI² (İng.), I, 750-751.

Ali Sevim

ATTÂB b. ESÎD

عتّاب بن أسيد

Ebû Abdirrahmân Attâb b. Esîd b. Ebi’l-Îs b. Ümeyye el-Ümevî el-Kureşî (ö. 13/634)

Sahâbî, Hz. Peygamber’in Mekke valisi.

Hicretten on üç yıl önce (610 m.) Mekke’de doğdu. Mekke’nin fethedildiği gün (17 Ramazan 8/8 Ocak 630) müslüman oldu. Hz. Peygamber Huneyn Seferi’ne çıkacağı esnada onu Mekke valisi tayin etti. Attâb bu göreve getirildiği sırada yirmi yaşlarındaydı. Mekke’nin fethedildiği yıl hac emirliği görevini de o yaptı. Kaynaklar, oldukça genç yaşta Mekke valisi olan Attâb’a Hz. Peygamber’in günde bir dirhem veya yılda 400 dirhem, yahut kırk ukiyye (1600 dirhem) maaş bağladığına dair farklı rivayetler kaydederler. Fazilet sahibi, dirayetli bir sahâbî olan Attâb b. Esîd, bu görevini Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti zamanında da sürdürdü ve hicretin on üçüncü yılında Hz. Ebû Bekir’in vefat ettiği 22 Cemâziyelâhir 13 günü (23 Ağustos 634) o da Mekke’de vefat etti. Bazı kaynaklarda ise Hz. Ömer’in hilâfetinin son yıllarında (23/ 644) vefat ettiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 440, 500; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 123; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 362; İbn Mâce, Şerhu Edebi’l-kādî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1977-79, II, 14-15; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, III, 556-557; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 368; İbn Hacer, el-İsâbe, V, 211-212; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 88; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 264; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 113; “Attāb”, EI² (İng.), I, 751.

Fahrettin Atar

ATTÂBÎ, Ahmed b. Muhammed

أحمد بن محمد العتّابي

Ebû Nasr (Ebü’l-Kāsım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî el-Buhârî (ö. 586/1190)

Hanefî fakihi ve tefsir âlimi.

Buhara’nın Dârü Attâb (Attâbiyye) mahallesine nisbetle Attâbî diye anılır. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Vefat tarihi olarak bazı kaynaklar 582 (1186) yılını da zikretmektedir. Mâverâünnehir Hanefî ulemâsı arasında önemli bir yeri olan Attâbî, özellikle fetva kitabıyla ve Hanefî mezhebinin temel kaynaklarına yaptığı şerhlerle tanınmıştır. Meşhur Hanefî fakihlerinden Şemsüleimme el-Kerderî de Attâbî’nin talebesi olup kendisinden Şerhu’z-Ziyâdât’ı rivayet etmiştir.

Eserleri. 1. Câmiʿu (Cevâmiʿu)’l-fıkh. İlk Hanefî kaynaklarına dayanan ve Ebû Hanîfe ile talebelerinin görüşleri yanında mütekaddimîn ve müteahhirîn Hanefî âlimlerinin verdiği fetvaları da kapsayan eser el-Fetâva’l-ʿAttâbiyye adıyla tanınmış olup daha sonraki Hanefî fıkıh kitaplarında, özellikle “fetâvâ”larda kendisine atıflarda bulunulmaktadır (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1559, 2289, 2385; Esad Efendi, nr. 1066; Mahmud Paşa, nr. 178; Şehid Ali Paşa, nr. 1042; TSMK, III. Ahmed, nr. 815). 2. Şerhu’z-Ziyâdât (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1709, 1710; Çorlulu Ali Paşa, nr. 185/1; Molla Çelebi, nr. 47/1, 48). 3. Şerhu’l-Câmiʿi’l-kebîr (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 538). 4. Şerh,u’l-Câmiʿi’s-sagīr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1685; Yenicami, nr. 435; Karaçelebizâde, nr. 102, 103; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 463; TSMK, III. Ahmed, nr. 729). 5. Muḫtasarü’l-Câmiʿi’l-kebîr (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 605). 6. Tefsîrü’l-Kurʾân (Tefsîrü’l-ʿAttâbî; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 89; eserlerinden bazılarının diğer kütüphanelerdeki yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 465; Suppl., I, 289, 290, 291, 643).

BİBLİYOGRAFYA

Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, I, 83-84; Safedî, el-Vâfî, VIII, 74; Zehebî, el-Müştebeh (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1962, II, 441; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, Bağdad 1962, s. 9; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 453, 563, 567, 570; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 87; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 36-37; Brockelmann, GAL, I, 465; Suppl., I, 289, 290, 291, 643; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 140; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâ al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 120; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 385, 432.

Halit Ünal

ATTÂBÎ, Külsûm b. Amr

كلثوم بن عمرو العتّابي

Ebû Amr (Ebû Alî) Külsûm b. Amr b. Eyyûb el-Attâbî et-Tağlibî (ö. 220/835)

Abbâsîler devri şair, hatip ve kâtiplerinden.

Muallakāt-ı seb‘a şairlerinden Amr b. Külsûm'un soyundan olup Tağlib kabilesindendir. Şam civarındaki Kınnesrîn kasabasında doğdu (135/752). Doğum tarihinin kesin olarak bilinmediği de söylenmektedir. Bir müddet Re'sülayn ve Rakka'da ikamet ettikten sonra Bağdat'a yerleşti ve orada Farsça'yı öğrendi. Üç defa gittiği İran'da Merv ve Nîşâbur kütüphanelerinden çok faydalandı. Bağdat'ta Mu‘tezile kelâmcıları ile görüşmesi neticesinde Mu‘tezile'nin görüşlerini benimsedi. Hatta bu münasebetle mantıka dair bir de kitap yazdı. Attâbî tam bir zâhid gibi yaşıyordu. Nitekim Hârûnürreşîd'in veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî, Attâbî'nin zâhidâne bir hayat süren faziletli bir insan olduğunu duyunca onu himayesine aldı. Şair de ona ve oğulları Fazl ile Ca‘fer'e, daha sonra da takdim edildiği Hârûnürreşîd'e methiyeler yazdı; bu sayede halifenin iltifatına nâil oldu. Fakat Mu‘tezilî fikirlere karşı olan halife onun bu mezhebe meylini öğrenip huzuruna çağırınca, Bermekîler, başına bir şey gelmesinden korkarak şairi gizlediler; daha sonra da halifenin onu bağışlamasını sağladılar. Bunun üzerine Attâbî divan kâtipliğine getirildi. Farsça bildiği için bu görevi başarı ile yürüttü. Abbâsîler'in Horasan valisi ve Tâhirîler hânedanının kurucusu Tâhir b. Hüseyin ve oğlu Abdullah ile iyi münasebetleri olduğu gibi Halife Me'mûn'un yanında, ihtiyarlık günlerinde onun omuzlarına tutunup ayağa kalkacak kadar büyük itibarı vardı. Buna rağmen halifeden ve diğer devlet adamlarından hiçbir maddî menfaat beklemedi. Karısının ısrarına rağmen ölünceye kadar yaşadığı zâhidâne hayatı değiştirmedi. 220'de (835), bir rivayete göre de 208'de (823) Bağdat'ta öldü.

Medih, hiciv, gazel ve daha çok hikmet türünde şiirler söyleyen Attâbî,

kendinden öncekilerde pek görülmeyen ifade güzelliği ve düşünce derinliği, mektuplarındaki zengin dil ve üslûp, ayrıca hitabelerindeki başarısı ile edebiyat tenkitçilerinin takdirini kazanmıştır.

Günümüze kadar ulaşmayan eserlerinin dil ve edebiyata dair olduğu, bir kısmının ise Kelile ve Dimne türünde hayvan hikâye ve masallarından meydana geldiği tahmin edilmektedir. İbnü'n-Nedîm, onun şiirlerinden meydana gelen 100 varaklık bir mecmuayı gördüğünü söylemektedir. Bazı antoloji ve edebiyat kitaplarında da Attâbî'nin şiirleri yer almaktadır. Kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: Kitâbü'l-Elfâz, Kitâbü Fünûni'l-hikem, Kitâbü'l-Âdâb, Kitâbü'l-Ḫayl, Kitâbü'l-Ecvâd, Kitâbü'l-Mantık. Bu sonuncu eserin müellifin yaşadığı devirde bir hayli meşhur olduğu söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 549; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XIII, 109-125; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 13, 134-135, 139, 186; Hatîb, Târîḫu Bagdâd, XII, 488-492; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 378-379; X, 242-243; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 26-31; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 219-221; Îzâhu'l-meknûn, II, 201; Brockelmann, GAL Suppl., I, 120; Sezgin, GAS, II, 540-541; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), II, 103-104; Ömer Ferrûh, Târîḫu'l-edeb, II, 218-221; Şevki Dayf, Târîḫu'l-edeb, III, 419-425; R. Blachère, "al-ʿAttabī", EI² (Fr.), I, 773-774.

Cemal Muhtar

ATTAR

العطّار

Eskiden bir nevi eczacılık yapan, güzel kokular satan, bugün ise baharat, şifalı otlar ve kurutulmuş çeşitli gıda maddeleri ticareti yapan kimselere verilen ad.

Türkçe'de daha çok aktar şeklinde söylenen kelime, "güzel koku" anlamındaki Arapça ıtrdan gelmektedir. Ancak attar yalnız güzel kokular değil her türlü şifalı bitkileri ve bunlardan yaptığı ilâçları da (akkar, çoğulu akakır) satardı. Nitekim bu kelime Arapça'da saydalî veya saydalânî (eczacı) ile eş anlamda kullanılmıştır. Attarlık İslâm dünyasında Hz. Peygamber devrinden beri bilinen bir meslektir. Hatta Sahîh-i Buhârî'de attar ve güzel koku satışı ile ilgili olarak "Bâb fi'l-ʿattâr ve beyʿi'l-misk" (Buhârî, "Büyûʿ", 38) adıyla ayrı bir başlığa yer verilmiştir. Eskiden beri serbest ticaret yapan attarların dükkânları eczanelerin ilk örnekleridir. Bazı attarların uygun olmayan veya özelliklerini yitirmiş malzemeleri satmaları, hatta hastalara zaman zaman başka ilâç vermelerinin görülmesi üzerine Halife Mu'tasım-Billâh zamanından itibaren attarların imtihan edilerek faaliyetlerinin belgeye bağlanması yoluna gidilmiş ve attar dükkânlarının kontrolü hisbe* teşkilâtının görevleri arasında yer almıştır. Birçok şehirde yalnız attarların faaliyet gösterdikleri çarşı ve pazarlar vardı. Bunların en meşhurları Fustat'taki Sûku'l-attârîn, Şam'daki Sûku'l-ıtr ve İstanbul'daki Mısır Çarşısı idi.

Bir eczacı gibi bazı temel bilgilere sahip olması gereken attarın gerek sağlık gerekse ticaret bakımından maddelerin korunma usullerini bilmesi, çabuk bozulan maddeleri de tanıması gerekiyordu. Kurutulmuş çeşitli otlar, yapraklar, kökler, çiçekler, tohumlar, meyvalar ve diğer şifalı otların önemli bir kısmı kuru olarak satılırken bazı ilâçların yapılmasında kullanılan nebâtî, hayvanî ve madenî maddeler (droglar) ise daha çok basit ve iptidai şekliyle (müfred ilâçlar) tek tek satılırdı. Fakat attarlar eskiden bugünkü eczanelerde yapıldığı gibi, suda kaynatılmış ve pişirilmiş ilâçlar dışında hekim reçetelerindeki formüllere göre tıbbî maddeleri birleştirerek müshil,

macun, merhem ve kuvvet verici bazı mürekkep ilâçlar da hazırlarlar, ancak ilâçları bugünkü eczacılıkta olduğu gibi sabit bir terkiple düzenleyemezlerdi.

Tıp ve akrâbâzînle ilgili eserlerde ilâçların yapımında kullanılan bitkiler ve özellikleri, ilâç yapım metotları anlatıldığı gibi (bk. AKRÂBÂZÎN, ECZACILIK), Kûhinü'l-Attâr lakabıyla tanınan Dâvûd b. Ebü'n-Nasr'ın (ö. 658/1260'tan sonra) Minhâcü'd-dükkân ve düstûrü'l-aʿyân li'l-edviyeti'n-nâfiʿa li'l-ebdân adlı meşhur eseri gibi attarların el kitabı olarak kullandıkları bazı kitaplar da yazılmıştır.

Attar "eczâ deposu sahibi" anlamında da kullanılmıştır. Bunlar eczacılar gibi ilâç hazırlamaz, ya iptidai maddeleri ayrı ayrı veya hazır ilâçları toptan satarlardı. Eczaneler açıldıktan sonra attarlar tütün ve kahveden boyaya kadar çeşitli şeyler satmaya başladılar.

Eczacılığın gelişmesiyle birlikte attarların faaliyetleri kısıtlanmaya başladı. 1861 tarihli eczacılık nizamnâmesi, ellerinde çalışma izni olan ispençiyarlardan (eczacı) başka hiç kimsenin hiçbir şekilde, parça parça, etkisi güçlü ilâç satamayacağı ve tabip, cerrah, baytar reçetesi düzenleyemeyeceği esasını getirdi. Bu yasak toptan eczâ satan tıbbî eczâ tüccarlarıyla attar ve kökçülere de uygulandı. 1883 tarihli eczâ tüccarları ve Mısır Çarşısı hakkındaki tâlimatla ise aktarların eczane açmaları yasaklandı ve satacakları maddeler de sınırlandırıldı. 1885 tarihli nizamnâmede aktar, "sanayie ve eczacılığa ait ilâç ve kimyevî maddeleri toptan satan esnaf" olarak tarif edilmiştir. Böylece bütün Şark'ta olduğu gibi Türkler'de de attarın ot toplama, kurutma ve bazı ilâç terkipleri yapma gibi faaliyetleri zamanla gerilemiş ve attarın eczacılık yönü gittikçe zayıflayarak tüccar yönü ön plana çıkmıştır.

İslâm dünyasında Kûhinü'l-Attâr gibi tanınmış bazı tıp ve eczacılık âlimlerinin bu mesleğe nisbetle anılmaları yanında, muhtemelen bir geçim vasıtası veya ek bir gelir temini maksadıyla ıtriyat ve ilâç ham maddesi ticareti yapan, yahut bu işle uğraşan baba ve dedelerine nisbetle "Attâr" lakabıyla anılan birçok âlim ve edip vardır. Bunlar arasında en meşhuru Ferîdüddin Attâr'dır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Süheyl Ünver, Türkiye Eczacılık Tarihi, İstanbul 1952, s. 10; a.mlf., Türk Eczacılık Tarihine Bir Nazar, İzmir 1971, s. 4; a.mlf., “AktarAkkar”, Dirim, XXII/9, İstanbul 1947, s. 1-2; Ayşegül Demirhan, Mısır Çarşısı Drogları, İstanbul 1975, s. 12-13; Sami K. Hamarneh, Health Sciences in Early Islam (nşr. Munawar A. Anees), Blanco 1984, II, 44-46, 63 vd., 90; Turhan Baytop, Türkiye’de Bitkilerle Tedavi, İstanbul 1984, s. 47; Rengin Bütün Dramur, 1838-1908 Yıllarında Osmanlılarda Eczacılık ve Deontolojisi, İstanbul 1984, s. 51-53; Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, el-Hiref ve’s-sınâʿ ât fi’l-Hicâz fî ʿ asri’r-Resûl [baskı yeri yok], 1405/1985, s. 296 vd.; Max Meyerhof, “Esquisse d’histoire de la pharmacologie et botanique chez les Musulmans d’Espagne”, al-Andalus, III, Madrid 1935, s. 1-41; Bedi N. Şehsuvaroğlu, “Anadolu Türklerinde Eczacılık Tarihçesi”, Eczacılık Bülteni, III/8, İstanbul 1961, s. 158; E. Dietrich, “ʿ Attār”, EI² (İng.), I, 751-752.

Nil Sarı

ATTÂR, Ferîdüddin

فريد الدين عطّار

Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî (ö. 618/1221)

İranlı meşhur şair ve mutasavvıf.

Horasan Selçukluları'nın son zamanlarında, büyük bir ihtimalle 537-540 (1142-1145) yılları arasında Nîşâbur'da dünyaya geldi. Eczacılık ve tıp ile meşgul olduğu için "Attâr" lakabını aldı ve bu lakapla meşhur oldu. Çocukluk ve gençlik devresi hakkında kaynakların verdiği bilgiler çok farklı ve yetersizdir. Ancak eserlerinden, gençliğinde bir taraftan attarlıkla uğraştığı, diğer taraftan da ilim tahsil ettiği, tasavvufî bilgiler edindiği ve çeşitli şeyhlere hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Kendisi, peygamberler ve velîler hakkında birçok kitap okuduğunu ve otuz dokuz yıl müddetle tasavvufla ilgili şiir ve hikâyeleri toplamaya devam ettiğini söyler. Anne ve babasını gençliğinde kaybetmesi dışında ailesi ve yakın çevresi hakkında bir bilgi yoktur. Muḫtarnâme'sinde yer alan iki rubâîsinden, otuz iki yaşındaki bir oğlunu kaybettiği -dolayısıyla evlenmiş olduğu- anlaşılmaktadır.

Kaynakların verdiği bilgilerden ve bazı şiirlerinden anlaşıldığına göre Attâr küçük yaştan itibaren ve özellikle kendisini tasavvufa verdikten sonra birçok seyahatlerde bulundu. Irak, Şam, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Türkistan'a yaptığı bu seyahatlerden sonra Nîşâbur'a döndü ve orada inzivaya çekildi. Uzun yıllar devam eden bu inziva hayatı sonunda oldukça ileri bir yaşta iken Moğollar tarafından Nîşâbur'da şehid edildi.

Attâr'ın tasavvuf terbiyesini kimden aldığı, irade hırkasını giyip giymediği kesin olarak bilinmemektedir. Babasının da şeyhi olduğu rivayet edilen Kutbüddin Haydar ile Rükneddîn-i Ekâf (Ekkâf) ve Mecdüddin el-Bağdâdî'nin müridi olduğu şüphelidir. Esrârnâme'sinin önsözünde aşırı derecede övdüğü Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'a (ö. 440/1049) mânen intisap

ettiğini, sahip olduğu her devleti onun ruhaniyetinden aldığını, kendisini terbiye eden kişinin bu zat olduğunu söyler ve dolayısıyla “Üveysî” olduğuna işaret eder. Eserlerinden, devrindeki birçok mutasavvıf ve şeyhle tanıştığı, onlarla dostluk kurup eserlerini okuyarak kendisini tasavvuf merhalelerini aşmaya hazırladığı, bu gayretler sonunda irşad makamına ulaştığı anlaşılmaktadır. Bir tarikata girmediği kabul edilse bile iddia edildiği gibi o sadece tasavvufa meraklı veya sûfîmeşrep biri değildir. Tasavvuf erbabının sırlarını öğrenip makam ve hallerini incelemekle yetinmemiş, tasavvufu benimseyip içine girmiş, az da olsa seyr*ü sülûk* ile meşgul olmuş ve kendisinden sonra yaşayan pek çok İranlı mutasavvıf-şair ve edibe önderlik etmiştir. Bunlar arasında Mevlânâ, Mahmûd-ı Şebüsterî, Sa‘dî, Hâfız ve Molla Câmî sayılabilir. Özellikle Mevlânâ’nın Attâr’ı âşıkların önderi sayması, tasavvuf yolunda kendisini küçük, onu büyük görmesi, eserlerinden büyük ölçüde faydalanması, hatta onu “ruh”, Senâî’yi de ruhun “iki gözü” olarak kabul etmesi, Hallâc’daki nurun Attâr’ın ruhunda tecelli ettiğini ve Hallâc’ın ona mürebbi olduğunu söylemesi şüphesiz bir sebebe dayanmalıdır. Kendisine ait olduğu kesin olarak bilinen eserlerinde Attâr Ehl-i beyt’e hürmet ve sevgide kusuru bulunmayan, müsamahalı ve taassuba karşı bir Sünnî’dir. Hayatının sonlarına doğru Şiî olduğu iddiası, yanlış olarak ona isnat edilen eserlerden kaynaklanmaktadır.

Edebî Kişiliği. Klasik nazım şekillerinin pek çoğunu kullanan Attâr, daha çok mesnevi ve gazelde başarı sağlamıştır. Orijinal ve yer yer aşkla dolu rubâîler yazmışsa da bu türde Hayyâm derecesine ulaşamamıştır. Kasideleri na‘t, öğüt ve tasavvufun ana meseleleri hakkındadır ve bunlar Gazneliler devrinin büyük kaside üstatları Unsurî, Ferruhî ve Minûçihrî’ninkiler kadar güzel, âhenkli, akıcı ve olgun değildir. Buna rağmen dinî ve ahlâkî kasidelerde sadece Senâî ve Nâsır-ı Hüsrev’i geçememiştir. Attâr’ın ustalığı tasavvufî gazellerinde aranmalıdır. O, bu nazım şeklinde yalnız yaratıcı olmakla kalmamış, kendisinden sonra gelen mutasavvıf olan ve olmayan şairlerin örnek aldığı kişi olmuştur. Gazel ve mesnevilerinde Senâî dahil bütün seleflerini geride bırakmış, bu konuda onu bazı istisnalarla yalnız Mevlânâ aşabilmiştir. Gazelleri tasavvuf zevkini, özellikle vahdeti vücûd* telakkisini, ilâhî yolculuk için gerekli kabul ettiği aşkı ve âşıklığı dile getirir. Attâr, gazelleri için uygun ve gönüle hoş gelen vezinler bulmuştur. Dîvân’ında yer alan şiirlerinin büyük bir kısmı rediflidir. Şiirlerinin çoğunluğunu oluşturan mesnevilerin hepsi tasavvufla ilgilidir. Bu nazım

şeklindeki eserlerine bakarak onun doğuştan mesnevici olduğu kabul edilebilir. Mesnevilerinde şiire ve edebî sanatlara hâkim üstün bir hikâyeci olarak görünür. Tasavvufî bir meseleyi ele alırken temsillere başvurması, çerçeve hikâyeler içinde açık ve anlaşılır bir plana göre iç içe daha küçük hikâyeler anlatarak konuyu sıradan biri için bile daha net bir hale getirmesi ve böylece mânaları ana hikâye ile birleştirmede büyük bir ustalık göstermesi ona has bir özelliktir. Mevlânâ Attâr'dan aldığı bu anlatım tarzını bazı yönlerde geliştirmiştir.

Selefleri gibi Horasan üslûbunda şiir söyleyen Attâr'ın sözü akıcı ve süssüz, dili sıcak ve tatlıdır. Şiirleri aşk ve iştiyakı dile getirir. Güç ve anlaşılmaz tarafı azdır. Kelimeler genellikle bilinen anlamlarıyla kullanılmıştır. Eserlerinin hemen hepsini tasavvufî konuları açıklamak için yazmış, bu yolda zaman zaman lafız fesahatini mâna uğruna feda etmiş, sırf bu yüzden uygun ve güzel düşmeyen bazı şiirler de söylemiştir. Bu tasavvufî şevk içinde şairliğin bazı kural ve geleneklerini terketmiş, meselâ ömrünün sonuna kadar hiçbir makam ve rütbe sahibini övmemiştir. Aşk ateşi, vahdet şuur ve heyecanı bütün şiirlerinde ve özellikle divanında, onu okuyan her gönül sahibinin derhal alevleneceği ölçüde hissedilir. Ancak bunlar Mevlânâ'nınkiler kadar eşsiz ve eksiksiz değildir. Kasidelerinde özellikle dünyanın geçiciliği üzerinde durarak insanoğlunun uyarılması gerektiğini dile getirir. Şiirlerinin hepsinde insana ömrünü nasıl geçireceği konusunda etkili hatırlatmalarda bulunarak onu fırsatı ganimet bilmeye, iyi iş yapmaya ve hak yoluna hizmete çağırır.

Görüşleri ve Tasavvufu. Attâr'a göre görünen bu "çokluk" (kesret), ezelî âlemde Hakk'ın zâtı ile "bir"di, ayrılık ve çokluk yoktu. Çokluk bu âlemdedir ve tamamen zâhirîdir. Varlıktan bir zerreye sahip olan herkes, bütün zerrelerin bir varlıktan geldiğini anlar. Başka bir deyişle, görünen âlem, varlığı ateşten kaynaklanan bir duman gibidir. Gerçekte her şey birdir ve bir her şeydir. "Sen ve ben nazar sahiplerinin nazarında bir ve aynı şeyiz; iki gömlekteki bir vücut gibiyiz." Kâinatta "bir"den başkasını görmeyenler, vahdet deryasına dalanlar ve aşk ateşinde yananlardır. İlâhî cevheri içinde taşıyan insan, ancak üzerindeki varlık perdelerini kaldırdıktan sonra Allah'ı bulabilir ve O'nu görebilir. Çünkü Attâr'a göre Allah, muhtelif şeylerde muhtelif kisvelerle tecelli eder. Bu fikir daha geniş bir şekilde Mevlânâ'da ve oğlu Sultan Veled'in İbtidânâme'sinde de görülmektedir. Nitekim

buradaki “Neye baktımsa onda Allah’ı gördüm” veya “Kendisinde Allah’ı müşahede etmediğim hiçbir şey görmedim” fikri, Attâr’da da mevcuttur. Ona göre peygamberler dahil biz insanlar aklımızla Allah’ı bulamaz, anlayıp kavrayamayız. Bizim akıl ve düşüncemiz O’nu anlama konusunda bir zerrenin bütün kâinatın özünü anlamak istemesi veya bir şebnemin uçsuz bucaksız bir denizde yüzmeye kalkışması gibidir. Allah’ı bulmak için tek yol vardır; o da kendini bilme, nefsini ıslah etme, şehveti yenip unutma ve Hakk’ın varlığında yok olma yoludur. Diğer bir ifade ile hakikat âlemine vâkıf, vahdet ve ahadiyete vâsıl olmak için akıl, ilim ve dedikoduyu bırakmak, “nasıl ve niçin”e, hatta bütün sorulara son vermek, kendini yok farzedip cismanî âlemden, bilgi gururundan, çocuksu heveslerden, her türlü aşırı isteklerden uzaklaşmak ve aşk ateşinde yanıp mutlak varlıkta yok olmak gerekir. Çünkü duyular âleminin dışında akıl ötesi gerçek, akıl üstü aşk ancak hal ve zevk ile anlaşılır.

Attâr, tasavvufun esası kabul edilen tarikat, mârifet ve hakikat merhalelerini talep, aşk, mârifet, istiğna, tevhid, hayret ve fenâdan ibaret yedi merhaleye çıkarır. Hakk’a vâsıl olmak ve O’nun varlığında yok olup bekaya ermek için bu merhalelerin bir mürşid-i kâmilin terbiyesinde aşılmasını şart koşar. Attâr, sonuncu makam olan ve ona göre gerçek tevhidden ibaret bulunan fenâya çok önem verir. Ona göre insanın vücudu, Hakk’ın aynası ve cilvegâhıdır. Yolda tamamen yok olmaksızın kendi ruhanî sülûkünün sonunda Hakk’a vâsıl olur ve O’nun kendinde bulunduğunun idrakine erer. Kâmil insan olmak için gerekli olan bu yolculuğun sayısız zahmetleri ve sıkıntıları vardır. Bu yolculuğun ilk şartı talep ve araştırmadır. Yükselme azminde olan kimse derhal visâl yoluna koyulmalı ve bu yol için gerekli olan aşk ateşinde yanıp yok olmaktan korkmamalıdır. Ona göre âşık canını pervane gibi ateşte feda eden kimsedir. Aşkı ve ateşi olmayan kimse ölse daha iyidir. Manṭıḳu’ṭ-ṭayr ve Musîbetnâme adlı mesnevilerinde belirttiği gibi sâlik, ilâhî cevheri kendinde bütünüyle hissetmek için, her türlü zahmet ve ıstıraba tahammülü olan bir aşk ile uzun bir yol takip eder. Bütün kâinatı yani felâket ve engellerle dolu yedi vadiyi (bk. AKABE) dolaştıktan sonra nihayet aradığını kendinde bulur ve kendisi de tamamen aradığı şey (Hak) olur. Diğer bir deyişle, mâşukun âşıktan başka bir şey olmadığını görür ve Allah’ta yok olup (fenâ fillâh) O’nu kendinde bulur ve böylece, “Nefsini bilen rabbini bilir” sözünün sırrı zâhir olur. Görüldüğü üzere Attâr vahdeti vücûd telakkisine daha etraflı bir metotla yaklaşır ve ona seleflerine nisbetle

daha derin bir anlam verir. Onun düşüncesinde Hak'ta yok olanlar için gerçekte ölüm mevcut değildir. Çünkü Hak'ta yok olmak onları beka makamına ulaştırır.

Attâr, Ahmed el-Gazzâlî'den gelen aşk anlayışına ve Hallâc'da görülen fenâ telakkisine bağlı kalmakla yetinmemiş, vahdeti vücûdun en üst seviyesine ulaşmış ve belki de farkına varmadan bazan ittihad*, bazan da hulûl* akîdelerine yaklaşmıştır. Bununla birlikte o, ateşli gazelleri, âşıkane şiirleri, mesnevilerine ustaca yerleştirdiği manzum hikâyeleri ve bunlarda billûrlaşan orijinal fikirleriyle Mevlânâ'yı hazırlamış ve az da olsa Türk ve Arap edebiyatlarını etkilemiştir.

Eserleri. Tabiatı, ruhu ve fikri sürekli cevelân halinde olan Attâr, nazım ve nesirde önemli eserler meydana getirmiştir. Manzum eserlerinin 100.000 beyit civarında olduğu söylenmektedir. Eserlerinin sayısını Devletşah'ın kırk, Nûrullah et-Tüsterî'nin 114, Hidâyet'in bir eserinde 114, diğerinde 190 olarak göstermeleri tam bir mübalağa örneğidir. Gerçek olan, çok söz söylemekle itham edilecek kadar şiire sahip bulunduğu hususudur. O, eserlerinde en çok hikâye anlatımına yer veren şair olarak bilinir. Söz konusu hikâyelerin büyük bir kısmı, sûfî vâizlerin anlattıkları dokunaklı hikâyelerin nazmedilmiş şeklinden ibarettir. Nitekim eserlerinde Ahmed el-Gazzâlî'nin vaazlarında anlattığı hikâyelerin hepsine rastlandığı gibi İbn Sînâ, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Sühreverdî el-Maktûl, Muhammed el-Gazzâlî ve başkalarının bu tür hikâyelerinden faydalanmıştır. Onun faydalandığı bu hikâyelerden bazısının kaynağının eski Yunan'a kadar vardığı da bilinmektedir. H. Ritter, Attâr'ın eserlerinde en az üç farklı üslûbun müşahede edilmesini, hayatı boyunca İran şairlerinde çok ender görülen ruhî değişimler geçirmesine bağlarken Saîd-i Nefîsî, Zerrînkûb ve Bedîüzzaman Fürûzanfer bu üslûp farkının gerçekte onun olmayan eserlerin ona isnat edilmesinden kaynaklandığını, kendisinin olduğu kesin olarak bilinen eserlerinde üslûbun tek ve mükemmel olduğunu ispata çalışırlar. Bu araştırmacılara göre Attâr'ın günümüze kadar gelen ve onun olduğunda şüphe bulunmayan yedisi manzum, biri mensur sekiz eseri vardır.

1. İlâhînâme*. 6500 beyitlik bir mesnevidir. Çerçeve hikâye, bir hükümdarın altı oğluna dünyada en çok arzu edip elde etmek istedikleri şeyleri sorması, onların da sırasıyla cevap vermeleridir. Her biri insanın

ihtiraslarından birini temsil eden arzular etrafında gelişen hikayede baba bunların mânasızlığını gösterir. İlâhînâme ilk olarak Şemseddin Sivâsî (ö. 1597) tarafından manzum olarak Anadolu Türkçesi'ne, A. Gölpınarlı tarafından da düz yazı halinde günümüz Türkçe'sine çevrilmiştir (İstanbul 1947). Eser H. Ritter (Leipzig-İstanbul 1940) ve F. Rûhânî (Tahran 1339/1960) tarafından neşredilmiştir. 2. Esrârnâme*. Attâr'ın ilk tasavvufî mesnevisidir. Yirmi altı bölüme ayrılan eser küçük hikâyelerden meydana gelmiştir. Çerçeve hikâye yoktur. Sâdık Gevherîn tarafından neşredilen (Tahran 1338/1959) eser XV. yüzyılda Ahmedî Akkoyunlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 3. Musîbetnâme. 5740 beyitlik bir mesnevi olup Cevâbnâme adıyla da bilinir. Attâr'ın tasavvufî görüşlerini ve fikrî dünyasını en düzenli şekilde aksettiren mesnevisidir. Kırk bölüme ayrılan eserde sâlikin önce melekler arasında ve öteki dünyada, sonra da bu âlemde dolaşması, peygamberlere başvurması, daha sonra duygu, hayal ve akıl ile ruha giderek bunlara Allah'ı sorması, neticede Allah'ı kendi içinde bulması hikâye edilmiştir. Bu mesnevi N. Visal tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1338/1959). 4. Ḫüsrevnâme. Gül ü Ḫüsrev veya Gül ü Hürmüz de denen bu eser, Attâr'ın tasavvufî olmayan tek mesnevisidir. Bu mesnevide Rum kayserinin gayri meşrû oğlu Hüsrev ile Hûzistan şahının kızı Gül'ün aşk maceraları anlatılır. Bu aşk hikâyesi, hakkında hiçbir bilgi bulunmayan Bedr-i Ahvâzî adlı bir kimse tarafından mensur olarak yazılmış, daha sonra Attâr aynı konuyu bu eserden nazma çekmiştir. Aşk macerasının Ahvaz'da geçmesi sebebiyle mesnevideki çerçeve hikâye o yöredeki mahallî menkıbeler üzerine kurulmuştur. Bu mesnevinin eski ve yeni olmak üzere iki versiyonu vardır. Eski olanı, Attâr'ın meşhur tasavvufî mesnevisi Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ın nazmedilişinden yani 1187'den önce kaleme alınmıştır ve yenisine göre çok daha uzundur. Özet şeklindeki yeni versiyon ise çok daha sonra nazmedilmiştir. 5. Muḫtârnâme. Attâr'ın 5000'i aşkın rubaîsinden seçerek konularına göre elli bölümde tertip ettiği bir rubâîler mecmuasıdır. Mecmuanın ilk üç bölümü tevhid, na't ve ashabın menâkıbına dairdir; 4-9. bölümlerde önemli tasavvufî mazmunlar üzerinde durulur; 10-29. bölümlerde mânevî ve ahlâkî konular işlenir; 30-49. bölümlerde aşk ve aşkın tecellîleriyle sevgilinin vasıfları incelenir; bu arada 44. bölümde "kalenderiyyât"a bir parça yer verilir; son bölümde ise şairin şahsî temennisi dile getirilir. 6. Manṭıḳu'ṭ-ṭayr*. Makāmât-ı Tuyûr, Maḳālâtü'ṭ-ṭuyûr veya Tuyûrnâme adlarıyla da anılan ve 1187'de kaleme alınan bu eser, temsilî bir şekilde vahdeti vücûd inancını anlatan bir mesnevidir. Bu

mesnevideki kuşlar sâlikleri temsil eder. Hüdhüd kılavuz yani mürşiddir. Sîmurg (otuz kuş=anka), Allah'ın zuhûr* ve taayyün*üdür. Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ın XIV. yüzyıl Anadolu şairlerinden Gülşehrî tarafından yapılan tercümesinin tıpkıbasımını Agâh Sırrı Levend neşretmiştir (Ankara 1957). Eser Şemseddin Sivâsî ve ayrıca Fedâî (ö. 1636) adlı Mevlevî bir şair tarafından tercüme edilmiş, manzum olan ikinci tercüme basılmıştır (İstanbul 1274). Manṭıḳu'ṭ-ṭayr A. Gölpınarlı tarafından günümüz Türkçe'sine de çevrilmiştir (I-II, İstanbul 1962-1963). 7. Dîvân. Mesnevilerindeki tasavvufî fikirleri lirik bir tarzda ifade ettiği eseridir. 10.000 beyitlik divanın henüz ilmî bir neşri yapılmamıştır. 8. Teẕkiretü'l-evliyâ˒*. Büyük sûfîlerin hal tercümelerinden bahseden ve bazı sözlerini nakleden mensur bir eserdir. Attâr'ın çok tanınmış ve birçok dile çevrilmiş olan bu eserinin sonradan istinsah edilen bazı nüshalarına yirmi beş sûfînin hal tercümesi daha eklenmiştir. Teẕkiretü'l-evliyâ˒, ilk olarak Aydınoğlu Mehmed Bey zamanında adı bilinmeyen bir kişi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Eserin en tanınmış tercümesi ise Sinan Paşa'ya aittir. Teẕkiretü'l-evliyâ˒ın son tercümesi Süleyman Uludağ tarafından yapılmıştır (İstanbul 1984). Bu sekiz eserle kendisi tarafından imha edilen Cevâhirnâme ve Şerḥu'l-kalb mesnevilerinin adları Ḫüsrevnâme ve Muḫtârnâme'nin önsözlerinde zikredilmiştir.

Kaynaklarda ve çeşitli araştırmalarda Pendnâme, Haydarnâme, Uşturnâme, Cevherü'ẕ-ẕât, Nüzhetü'l-ahbâb, Mazharü'l-˓acâ˒ib, Lisânü'l-gayb, Rumûzü'l-˓âşıkın, Şâhbâznâme, Mihr ü Müşterî, Heftâbâd, Heft Vâdî, Tercemetü'l-ehâdîs̱, Sî Fasl, Miftâhu'l-fütûh, Bî-sernâme, Bülbülnâme, Mi˓râcnâme, Cümcümenâme, Vuslatnâme, Heylâcnâme, Ḫayyâtnâme, Vasıyetnâme, Kenzü'l-hakā˒ik, Kenzü'l-esrâr (Kenzü'l-bahr), Velednâme, Siyâhnâme, İḫvânü's-safâ˒ ve Esrârü'ş-şühûd gibi eserler Attâr'a isnat edilip çoğu onun adıyla basılmış, hatta bazıları Türkçe dahil birçok dile bile tercüme edilmiştir. Ancak son araştırmalar, ilk beş eserin ona isnadının çok şüpheli, diğerlerinin ise tamamen sahte olduğunu ortaya koymuştur. Fürûzanfer ve Zerrînkûb'a göre ona ait olduğu şüpheli olan Pendnâme hariç bunların tamamı uydurmadır. Yine bu araştırıcılara göre adı geçen eserlerin pek çoğu XV. yüzyılda yaşayan Attâr-ı Tûnî tarafından yazılmış, bir kısmı da yine Attâr adlı veya mahlaslı diğer kişilerce kaleme alınmıştır (eserlerin

baskıları ve tercümeleri için bk. İA, II, 7-12; Ritter, Oriens, s. 195-228; Rypka, s. 775-776).

BİBLİYOGRAFYA

Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâ ͗ (nşr. Muhammed İsti'lâmî), Mukaddime: a.e. (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1984, Giriş, s. 10-44; Saîd Nefîsî, Dîvân-ı Attâr, Tahran 1319 hş., Mukaddime; a.mlf., Custcûy der Ahvâl u Âsâr-ı Şeyẖ Ferîdüddîn ʿAttâr-ı Nîşâbûrî, Tahran 1320 hş.; Avfî, Lübâb, II, 337-339; İbnü'l-Fuvatî, Telẖîsu muʿcemi'l-âdâb fî muʿcemi'l-elkāb (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1962-65, IV/3, s. 461 vd.; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 740; Câmî, Nefehât, s. 599-600; Devletşah, Tezkire, s. 207; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fusahâ ͗, II, 920; a.mlf., Riyâzü'l-ʿârifîn; Rypka, HIL, s. 337 vd., 775-776; H. Ritter, Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn Attār, Leiden 1955; a.mlf., "Farīduddīn ʿAttār IV", Oriens, XIII-XIV, Leiden 1960-61, s. 195-228; a.mlf., "Attâr", İA, II, 7-12; a.mlf., "ʿAttār", EI² (Fr.), I, 775-777; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 112; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Şerh-i Ahvâl ü Nakd ve Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Ferîdüddîn Muhammed ʿAttâr-ı Nîşâbûrî, Tahran 1339-40 hş.; Rızâzâde Şafak, Târîẖ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1341 hş.; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Bâ Kârvân-ı Hulle, Tahran 1347 hş., s. 159-179; Safâ, Edebiyyât, II, 862; FME, I, 76-102; Browne, Târîẖ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Gulâm Hüseyn-i Sadrî-yi Afşâr), Tahran 1351 hş., II, 192-200; Süleyman Uludağ, "Attar", İBA, I, 267; B. Reinert, "ʿAttār, Shaikh Farīd al-Dīn", EIr., III, 20-25.

M. Nazif Şahinoğlu

ATTÂR, Hasan b. Muhammed

حسن بن محمّد العطّار

Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr eş-Şâfiî (ö. 1250/1834)

Mısırlı edip, din âlimi ve Ezher şeyhi.

Aslen Mağribli olup 1180’de (1766) Kahire’de doğdu. Attar olan babası önceleri onu yanında çalıştırmak istediyse de okuma hevesini dikkate alarak tahsiline Ezher’de devam etmesine izin verdi. Dinî ilimlerin yanı sıra astronomi, mühendislik, coğrafya ve tıpla da meşgul oldu. Fransızlar Mısır’ı işgal edince (1798) o zamanki âlimlerden çoğunun yaptığı gibi önce Asyût’a kaçtıysa da bir müddet sonra Kahire’ye dönerek Fransız ilim adamları ile tanıştı. Bu âlimlerden Fransızca ve modern ilimleri öğrendi, kendisi de onlara Arapça dersleri verdi. Daha sonra Suriye, Hicaz, Anadolu ve Rumeli’yi içine alan uzun bir seyahate çıktı. Arnavutluk’un İşkodra şehrinde evlenip oraya yerleşti. Mısır’a döndüğünde (1813) Ezher’e hoca tayin edildi. Ezher’de uzun yıllar okutulmayan Beyzâvî tefsirini büyük bir vukufla okutması sebebiyle birçok Ezher hocası onun tefsir derslerini takip etti. Mehmed Ali Paşa’nın takdir ve iltifatına mazhar olduğu için 1828’de kurulan Mısır’ın resmî gazetesi el-Veḳāʾiʿu’l-Mısriyye’nin başyazarlığına getirildi. 1830’da Ezher şeyhliğine tayin edildi. Ölümüne kadar bu görevde kaldı.

Fransızca, Türkçe ve Arnavutça bilen Hasan el-Attâr öğrencilerine ana kaynaklara inmeyi, dilde, edebiyatta, ilimde düşünceyi ifade etme kısırlığından kurtulmayı öğretmeye çalışmış, okullarda modern ilimlerin okutulmasını tavsiye etmiştir. Mahmud Sâmi el-Bârûdî, Şevki ve Hâfız İbrâhim gibi şairlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Talebesi Rifâa et-Tahtâvî yabancı diller okulunu onun teşvikiyle kurmuştur.

Eserleri. Din, dil ve müsbet ilimlerle ilgili olarak yazdığı, çoğu hâşiye tarzındaki yirmi kadar eserin belli başlıları şunlardır:

Dil ve Edebiyat. 1. Manzûme fîʿilmi'n-nahv. Elli yedi mısrada nahiv kaidelerini öğretmeyi hedef alan bu didaktik manzume, ilki Kahire'de (1280) olmak üzere Mecmûʿu mühimmâti'l-mütûn adlı kitap içinde birçok defa basılmış ve Attâr'ın talebesi Hasan Kuveydir tarafından şerhedilmiştir. 2. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Ezheriyye. Hâlid el-Ezherî'nin kendisine ait el-Ezheriyye adlı muhtasar nahiv kitabına yazdığı şerhin hâşiyesi olup Kahire'de basılmıştır (1307, 1315). Ezherî'nin Mûsılü't-tullâb ilâ kavâʿidi'l-iʿrâb adlı şerhine de henüz basılmamış bir hâşiyesi vardır. 3. İnşâʾü'l-ʿAttâr. Resmî ve gayri resmî yazışma ve mektup örneklerini ihtiva eden ve ilk defa Kahire'de tarihsiz bir taş baskısı yapılan eser 1243'ten (1827) 1315'e (1897) kadar Bulak, Kahire, Bombay ve İstanbul'da birçok defa basılmıştır. 4. Hâşiye ʿalâ metni's-Semerkandiyye. Ebü'l-Kāsım b. Ebû Bekir el-Leysî es-Semerkandî'nin belâgat ilmine dair es-Semerkandiyye adlı risâlesine yazdığı şerh olup 1288 ve 1309'da Kahire'de basılmıştır. Attâr ayrıca İbn Sehl el-İsrâîlî'nin şiirlerini bir araya getirerek Dîvânü İbn Sehl adıyla baskıya hazırlamış ve eser birkaç defa basılmıştır (Kahire 1279, 1302; Beyrut 1885).

Mantık. 1. el-Hâşiyetü'l-kübrâ ʿalâ Şerhi Makūlâti's-Sücâʿî. Ahmed es-Sücâî'nin kategorilere (makūlât) dair kitabına yazdığı bu büyük şerh, yine onun el-Hâşiyetü's-sugrâ ʿalâ Makūlâti's-Sücâʿî adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Kahire 1282, 1303, 1328). 2. Hâşiye ʿalâ Makūlâti'l-Büleydî. Muhammed el-Büleydî'nin yine kategorilere dair Risâle fi'l-Makūlâti'l-ʿaşr'ine yazdığı bu şerh de Kahire'de basılmıştır (1328). 3. Hâşiye ʿalâ Şerhi Şeyẖi'l-İslâm Zekeriyyâ el-Ensârî ʿalâ metni Îsâgūcî fi'l-mantık. Esîrüddin el-Ebherî'nin Îsâgūcî adlı mantık kitabına Zekeriyâ el-Ensârî tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir. 1321'de Kahire'de basılmıştır. 4. Hâşiye ʿalâ Şerhi't-Tehzîb. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm adlı eserine Ubeydullah b. Fazl el-Habîsî'nin yazdığı Tezhîb adlı şerhin hâşiyesi olup üçü bir arada Bulak (1296) ve Kahire'de (1318) basılmıştır.

Dinî İlimler. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ. Tâceddin es-Sübkî'nin usûl-i fıkha dair Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı eserine Celâleddin el-Mahallî'nin yazdığı şerhin hâşiyesi olup Kahire'de basılmıştır (I-II, 1316, 1358).

Attâr’ın bunlardan başka henüz neşredilmemiş eserleri de vardır. Bunlar arasında, Türkiye’de bulunduğu yıllarda Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin kesb* görüşüne dair yazdığı Tuhfetü garîbi’l-vatan fî tahkıki nusreti’ş-şeyẖ Ebi’l-Hasan’ı, Muhammed el-Mar‘aşî’nin münazara âdâbına dair kitabını şerhettiği Hâşiye ʿale’r-Risâleti’l-velediyye fî âdâbi’l-bahs ve’l-münazara’sı ve astronomiye dair Risâle fî keyfiyeti’l-ʿamel bi’l-usturlâb’ı zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıtatü’t-Tevfîkıyye, Kahire 1980, IV, 82-85; Philip Dî Tarrâzî, Târîẖu’s-sahâfeti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, I, 128-130; Serkîs, Muʿcem, II, 1335-1337; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 301; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), IV, 232; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 285-286; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 204; Brockelmann, GAL, II, 473; Suppl., II, 720; Ömer ed-Desûkı, Fi’l-Edebi’l-hadîs, Kahire 1961, I, 41-43; Şüyûẖu’l-Ezher (nşr. Vezâretü’l-İ‘lâm), Kahire, ts., s. 23-24; Halîl Mardem Bey, Aʿyânü’l-karni’s-sâlis ʿaşer, Beyrut 1977, s. 155-157; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmans dans l’Égypte du XIXe siècle (1798-1882), Kahire 1982, II, 344-357, 614-617; el-Ezherü’ş-şerîf fîʿîdihi’l-elfî, Kahire 1403/1983, s. 245; Akkād, ʿAbkariyyü’l-ıslâh ve’t-taʿlîm el-üstâz el-imâm Muhammed ʿAbduh, Kahire, ts., s. 51-64; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 220; F. De Jong, “The Itinerary of Hasan al-ʿAttār (1766-1835): A Reconsideration and its Implications”, JSS, XXVIII/1 (1983), s. 99-128; “Attâr”, İA, II, 12-13; H. A. R. Gibb, “al-ʿAttar”, EI² (İng.), I, 755.

Hulûsi Kılıç

ATTÂR, Muhammed b. Hasan

(bk. İBN MİKSEM el-ATTÂR).

ATÛFETLÜ

Osmanlılar'da resmî yazışmalarda kullanılan bir hitap şekli.

Kelime, "pek esirgeyici, çok şefkatli ve merhametli" anlamına gelen atûfun masdar şekline Türkçe "lü" ekinin eklenmesiyle türetilmiştir. Önceleri, genellikle yüksek mevkide bulunan bir kimseye yazılan özel veya resmî yazılarda gelişigüzel kullanılmıştır. Tanzimat'tan sonra memuriyet rütbeleri ve resmî yazışmaların şekilleri bir nizama bağlanırken bu unvanın kimler için kullanılacağı da tesbit edilmiştir. 1846'da bâlâ* rütbesinin ihdasından sonra bu rütbeyi haiz olanlar için kullanılması kararlaştırılmıştır. İlk zamanlarda bâlâ rütbesini alanlarla vezirler, mâbeyn başkâtibi, serkurenâ ve seraskerlik makamına gelmiş vükelâ için kullanılmakta iken daha sonra sadece bâlâ rütbesine münhasır kalmıştır. Ancak zamanla kazaskerlerle birinci ferikler için de kullanılmıştır. Bâlâ rütbesini alanlara yazışmalarda "atûfetlü beyefendi hazretleri", "atûfetlü efendim hazretleri" şeklinde hitap edilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfî, Târih, VIII, 92-93; Mehmed Süreyyâ, Nuhbetü'l-vekāyi', İstanbul 1292, I, 159; Devlet Salnâmesi (1264), s. 146-147; (1269), s. 46-97; M. Cavid Baysun, "Bâlâ", İA, II, 262-263.

Feridun Emecen

ATÛFÎ, Hayreddin Hızır

(ö. 948/1541)

Osmanlı tefsir ve hadis âlimi, vâiz.

Kaynaklarda Kastamonî ve Merzifonî nisbeleriyle yer alan Atûfî'nin babasının adı Mahmud'dur. Aslen Merzifonlu olduğunu bizzat kendisi bazı eserlerinde belirtmiştir. Kastamonî nisbesinin hangi sebeple kullanıldığı hakkında bilgi elde edilememiştir. Devrinin tanınmış âlimlerinden Bahşı Halîfe'den tefsir ve hadis, Amasyalı Mevlânâ Abdî'den ilm-i meânî, Kadızâde'nin torunu meşhur riyâziyeci Kutbüddin Muhammed'den riyâziye, Bursalı Mevlânâ Hocazâde'den usul ve Efdalzâde'den fıkıh okudu. İlmî şöhretinden dolayı Sultan II. Bayezid onu saray hizmetlilerine hoca tayin etti. Bir müddet sonra İstanbul camilerinde vaaz edip tefsir okutmayı daha faydalı görerek saraydaki görevinden ayrıldı. Günde 50 akçe ücretle başladığı bu yeni görevinde zamanla günde 80 akçe ücrete kadar terfi etti. Daha sonra bu görevi de bırakarak evine çekildi ve kitap telifiyle meşgul oldu. Atûfî Eyüp'te vefat etti ve kendi evinin civarına defnedildi.

Tefsir, hadis, tıp, mantık ve kelâm ilimlerine dair çoğu şerh ve hâşiye mahiyetinde olmak üzere on beş kadar kitap yazan Atûfî'nin belli başlı eserleri şunlardır: 1. Hâşiye ʿalâ Tefsîri Keşşâf (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 263). 2. Hâşiye ʿalâ Tefsîri Beyzâvî (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 25). 3. Keşfü'l-Meşârık. Radıyyüddin es-Sâgānî'nin hem Sahîh-i Buḫârî hem de Sahîh-i Müslim'de bulunan hadisleri bir araya getirdiği Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye adlı eserinin şerhidir. Bu eserin müellif hattıyla 516 varaklık yegâne nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 230). 4. el-Cevheretü'l-cinâniyye fî mesâʾili'l-îmâniyye (TSMK, III. Ahmed, nr. 607). 5. el-Enzâr fî şerhi baʿzi'l-ehâdîs ve'l-âsâr. Meşârık, şerhinden müellifin bizzat yaptığı seçmelerden meydana gelen bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Şehzade Mehmed, nr. 8/1). 6. Mirʾâtü'r-rüʾyâ. Hz. Peygamber'in, "Rüyada beni gören gerçekten görmüştür; çünkü şeytan benim suretime giremez" (Buhârî, "İlim", 38, "Edeb", 109, "Tabîr", 10; Müslim "Rüyâ", 4, 7) meâlindeki hadisinin şerhinden ibarettir. Kaynaklarda

zikredilen bu eserin herhangi bir nüshasına henüz rastlanmamıştır. 7. Ravzü'l-insân fî tedâbîri'l-ebdân (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3569). Tıpla ilgili hadislerin şerhine dairdir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 416-417; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 415; Kāmûsü'l-â'lâm, IV, 3161; Sicilli Osmânî, II, 314; Osmanlı Müellifleri, I, 355-357; Brockelmann, GAL Suppl., II, 639; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 346; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 101; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 642-643; Sadık Cihan, "Hayreddin Hıdır b. Mahmud b. Ömer el-ʿAtûfî «Kastamonî» ve Hadis Eserleri", İİFD, III (1979), s. 65-72; TDEA, I, 228.

İsmail L. Çakan

ATVÂR-ı DİL

أطوار دل

Tasavvufta kalbin sadr, kalb, şegaf, fuâd, habbetü'l-kalb, süveydâ ve mühcetü'l-kalbden ibaret yedi tavrı.

(bk. KALB).

ATVÂR-ı SEB‘A

الأطوار السبعة

Nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmileden ibaret yedi tavrını ifade eden bir tasavvuf terimi.

(bk. LETÂİF-i HAMSE; NEFİS).

AV

İlk insanların yiyecek et ve giyecek post ihtiyaçlarını sağlamak için başlattıkları av, medeniyetin gelişmesine paralel olarak bir geçim vasıtası olmaktan çıkmış, bir spor ve eğlence halini alıp özellikle sürek avı şeklinde Eskiçağ ve Ortaçağ hükümdarlarının askerî tâlim yerine uyguladıkları bir sportif oyun durumuna gelmiştir. Kişilerin tek başlarına veya gruplar halinde yaptıkları av bugün bütün medenî dünyada bir spor olarak kabul edilmekte, ancak hayvanların neslini tüketmek ve millî servetleri hebâ etmek gibi sebeplerle bazı kısıtlamalara tâbi tutulup özellikle hayvanların üreme mevsimlerinde yasaklanmaktadır. Balık, sünger, inci gibi deniz ürünleri avcılığı ise amatör zevklerin ötesinde profesyonel bir geçim yolu olarak kalmıştır. Kara avcılığı yalnız spor ve eğlence haline dönüşmüş olmakla birlikte XX. yüzyılın başlarına kadar kırsal alanda yaşayanlarla göçebelerin önemli bir gelir kaynağını oluşturmuştur. Bugün de bazı Afrika, Avustralya ve Güney Amerika kabileleri geçimlerini yine avcılıktan temin etmektedirler. Avcılık bir spor olarak kabul edilmekle beraber birçok toplumda, özellikle can almayı ve can yakmayı câiz görmeyen müslümanlar arasında insanî açılardan tartışma konusu olmuştur. İslâm dini avcılığa izin vermiş, fakat daima ihtiyaç durumunu göz önünde tutarak zevk için cana kıymaya engel olmak istemiştir.

Tasvirî Sanatta Av. Tasvirî sanatta sahne özelliği gösteren ilk resimler Paleolitik devir mağara duvarlarında bulunan av kompozisyonlarıdır. Aynı şekilde mağara duvarlarında görülen, sahne teşkil etmemiş ilk münferit resimlerle mağara zeminlerinde bulunan taş veya kemikten yapılmış ilk heykeller de yaban öküzü, yabani at ve geyik gibi yine avla ilgili hayvan figürlerinden ibarettir. Bu durum, ilk insanların temel ihtiyaç maddelerini oluşturan et ve postu temin etmek için verdikleri savaşı, hayatlarının resmedilmeye değer en önemli hadisesi olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Daha çok Büyük Sahra'da ve İspanya ile Fransa'nın günümüzden 10.000-40.000 yıl öncesine giden Magdalenyen çağ mağaralarında rastlanan resimlerde, çıplak insanlar ellerindeki ok ve yaylarla geyik sürüsü gibi hayvan kümelerine saldırırken gösterilmişler ve özellikle insanlar, çok daha yakın çağlara ait donuk insan figürleriyle

mukayese edilemeyecek derecede hareketli resmedilmişlerdir (Parrot, s. XII; Mutlu, rs. 17-19). Anadolu ve bütün Ön Asya'nın en eski av sahneleri ise Neolitik devre (m.ö. VIIV. binyıllar) ait Çatalhöyük Mâbedi'nin duvarlarında görülmektedir (Mellaart, lv. 54-57, 61-64). Bunlar yine ellerindeki ok ve yaylarla geyik sürüsüne saldırmış insanları gösteren son derece hareketli resimlerdir; ayrıca avdan sonraki şölen veya dinî tören de canlandırılmıştır. Arkeoloji âleminde dünyanın en eski büyük boy kabartması olarak bilinen Uruk'ta bulunmuş milâttan önce III. binyılın başlarına ait bir granit stel de yine dünyanın ilk resimleri gibi bir av sahnesi sergilemektedir ("Aslan avcıları"; Parrot, rs. 92; Lloyd, rs. 17). Sahnenin figürleri, biri mızrakla diğeri ok-yayla aslan avlayan iki kişidir. II. binyıldan itibaren ise bütün Ön Asya'da en çok itibar edilen tasvirî sanat motifleri avcılık üstüne olmuş, özellikle Mısır, Hitit ve Asur krallarıyla aristokratları savaş arabaları üzerinde aslan avlarken resmedilmişlerdir.

Köpeğin Neolitik devrin başından beri evcilleştirilmiş olmasına rağmen ilk av sahnelerinde tasvirine rastlanmamaktadır. Bu duruma bakarak köpeğin av sırasında işe yarayacak derecede terbiye edilmesinin çok daha sonraki yıllarda gerçekleştirildiğini tahmin etmek mümkündür. İran'da ve Mezopotamya'da ele geçirilmiş IV. binyıla ait boyalı seramik ve mühür baskıları üzerinde tek başlarına veya koyun ve keçilerle beraber bulunan köpek figürlerine rastlanmakta ise de (Lloyd, s. 25; Goff, rs. 522-532) av sahnesinde yer almadıkları için bunların av köpeği olup olmadıkları anlaşılamamaktadır. Köpeğin yardımcı av hayvanı olarak kullanılması ancak milâttan önce I. binyıl Asur kabartmaları ile belgelendirilebilmektedir. Eskiçağ'ın en başarılı resmedilmiş av sahneleri kabul edilen fevkalâde gerçekçi bir yabani at sürüsünün oklarla avlanması kabartmasında, boyunları tasmalı iri kurt köpeklerinin atlara saldırdıkları görülmektedir.

Şahin cinsi yırtıcı kuşların yardımcı av hayvanı olarak kullanılmalarının ise sanıldığından çok daha eskilere gitmesi gerekir (krş. Ögel, s. 209). Mısır sanatının en eski tasvirî eserlerinden biri olarak kabul edilen ve Mezopotamya'nın "Aslan avcıları" kabartması ile yakın benzerliği bulunan "Avcılar paleti"nde, avcılar grubunun başındaki şahsın elinde uzun göndere takılmış bir şahin alemi bulunmaktadır (Lloyd, rs. 13). Her ne kadar bu alem bir tanrı sembolü ise de av sırasında elde taşınması, şahini yardımcı av

hayvanı olarak kullanma hünerinin o devirlerde başlamış olabileceğine işaret etmektedir. Öte yandan milâttan önce II ve I. binyıl tasvirî Hitit sanatında ise şahinin tam bir avcı tutuşu ile tanrıların, yarı tanrıların, avcıların veya kralın maiyetindeki kişilerin ellerinde çeşitli örneklerle resmedildiği, özellikle av tanrısı olması gereken, geyik üzerinde ayakta duran bir tanrının elinde bulunduğu görülmektedir (Orthmann, lv. 48-d, 50-a, 58-c, 60-a; Gurney, s. 137; Mutlu, rs. 110).

Kuşlarla avlanmanın çok eski bir geçmişi olmasına ve Hint-Avrupa kavimleri tarafından da bilinmesine rağmen Avrupa'da bu usulün Ortaçağ'a kadar pek tanınmadığı veya unutulduğu ve Avrupalılar'a özellikle Araplar tarafından Endülüs ile Sicilya'da yeniden öğretildiği anlaşılmaktadır. Sicilya Kralı ve Germen İmparatoru II. Friedrich'in (1212-1250), De Arte venandi cum avibus (kuşlarla avlanma sanatı) adlı eserini kaleme almadan önce, Arabistan başta olmak üzere çeşitli ülkelerden şahin terbiyecileri getirttiği bilinmektedir. Bu kitapta şahinlerin kuş budu ile nasıl beslendikleri ve bakıcıların eldivenli ellerine nasıl konacaklarının öğretildiği gibi muhtelif terbiye etme sahneleri minyatürlerle gösterilmiştir. Bu eserin de dolaylı olarak işaret ettiği gibi kuşlarla avlanma hüneri veya daha geniş kapsamlı bir ifadeyle avcılık hüneri Doğu dünyasında bir sanat haline gelmiştir. Çünkü avcılık, özellikle hükümdar aileleri ile erkek ve kadın diğer aristokratların en büyük merakı olmuş, saraylarda hatta ordu içinde avcı birlikleri ve yüksek dereceli yönetici kadroları oluşturularak bu spor faaliyetine resmî bir hüviyet kazandırılmıştır. Avcılığın ne kadar önem taşıdığı, İslâm minyatürlerinin çok büyük bir kısmının bu konu üzerinde yoğunlaşmasından da anlaşılmaktadır. Bu minyatürlerde av sahnelerinin bütün canlılıklarıyla resmedildikleri ve bu minyatürlerin, en ince noktalarına kadar işlenen ayrıntıları ile resmedilen olayların yorumuna da ışık tuttukları görülmektedir. Meselâ bir Bâbürlü minyatüründe at sırtındaki bir prensesin sağ elinde tuttuğu avcı kuşu, suya inmiş yaban ördeği sürüsüne zarif bir hareketle salarken atını tırıs sürmesinden ördekleri ürkütmek istemediği (TA, IV, 251), bir İran minyatüründe şahin bakıcısı bir gulâm*ın eldivenini giyerken kuşun, bakıcısının dizinde sükûnetle beklemesinden gulâma ne kadar alışkın olduğu (Kühnel, lv. 60) ve Levnî'nin bir avcı gulâmı minyatüründe tazının, gulâmın elindeki kanatlarını çırpan şahine kızgın bakışından, yardımcı av hayvanları arasında da bir iletişim bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine bir Bâbürlü eseri olan

Ekbernâme’nin minyatürlerinden biri, fillerle at, deve, köpek ve çitaların katıldığı çok hareketli bir ava çıkış sahnesi ihtiva etmekte ve çitaların avdan önce yorulmamaları için iki kişinin taşıdığı tahtırevanlarla ve öküz arabalarıyla av sahasına götürüldüklerini göstermektedir (Farooqi, s. 80). Hünernâme’deki bir minyatürde ise Kanûnî Sultan Süleyman’ın av alayında çitaların, padişahın hemen arkasındaki atmacacıların arasında, at sırtında ve kucakta taşındıkları görülmektedir (Histoire et civil., kapak içi).

BİBLİYOGRAFYA

O. R. Gurney, The Hittites, Middlesex 1954, s. 137; S. Lloyd, The Art of the Ancient Near East, New York 1961, s. 25, rs. 13, 17, 169; A. Parrot, Sumer, München 1962, s. XII, 75, rs. 92; B. L. Goff, Symbols of Prehistoric Mesopotamia, New Haven 1963, rs. 522-532; H. G. Güterbock, Siegel aus Boğazköy, Osnabrück 1967, rs. 64; J. Mellaart, Çatal Höyük. Stadt aus der Steinzeit, Bergisch Gladbach 1967, lv. 54-57, 61-64; Belkıs Mutlu, Efsanelerin İzinde Yakın Doğudan Kuzey Avrupaya, İstanbul 1968, rs. 17-19, 110; W. Orthmann, Untersuchungen zur späthethitischen Kunst, Bonn 1971, lv. 48-d, 50-a, 58-c, 60-a; E. Kühnel, Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür (trc. Suut Kemal Yetkin - Melâhat Özgü), Ankara 1952, lv. 27, 60; L. Binyon - J. V. S. Wilkinson - B. Gray, Persian Miniature Painting, New York 1971, lv. VI-B, XIV-A, XLIV, XLVII-B, LXXIX-B, XCI-A; Filiz Çağman - Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, rs. 8, 13, 18, 56; A. Farooqi, Art of India and Persia, New Delhi 1979, s. 80; C. S. Clarke, Mughal Paintings, New Delhi 1983, lv. 3; Histoire et civilisation de l’Islam en Europe (ed. F. Gabrieli), Vérone 1983, s. 108; Bahaettin Ögel, “Türklerde Kartal ve Kartal Arması”, TK, sy. 118 (1972), s. 209 (1129); “Avcılık”, TA, IV, 251-257.

Sargon Erdem

İSLÂM TARİHİ.

Avcılık Araplar'da Câhiliye çağından beri biliniyor ve ok, yay veya kapanla ceylan yahut kuş avlamaktan ibaret bir eğlence kabul ediliyordu. Araplar fetihler sonunda Rumlar, Türkler ve İranlılar'la karışınca av için doğan, şahin, atmaca ve köpek de kullanmaya başladılar. Avcılığı, aslı Farsça olan beyzere kelimesiyle ifade ediyorlardı. Beyzere, Farsça bâzyâr ve bâzdâr kelimelerinin Arapçalaşmış şekli olup bâz "doğan, çakır doğan", bâzdâr ise "doğancı, alıcı kuş besleyen kimse" demektir. Buna göre beyzere "kuşla avlanma hüneri" olarak tarif edilebilir; ancak bu tabir sadece doğan veya şahinle yapılan ava münhasır değildir. Arap avcıları ceylan avında doğan ve şahinle birlikte kelâbizî denilen tazıları da kullanmışlardır.

Endülüs'te av kuşlarının eğitimiyle görevli şahıslara sakkâr ve tayyâr denilirdi; ayrıca bayyâz, bayyâzî, biyâz, bâzîy ve bâyzârî kelimeleri de kullanılmaktaydı. Kuşlar hakkında bilgi veren Mes'ûdî bunların bâzî, şahin, sakr ve ukab olmak üzere dört cinsi ve onların da on üç ayrı türü bulunduğunu; Türkler'in, Araplar'ın, İranlılar'ın, Hintliler'in ve Rumlar'ın akdoğanların en iyi doğan cinsi olduğunda ittifak ettiklerini söyler. Ayrıca hükümdarlarla filozofların doğanları tavsifine dair bilgi verir.

Leş yiyen yırtıcı hayvanların (kevâsir, davârî) ve av kuşlarının (cevârih) avcılıkta kullanılması, müslümanları Bizans ve Asya'nın içleri ile temasa getiren ilk fetihlerden sonra önem kazandı. Emîrler ata binme ve eğlenme arzularını tatmin için kuşlarla avlanmaya başladılar. Halifeler ve üst seviyedeki devlet adamları av köpekleri ve kuşlarla yapılan avı emîrü's-saydın idaresinde müesseseleştirdiler. Avla uğraşan ilk halife Yezîd b. Muâviye'dir. Yezîd avcılığa çok meraklıydı ve önemli sayıda yırtıcı kuş, çita vb. hayvanlara sahipti. Hatta kaynaklara göre köpeklerine altın halkalar ve bilezikler taktırıyor, altın sırmalı çullar giydiriyor ve her köpeğin hizmetine bir köle tahsis ediyordu. Yezîd kadar olmamakla beraber diğer Emevî halifeleri de ava düşkündüler. Daha sonra hilâfet makamına geçen Abbâsîler de yırtıcı kuş ve hayvan beslemeye başlayıp bu uğurda büyük paralar harcadılar; hatta hayvan bakıcıları için maaş ve arazi tahsis ettiler. Abbâsîler'den avcılığa ilgi duyan ilk halife Mehdî'dir. Onu Hârûnürreşîd, Emîn, Me'mûn ve Mu'tasım takip etmiştir. Abbâsî halifeleri arasında ava en meraklı olan Mu'tasım idi. Dicle nehri kıyısında avcılık için birkaç

fersah uzunluğunda ve at nalı şeklinde bir duvar yaptıran halife, ava çıkınca vahşi hayvanları bu duvara doğru sürüyor ve sıkıştırarak avlıyordu. Halife Mu‘tazıd ise özellikle aslan avına düşkündü. Müstekfî de çita ve doğanla avlanmaya meraklı olup av kuşları ve av hayvanlarının bakımıyla bizzat meşgul olurdu. İlk Abbâsî halifeleri ava düşkün olduklarından her çeşit hayvanı barındıran özel bir hayvanat bahçesi kurmuşlardı. Abbâsî halifeleri ve vezirleri doğan, şahin, çita ve av köpeklerini hediye olarak da kabul ederlerdi. Nitekim Taberî, Bizans imparatorunun Hârûnürreşîd’e yolladığı hediyeler arasında on iki doğan ve dört av köpeğinin de bulunduğunu zikreder. Aynı şekilde İfrenc Kraliçesi Bertha, Müstekfî’ye on köpek, yedi doğan ve sekiz sakr göndermiş, Amr b. Leys es-Saffâr da Mu‘tazıd’a doğan ve çita hediye etmişti. Sâmânî Hükümdarı İsmâil b. Ahmed’in ise Mu‘tazıd’a üç çita ve on bir doğan yolladığı bilinmektedir. Bazı ülkeler Abbâsîler’e göndermek zorunda oldukları haracın bir kısmını av hayvanları vererek öderlerdi. Meselâ Hârûnürreşîd haraç olarak Ermenistan’dan her yıl otuz, Bebr ve Taylesân’dan da on doğan ve yirmi av köpeği alırdı.

Abbâsî halifeleri ve devlet adamları av etini çok severlerdi. Bu husus tardiyye ve urcûze adı verilen şiirlerde açıkça dile getirilir. Avlanmak için bulutlu fakat yağmursuz günler seçilir ve sabah erkenden ava çıkılırdı. Halifeler ava çıkmak istediklerinde emîru’s-sayda gerekli hazırlıkların yapılmasını emrederlerdi. O da okçulara, çita, doğan, şahin ve tazı bakıcılarına, seyislere tâlimat verir, onlar da av hayvanlarını ve kuşları yanlarına alarak ava hazırlanırlardı. Av partisine halifenin aile fertleriyle yakın adamları, kılavuzlar, fakihler, hâfızlar, kâtipler ve hekimler katılırdı. Av sahasına varılınca topluca çadır kurulup eksikler tamamlanırdı. Şark İslâm dünyası gibi Mağrib ve Endülüs’te de kuşlarla yapılan avcılık büyük ilgi görmekteydi. Ağlebî Hükümdarı II. Muhammed, “Ebü’l-Garânîk” lakabını muhtemelen kuş avlamaya olan merakından dolayı almıştı. Bu hükümdar avcılığa öylesine meraklıydı ki yaptığı çılgınca av masraflarıyla hazineyi tüketmişti. Hafsîler de kuşla ava düşkündüler. Ebû Abdullah Muhammed el-Müstansır, Sâsânî prensleri gibi elinde av kuşu olduğu halde av sahasında dolaşmaktan büyük bir zevkalırdı. Aynı şekilde Endülüs Emevî saraylarında da av işleriyle görevli emîrler vardı. Sâhibü’l-beyâzıra denilen bu emîrler hükümdar nezdinde önemli mevkiye sahiptiler. Bazı Fâtımî halifelerinin de ava düşkün oldukları bilinmektedir. Meselâ beşinci halife Azîz-Billâh Mısır’dakilerle yetinmeyip arzularını tatmin için

Sudan'dan av kuşları ve hayvanları getirtmiştir. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Azîz Osman b. Selâhaddin avlanırken attan düşerek yaralanmış ve ölmüştü. Ayrıca Kahire'de bezâdire (av kuşları satanlar) adıyla bir çarşının mevcut olması, avcılığın Eyyûbîler devrinde de revaçta olduğunu göstermektedir.

Savaşa hazırlanmada eğitici bir rolü olan avcılık bozkır Türk devletlerinde en önemli geleneklerden biriydi ve toplum hayatı üzerindeki güçlü tesiriyle bir dinî inancın ve kültün doğmasına sebep olmuştu. Altay halkı ava çıkmadan önce çeşitli ibadetler yapar, avın verimli ve başarılı olması için gerekli bütün örfî kurallara riayet eder, özellikle avı koruyacak olan ruha bağlılığını göstermeye çalışırdı. İktisadî gaye ile yapılan avcılığın dinî inançlarla ilgisi olmamakla birlikte vahşi kuş avlarının onların dininde apayrı bir yeri vardı. Çeşitli gelenek ve göreneklerle bir kült haline gelen avcılık, devlet teşkilâtı ve sosyal hayatta olduğu gibi dil ve edebiyatta da etkili olmuştur. Altay Türkleri av hayvanlarının insanların dilini anladığına inanırlardı. Bundan dolayı da gizli bir avcı dili doğmuştu. Genellikle av sırasında avlanan kuş ve hayvanların adları kullanılmaz, isimler tasvirî karakterde kelimelerle ifade edilirdi.

Eski Türkler'de vahşi hayvanların etleri yenildiği gibi avlarda kullanılan şahin türünden bütün kuşlar "ongun" kabul edilir ve adları özel isim olarak kullanılırdı. Bu sebeple avcılık Türkler'de millî bir gelenek olmuş ve özellikle sürgün avı XI. yüzyıldan itibaren şahıslara mahsus bir hüner olmaktan çıkıp hükümdarların halk ve askerle birlikte yaptıkları manevra mahiyetinde millî bir spor haline gelmiştir.

Karahanlılar ve Selçuklular gibi Türk devletlerinde avcılığın bir merasim, bir askerî spor veya manevra mahiyetinde

devam etmesi ve av partisinden sonra hükümdarların umumi ziyafetlerle (toy, şölen) eğlenceler tertip etmeleri, bu çok eski Türk geleneğinin İslâmî devirde de aynen sürdürüldüğünü göstermektedir. Selçuklu sultanları ava çok meraklıydılar ve boş zamanlarında yaptıkları spor ve satranç karşılaşmaları yanında avcılıktan da büyük bir zevkalıyorlardı. Aynı geleneğin Gazneliler, İlhanlılar, Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlılar'da da devam ettiği görülmektedir. Özellikle Osmanlı

hükümdarları, daha kuruluş yıllarından itibaren hem eğlence hem de savaş tâlimi olarak av partileri düzenlemişler, avcılığı mükemmel teşkilâtı olan bir kuruluş haline getirmişlerdir. Çakırcıbaşı, şahincibaşı, atmacacıbaşı ve doğancıbaşı gibi unvanları olan şikâr ağalarının her biri protokolde yüksek birer mevkiye sahipti (bk. ŞİKÂR AĞALARI). Karahanlılar devlet adamlarının avcılıktaki hüner ve kabiliyetlerinden övgüyle söz eder ve kendilerine en kudretli hayvan adlarını lakap ve isim olarak verirlerdi. Hanların av sırasında kullandığı doğanlar kuşçu denilen görevliler tarafından eğitilirdi. Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı Tuğrul Bey askerleriyle ava çıkar ve şölenler tertip ederdi. Yine Sultan Melikşah'ın ava çok düşkün olduğu, avladığı hayvanların boynuzlarından işaret kuleleri yaptırdığı ve günahından korkarak avladığı her hayvan için bir dinar sadaka verdiği bilinmektedir. Irak Selçuklu Sultanı Mahmud yırtıcı kuşlar ve av köpekleri beslerdi. Arslanşah b. Tuğrul'un da ava çok meraklı olduğu ve hepsi altın tasmalı 400 çitası bulunduğu bilinmektedir. Selçuklu emîrlerinden Barankuş'un "bâzdâr" lakabıyla anılması, Büyük Selçuklu devlet teşkilâtında av işleriyle görevli bir memuriyetin mevcut olduğunu göstermektedir. Sultanların av işlerine bakan ve Büyük Selçuklular devrinde bâzdâr denilen bu emîrlerin önemli bir mevkiye sahip oldukları görülmektedir.

Anadolu Selçukluları'nda sultanın av işlerini tanzime memur olan emîr-i şikârlar, nüfuz ve itibar sahibi kumandanlar arasından seçilirdi. Meselâ meşhur Sâdeddin Köpek, Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın, Kılavuzoğlu Tumanbay da III. Gıyâseddin Keyhusrev'in emîr-i şikârı idiler. Bütün kuşçular emîr-i şikârların emrindeydi ve av kuşlarının eğitiminden ve sultanların av işlerinin düzenlenmesinden yine onlar sorumluydular. Bunların maiyetinde ayrıca avla görevli önemli miktarda asker de bulunurdu; kuşların bakımı ise gulâmlara verilmişti. Anadolu Selçukluları'nda emîr-i şikârlığa tayinle ilgili bir vesikada bu görevlilerde aranan vasıflar ve av sırasında dikkat edilmesi gereken hususlar sayılarak emîr-i şikârın bu önemli vazifede bâzdârları kulluk ve mülâzemette bulundurması, şahinleri kuşlara saldırtmakta ihtiyatlı davranması, sürgün avında kuş ve hayvanları halka haline getirme zamanında cesur ve marifetli avcıları hizmete sokması ve kuşların avlanma mevsiminde avcıları pusuya yerleştirmesi gerektiği belirtilmektedir (bk. Turan, Resmî Vesîkalar, s. 27-28)

Gerek Büyük Selçuklu gerekse Anadolu Selçuklu hükümdarlarının sofralarından av eti hiç eksik olmazdı. Nitekim Sultan Melikşah ile I. Alâeddin Keykubad, rivayete göre yedikleri av etinden zehirlenerek ölmüşlerdir. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in av hayvanları yanında vahşi hayvanlar da beslediği, hatta bunlardan birinin ısırması sonucu öldüğü nakledilmektedir. Oğuzlar'a esir düşen Sultan Sencer'in bir süre avı seyretmek bahanesiyle çıktığı şikârgâhtan kaçırılarak kurtarılması, Anadolu Selçuklu sultanıyla barış yapmak isteyen Ermeni kralının Sultan I. İzzeddin Keykâvus'a çeşitli hediyeler yanında bâz (doğan) ve şahin de göndermesi, Selçuklu sultanlarının avcılığa ve av kuşlarına ne derece önem verdiklerini göstermektedir. Anadolu Selçukluları'nda yılda iki defa umumi ava çıkılırdı. Bu ava bütün devlet erkânı katılır ve av bir şölenle sona ererdi.

Moğollar'da Cengiz Han döneminde, barış zamanlarında savaş oyunları yerine av partileri tertip edilirdi. Kubilay zamanında da 10.000 avcının 500 doğanla katıldığı büyük bir av düzenlenmişti. Kırgızlar'ın Cengiz Han'a beyaz bir doğan göndermeleri gibi Tumanbay da timar* sahibi olabilmek umuduyla Gazan Han'a eğitilmiş bir şahin hediye etmişti.

Kaçar hânedanı mensupları herhangi bir devlet veya saray merasimine katılacak yahut da bir geziye çıkacak olurlarsa kendilerine kolunda şahin bulunan bir şahinci refakat ederdi. Buhara Hanlığı'nda da avcılıkla ilgili işlere "kuşbegi" adıyla anılan bir idareci bakardı. Bu makam varlığını 1920 yılına kadar sürdürmüştür.

Avcılığın ve av kuşları yetiştirmenin hükümdarlar nezdindeki önemi dolayısıyla bu konuda pek çok kitap yazılmıştır. Avcılığa dair ilk ilmî eserler, muhtemelen meşhur dilci Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 210/825 [?]) Kitâbü'l-Bâzî ve Kitâbü'l-Hamâm'ıdır. Daha sonra yazılan eserlerden bazıları da şunlardır: İbrâhîm el-Basrî, el-Beyzere; Asmaî, Kitabü'l-Vuhûş; Hâlidiyyîn, Kitâbü's-Sayd; Tabîb Îsâ er-Rakkī, Kitâbü'l-Mesâyîd; Muhammed b. Abdullah el-Bazyâr, Kitâbü'l-Cevârih; Ebû Dülef Kāsım b. Îsâ, Kitâbü's-Silâh, Kitâbü'l-Cevârih ve'l-laʿb bihâ (Kitâbü'l-Büzât ve's-sayd); Feth b. Hâkan, Kitabü's-Sayd ve'l-cârih; İbnü'l-Mu'tez, Kitâbü'l-Cevârih ve's-sayd; Ebû Tâhir-i Hâtûnî, Şikârnâme; Boğdu b. Kuştemir, el-Kānûnü'l-vâdıh fî muʿâlecâti'l-cevârih, (Köprülü Ktp., nr.

978). Bu kitaplardan günümüze intikal edenlerin en eskisi Küşâcim'in (ö. 360/971) el-Mesâyid ve'l-metârîd (nşr. Es'ad Talas, Bağdad 1954) adlı eseriyle bundan otuz yıl sonra Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh adına, av kuşlarına bakmakla görevli meçhul bir müellif tarafından yazılan el-Beyzere'dir (nşr. Muhammed Kürd Ali, Dımaşk 1953; Fransızca trc. François Viré, Leiden 1967). Ayrıca "tardiyyât" adı verilen şiirlerde de av ve avcılık konusunda aydınlatıcı bilgiler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, "Kelâbizî" md.; a.mlf., el-Kâmil, X, 156, 210, 213; XII, 140; Lisânü'l-ʿArab, "byzr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "byzr" md.; Seyyidâddî Şîr, Muʿcemü'l-elfâzi'l-Fârsiyyeti'l-muʿarrebe, Beyrut 1980, "el-bâz ve'l-bâzî" md.; Steingass, Dictionary, s. 145-146; Buhârî, "Zebâih", 1-38; Müslim, "Sayd", 1929-1959; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), I, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 301; III, 377; İbnü'n-Nedîm, Fihrist, s. 59, 130, 245, 264, 273, 321, 377; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. M. Altay Köymen), Ankara 1982, s. 45, 106, 107, 114, 136, 163, 280; Ahbârü'd-devleti's-Selçûkıyye (Lugal), s. 73-74; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 129-130, 252, 269; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 159, 162, 163, 169, 211; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 162, 168, 171, 203, 204; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 284-285; Eflâkî, Menâkıbü'l-âʿrifîn, II, 844-846; Taşköprizâde, Miftâhü's-saʿâde, I, 331; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 165; Tecrid Tercemesi, XII, 12; Hasan Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûkī, Tahran 1355 hş./1936, s. 25-26; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesîkalar, Ankara 1958, s. 27-32; a.mlf., Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 2, 3, 8; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 221; a.mlf., "Keyhusrev II", İA, VI, 628; Ahmet Caferoğlu, "Türklerde Av Kültü ve Müessesesi", TTK Bildiriler, VII (1972), I, 169-175; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 221; Muhammed Manazır Ahsan, Social Life Under the ʿAbbasids,

London 1979, s. 203-242; a.mlf., “A Note on Hunting in the Early ʿAbbasid Period: Some evidence on expenditure and prices”, JESHO, XIX/1 (1976), s. 101-105; Hitti, İslâm Tarihi, II, 522; VI, 376-377; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 1981, s. 212, 229, 231; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 215; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 194, 203, 235, 546; Muhammed Kāsım Mustafa, “Risâletü’t-tard li-İbn Ebi’t-Tayyib el-Bâẖârzî”, MMMA (Kahire), XXI/2 (1975), s. 256-285; F. Viré , “Bayzara”, EI^2 (İng.), I, 1152-1155.

Abdülkerim Özaydın

FIKIH.

Arapça karşılığı sayd olan av, İslâm’da belirli şartlarla mubah kılınmıştır; bu husus kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Ancak Mekke ve Medine’nin harem* sınırları içerisinde avcılık yapılamaz. Gerek hac gerekse umre için ihramlı olan kimseler deniz avı yapabilirlerse de kara avı yapamazlar. “İhramdan çıktığınız zaman (isterseniz) avlanın” (el-Mâide 5/2) âyeti, ihramlılar dışındaki kimselere genel bir av izni vermektedir (av ile ilgili diğer âyetler: el-Mâide 5/ 95, 96; ilgili hadisler: Buhârî, “Zebâih”, 2, 4; Müslim, “Sayd”, 2, 3, 8). Av bir mülkiyeti kazanma sebebidir; kişi avladığı sahipsiz hayvana ihrâz* yoluyla sahip olur.

İslâm’da boğazlama (tezkiye) ihtiyarî ve ıztırarî olmak üzere ikiye ayrılır. İhtiyarî boğazlama evcil bir hayvanı usulüne (dinî kaidelere) uygun bir şekilde kesmektir. Iztırarî boğazlama ise evcil olmayan bir hayvanı silâhla veya av köpeği, şahin ve doğan gibi eğitilmiş hayvanlar vasıtasıyla avlayıp öldürmektir. İhtiyarî boğazlamanın mümkün olmadığı yerlerde ıztırarî boğazlamaya başvurulur. Nitekim kaçmış bir evcil hayvan yakalanamıyorsa veya kuyu ve benzeri bir yere düşmüş de kesmek için çıkarma imkânı bulunamıyorsa av aleti ile vurulabilir.

Av hayvanları eti yenenler ve yenmeyenler olmak üzere ikiye ayrılır.

Birincisi etini yemek, ikincisi post, kürk veya bazı organlarından faydalanmak yahut zararlarından korunmak için avlanır. Bunun dışında zevk ve eğlence için yapılan av mekruh sayılmıştır. Kara avında av etinin helâl olup yenebilmesi için avcıyla, av aletiyle (silâh, eğitilmiş av hayvanı) ve avla ilgili belirli şartların gerçekleşmiş olması gerekir; deniz avında ise bu şartlar aranmaz.

Avcı ile İlgili Şartlar. 1. Avcının dinen hayvan kesmeye ehil bir kimse olması gerekir. Müslümanların ve Ehl-i kitap'ın avladıkları yenir, Mecûsîler'le putperestlerin avladığı yenmez. Ayrıca avlanma ehliyetine sahip kişilerin, avladığı yenmeyen kişilerle ortaklaşa avladıkları avın eti de yenmez. 2. Avcı besmele çekmeyi kasten terketmiş olmamalı, ya silâhını kullanırken veya av hayvanını salarken besmele çekmiş olmalıdır; unutmasının ise bir mahzuru yoktur. Âyet-i kerîmedeki, "Allah'ın ismi zikredilmeyeni yemeyiniz" (el-En'âm 6/121) hükmü, kasıtlı olarak besmele çekilmeden avlanan av hayvanını da içine almaktadır. Ancak Şâfiîler ilgili âyeti "Allah'tan başkası adına kesilen" şeklinde yorumlayarak ve ayrıca konuyla ilgili bazı hadislere dayanarak (bk. İbn Kesîr, III, 317; Şirbînî, IV, 272) besmelenin bilerek terkedilmesi durumunda da bir mahzur olmadığı görüşündedirler. 3. Avcı av niyetiyle silâhını kullanmalı veya av hayvanını salmalıdır. 4. Avcı silâhını attıktan veya hayvanını saldıktan sonra başka bir işle meşgul olmamalı, avın peşinden gitmelidir. Takip etmez de avı daha sonra bulacak olursa, hayvan başka bir sebepten veya yaralandığı halde kesilmeden ölmüş olabileceği için eti yenmez.

Av Aletiyle İlgili Şartlar. Av ya ok, mızrak, bıçak, av tüfeği gibi yaralayıcı ve öldürücü bir aletle veya köpek, atmaca, şahin, doğan gibi bu iş için eğitilmiş hayvanlarla yapılır. Kur'ân-ı Kerîm'de eğitilmiş hayvanların yakaladıklarının yenebileceği belirtilmiştir (bk. el-Mâide 5/4). İbn Abbas'a göre buradaki hayvanlardan maksat av için eğitilmiş köpekler, çita ve benzeri hayvanlarla avcı kuşlardır. Hadislerde de avcı hayvanların yakaladıkları avın belirli şartlarda yenebileceği belirtilmiştir (bk. Buhârî, "Zebâih", 2, 7, 10; Müslim, "Sayd", 1, 2, 3). Avın helâl olabilmesi için bu hususta belirlenen şartlar şunlardır: 1. Avcı hayvanlar eğitilmiş olmalıdır. Köpek ve benzeri hayvanların eğitilmiş olmaları yakaladıkları avdan yememeleriyle, kuşların eğitilmiş olmaları da salıverildikleri zaman gitmeleri, çağrıldıklarında geri dönmeleriyle belli olur. Köpek cinsinden

hayvanların eğitilmiş sayılmaları için Şâfiî ve Hanbelîler sadece avı yememesini değil gönderilince gitmesini, alıkonunca itaat etmesini de şart koşarlar. Mâlikîler ise sadece bu son iki şartı ararlar. Bu hayvanların belirtilen şartlarla ne zaman eğitilmiş kabul edilecekleri konusunda ise usta avcıların görüşlerinden istifade edileceği genellikle kabul edilmektedir. 2. Avcı hayvanların sahipleri tarafından av için salıverilmiş olması gerekir; salıverilmeden kendiliklerinden yakaladıkları avın etinin yenmediği hususunda fakihler görüş birliği içindedir. Bunun dışında Hanefî mezhebinde avcı hayvanların belirli bir av için salıverilmesi şartı yoktur. Diğer üç mezhebe göre ise avcı avını görüp belirlemeli, daha sonra hayvanını salmalıdır. 3. Av sırasında avcı hayvana eğitilmemiş başka bir hayvan ortak olmamalıdır. Eğitilmemiş hayvan avı kendisi için tutar ve yer. Bu bakımdan onun tek başına yakaladığı av yenmediği gibi ortak olduğu av da yenmez. Hz. Peygamber, “Köpeğimi yollar, yanına vardığımda onunla birlikte başka bir köpek daha bulursam ne yapayım?” diye soran Adî b. Hâtim’e, “O avdan yeme; çünkü sen yalnız kendi köpeğin için besmele çektin, başkasının köpeği için çekmedin” buyurmuştur (Buhârî, “Zebâih”, 2; Müslim, “Sayd”, 3, 4, 5). Birkaç avcı köpeğin birlikte avladıkları hayvanın yenmesinde ise bir mahzur yoktur. 4. Avcı hayvanın avını, kanını akıtarak öldürmesi gerekir. Avını boğar veya ağırlığıyla ezerek öldürürse, fıkıhçıların çoğunluğuna göre bu av yenmez. Şâfiîler’e göre ise avcı hayvan avını ağırlığıyla ezip öldürse de eti yenir. 5. Köpek vb. avcı

hayvanların yakaladıkları avdan yememeleri gerekir. Bu onların eğitilmiş olduklarının işaretidir. Hadîs-i şerifte, “(Köpek tuttuğu avdan yerse) bu durumda ondan sen yeme. Çünkü o avı senin için tutmamış, kendisi için tutmuştur” buyurulmaktadır (Buhârî, “Zebâih”, 2; Müslim, “Sayd”, 2, 3). Avcı kuşlara gelince, onlar avladıklarından yeseler de bir mahzuru yoktur. Mâlikîler’deki hâkim görüşe göre ise av köpeği avından yese de yemese de avladığı yenir. 6. Avda kullanılan silâhların kesici, delici cinsten olması lâzımdır. Sopa ve taş gibi darbeyle hayvanı öldüren, yara açmayan silâhlarla av yapılmaz.

Bu şartlar, avın avcı hayvan tarafından öldürülmesi durumunda aranmaktadır. Avcının ava ölmeden önce yetişmesi ve onu usulüne uygun olarak kesmesi halinde ise bu gibi şartlar aranmaz.

Av Hayvanı ile İlgili Şartlar. 1. Avın eti yenen bir hayvan olması gerekir. Hanefîler'e göre, köpek dişiyle avını parçalayan vahşi hayvanları, tırnaklı ve pençeli yırtıcı kuşları, yaratılıştan iğrenç bulunan fare, yılan, kurbağa cinsinden hayvanları ve haşereleri, balık dışındaki deniz hayvanlarını yemek haramdır. Ancak başka bir şekilde bunlardan istifade söz konusu ise bu durumda avlanmalarında bir mahzur yoktur. Mâlikîler'e göre bütün deniz hayvanlarının, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise kurbağa dışındaki deniz hayvanlarının etleri yenebilir (bk. HAYVAN). 2. Av hayvanının evcil bir hayvan olmaması gerekir. Evcil hayvanlar için avlanmak söz konusu değildir, onlar dinî esaslara uygun olarak kesilir. Yalnız yukarıda belirtildiği gibi evcil bir hayvan kaçar da bütün gayretlere rağmen yakalanamazsa veya bir kuyuya düşer ve çıkarılamazsa silâhla öldürülebilir. Çünkü bu durumda ihtiyarî boğazlama imkânsız hale gelmiş demektir. Buna karşılık geyik vb. hayvanlar da ehlîleştirilmişlerse artık av yoluyla öldürülemezler. 3. Yaralanan av hayvanının kesilmeden önce ölmesi durumunda ölümünün sebebi aldığı yara olmalıdır. Bu yüzden değil de başka sebeple ölürse eti yenmez. Yaralandıktan sonra suya düşerek boğulan veya bir yamaçtan yuvarlanarak ölen hayvanın durumu da aynıdır. Vurulan hayvan doğrudan yere düşer de bu sadme sebebiyle ölürse bu durumda eti yenir, zira bundan sakınmak mümkün değildir. 4. Av hayvanı yaralı olarak ele geçirilir ve kesme imkânı da olursa usulüne uygun olarak kesilmelidir. Bu imkân varken avcının kusuru yüzünden kesilmezse eti yenmez. Sağ olarak ele geçirilmekle birlikte bu sırada can çekişmekte ise ayrıca kesilmesi gerekmez. Hanefîler, almış olduğu yara ile yarım gün veya daha fazla yaşayacak durumda olan hayvanın kesilmesi gerektiği görüşündedirler. Çünkü bu durumda ihtiyarî boğazlama imkânı vardır. Iztırarî boğazlama ise ancak ihtiyarî boğazlamanın mümkün olmadığı durumlarda geçerlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ẕebâʾih", 2, 4, 7, 10; Müslim, "Sayd", 1, 2, 3, 4, 5, 8; Cessâs, Ahkâmü'l-Kurʾân, II, 315; Serahsî, el-Mebsût, XI, 220-224, 236, 240, 241, 243, 244, 253; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-

Ticâriyyetü’l-kübrâ), I, 389 vd.; İbn Kudâme, el-Mugnî, Riyad 1401/1981, III, 506, 507; VIII, 540, 546-552, 554, 556, 558, 562, 575, 576, 596; Mevsılî, el-İẖtiyâr, V, 4, 5, 9, 10; İbn Kesîr, Tefsîr, III, 317; Şirbînî, Mugni’l-muhtâc, Kahire 1958 → Dımaşk, ts. (Dârü’l-Fikr), IV, 272; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Kahire 1389/1970, X, 110 vd.; Buhûtî, Keşşâfü’l-kınâʿ, VI, 213 vd.

Mehmet Şener

AVÂLÎ

العوالي

Âlî isnadla rivayet edilen hadisleri toplayan kitap türü.

Avâlî, âliye kelimesinin çoğulu olup “bir şeyin üst tarafı, mızrağın yarıdan yukarı kısmı” anlamına gelmektedir. Medine’nin doğusunda bulunan 2-3 mil uzaklıktaki köylere de âliye denmektedir (bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 5).

Hadislerin en eski rivayetlerine (âlî isnad) sahip olma arzusu daha sahâbe döneminde başlamıştır (Hatîb, II, 223). Muhaddislerin büyük ilgisini çeken âlî isnadlı hadisleri, konularını dikkate almaksızın müstakil kitaplarda toplamayı hedef alan avâlî kitapları erken bir devirde telif edilmeye başlanmıştır. Hişâm b. Urve’nin kaleme aldığı el-ʿAvâlî min hadîsi Hişâm b. ʿÖmer (Zâhiriyye Ktp., nr. 61), bilindiği kadarıyla bu nevin ilk mahsulüdür. Avâlîlerin telif tarzları ve hedefleri arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: 1. Bir hadisi esas alıp o hadisin âlî isnadlı rivayetlerini toplayanlar. Hişâm b. Urve’nin adı geçen el-ʿAvâlî’si bunun bir örneğini teşkil eder. 2. Bir hadis imamının âlî isnadlı hadislerini toplayanlar. Eyyûb b. Abdullah el-Firebrî’nin, Buhârî’nin âlî isnadlı hadislerini topladığı el-ʿAvâli’s-sıhâḥ’ı (Zâhiriyye Ktp., nr. 70/ 4) ile İbn Hacer elAskalânî’nin ʿAvâlî İmâm Müslim’i (nşr. Muhammed el-Meczûb, Tunus 1973; Kemal Yûsuf el-Hut, Beyrut 1985) bu türün örneklerindendir. 3. Herhangi bir hadis imamını esas almaksızın âlî isnadlı hadisleri toplayanlar. Ebû Zekeriyyâ el-Müzekkî’nin el-ʿAvâlî’si (Zâhiriyye Ktp., nr. 40/8) bu türdendir. 4. Hadis râvilerinden belli bir tabakanın âlî isnadlı hadislerini toplayanlar. Ebû Mûsâ el-Medînî’nin ʿAvâli’t-tâbiʿîn’i böyledir. 5. Kırk hadisten meydana gelen avâlîler. İbrâhim b. Hasan el-Kürdî’nin Cenâhu’n-necâh bi’l-ʿavâli’s-sıhâḥ’ı (Köprülü Ktp., nr. 297/1) bu türe örnek teşkil eder.

Adları avâlî olmamakla beraber senedlerindeki râvi sayısına göre sünâiyyât, sülâsiyyât, rubâiyyât..., uşâriyyât gibi isimler alan eserler de âlî isnadlı

hadisleri toplamak maksadıyla kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, “ʿaly” md.; Wensinck, Muʿcem, “ʿaly”, “ʿavl” md.leri; Ebû Dâvûd, “Salât”, 5; Hatîb, el-Câmiʿ li-aḫlâkı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ, Riyad 1402/1982, II, 223; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 1178-1179; Serkîs, Muʿcem, I, 153; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 164-165; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 869; Tecrid Tercemesi, I, 191; Sezgin, GAS, I, 89, 126, 227; a.mlf., Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 306; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 76; Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, İbn Hacer elAskalânî, Bağdad 1978, I, 389-390; Müneccîd, Muʿcem, IV, 18.

Ahmet Yücel

AVÂLİM

(bk. ÂLEM).

AVAM

العوام

İnanç ve ibadetleri genellikle taklide dayanan, dinin şekil ve merasimlerinin ötesine geçemeyenler için kullanılan bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “halk, sıradan insanlar” anlamına gelen avam âlim, filozof ve mutasavvıf, hatta idareci gibi zümrelerin kendilerinden olmayan çoğunluk için kullandıkları bir terim olmuştur. Karşıtı havas*tır.

Avam-havas ayırımına en çok yer veren mutasavvıflara göre avam, genellikle amelî ve nazarî bakımdan şeriatın zâhirine, ibadetlerin şeklî erkân ve merasimlerine önem verir. Bundan dolayı mutasavvıflar, “rüsûm ulemâsı” diye adlandırdıkları şeriat âlimlerini de çoğunlukla avamdan saymışlardır. Onlara göre avamın dinî faaliyetlerinde temel motif, ruhî yücelme yerine cennet ümidi ve cehennem korkusu gibi hissî talep ve kaygılardır. Avam her ne kadar şeriatın zâhirî hükümlerine ve temel fıkıh kaidelerine riayet ederse de ruhî yücelme ve Allah’a yakınlaşma gibi yüksek hedeflerden ziyade dünya ve âhiret nimetlerinden faydalanma eğilimindedir. Bu sebeple sûfîler avamın tevekkülü ile havvassın tevekkülü arasında kesin bir fark görürler (Serrâc, s. 78-79; Gazzâlî, İhyâʾ, IV, 247, 261). Eşyanın hakikatini dış tezahürlerde arayan avamın, gerek Kur’ân-ı Kerîm’in gerekse tabiat kitabının dış ifade ve görünüşlerinin arkasındaki sırları müşahede* ve mükâşefe* gibi bir kaygısı yoktur. Havassın nefis tasfiyesini, hallerini ve makamlarını yaşamadığı için derunî tecrübe, sezgi gücü ve zevk yoluyla ulaşılan yüksek hakikatleri keşfetmekten âcizdir. Esasen Gazzâlî ve daha birçok mutasavvıflara, hatta filozoflara göre avam fıtrî yapısı itibariyle de havassın zekâ ve sezgisinden mahrumdur. Bundan dolayı Sünnî çizgiyi takip eden sûfîlerle bu çizgiden az veya çok ayrılan sûfîler, havassın özelliklerinde farklı düşünmekle birlikte, avamın en iyilerine bile havassa göre ikinci derecede kıymet vermişlerdir. Hatta mutedil mutasavvıflar bile aşktan, derunî zevkten habersiz, ahlâkî arınma ve yücelme cehdi göstermeyen fakih ve kelâmcıları da avamdan saymışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî, Gazzâlî, İbnü’l-Arabî gibi ünlü mutavassıflara göre

kelâm şerefli bir ilimdir, fakat insanların pek azının bu ilme ihtiyacı vardır. Gazzâlî, her beldede sadece kelâm ilmiyle meşgul olacak birinin bulunmasını gerekli görür (İhyâ˒, I, 99). Kelâmcılar, istidlâl ve burhana dayanan metotlarıyla ancak "avamın tevhidi"ne, başka bir tabirle "itikad tevhidi"ne ulaşabilirler. Âriflerin ulaştığı tevhid ise "havassın tevhidi" yani "şühûd tevhidi"dir (Serrâc, s. 409). Gazzâlî avamın tevhidini "lâ ilâhe illallah", havassın tevhidini de "lâ ilâhe illâ hû" sözleriyle ifade eder (Mişkâtü'l-envâr, s. 60-62). Birinci tevhidde Allah'ın varlığı karşısında "şey"lere de gerçek varlık tanıyan avamın, sathî bilgisi, ikinci tevhidde ise "şey"lere gerçek ve müstakil varlık tanımayan, onları tek hakikat olan "nurların nuru"ndan tecellîler sayan havassın bilgisi ifade edilmiştir.

Şer'î hükümler genele ait hükümler olup peygamberler de dahil herkes bunlara uymak zorundadır. Ancak mutasavvıflara göre Hz. Peygamber'in genel tavrı yanında bir de özel halleri vardır. O birinci durumu itibariyle avama, ikinci durumu itibariyle havassa örnektir. Sûfîler onun bu özel hallerinin genel hallerinden üstün olduğuna inanırlar. Böylece sûfîler ilk dönemlerden itibaren müslümanları avam ve havas diye ikiye, bazan da avam, havas ve havâssü'l-havâs şeklinde üçe ayırmışlardır (Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, s. 41, 92). Bu tabakaların en aşağısında bulunan avam, dinî hükümleri câiz olup olmaması açısından değerlendirir ve te'vil yoluyla ruhsat* imkânı arar. Havas (veya evâsıt), ruhsattan çok azîmet*e ağırlık verir. Havâssü'l-havâs (ârifler) ise dinî hükümleri ötekilerin sezemediği bütün incelikleriyle en iyi şekilde anlar ve uygular. Avamın dinî bilgileriyle havassın bilgileri arasında daima fark vardır; hatta bazan zıddıyet bulunur. Rivayete göre Zünnûn el-Mısrî üç defa mânevî sefer yapmış ve her seferinde üç ayrı ilimle dönmüş; ilkini (avamın bilgisi) herkes kabul etmiş, ikincisini (havassın bilgisi) avam reddetmiş, üçüncüsünü ise (havâssü'l-havâssın bilgisi) iki zümre de reddetmiştir. Sûfîlere göre Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufu kilitli kapılar ardında anlatması, "ene'l-Hak" diyen Hallâc'ın idam edilmesi, avamın havassa ait bilgileri kavrayamamasından ileri gelmiştir.

İbadette şekilden ziyade niyet ve ihlâsa önem vermek, nefis tezkiyesini ve ahlâkî kemali hedef edinmek, az çok farklı metotlarla da olsa mutlak hakikatı arama ve bulma aşkına sahip olmak noktalarında mutasavvıflarla İslâm filozofları arasında göze çarpan yakınlık, avam-havas ayırımında da

kendini gösterir. İslâm felsefesinde, dinin itikad, amel ve diğer sahalarıyla ilgili tâlimatını taklit yoluyla benimseyen, naslarla bildirilen mâlumatı akıl süzgecinden geçirmeden kabul eden müslümanlara avam, bilgi ve inanç konularını aklî delillere dayandıranlara da havas denilmiştir. İbn Miskeveyh'e göre havassı avamdan ayıran şey felsefe sevgisidir (Tehzîbü'l-ahlâk, s. 83). Fârâbî'nin "zayıf ruhlar" dediği avam, yaratılışları itibariyle bütün müsbet faaliyetleri bir arada ve eksiksiz yürütme kapasitesinden yoksundur. Bu sebeple İbn Sînâ avamı "yeteneksiz (ebleh) nefisler" şeklinde vasıflandırır. Kendi aslî cevherlerine uygun saadete iştiyak duymayan bu nefisler, feyiz ve ilham mertebesine yükselen, ulvî âlem veya faal akıl ile ittisâl* kuran "kutsî ve temiz nefisler"den daha aşağı bir mertebededir. Dolayısıyla avam ile havassın saadeti de bedbahtlığı da (şekāvet) birbirinden farklıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Resâˀilü İhvâni's-safâˀ, Beyrut 1376-77/ 1957, III, 511-512; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 78-79, 409; Sülemî, Tabakāt, s. 71, 263; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, [baskı yeri yok] 1328, s. 83; İbn Sînâ, eş-Şifâˀ, II, 427-432; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (nşr. İ. Abdülhâdî Kındîl), Kahire 1974-75, I, 226, 245; II, 541, 569; Gazzâlî, İhyâˀ, I, 99; IV, 247, 261; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ Affîfî), Kahire 1964, s. 41, 60-62, 92; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, I, 148, 154-156, 161; İbrâhim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, I, 37-38; II, 72, 84.

Süleyman Uludağ

AVÂMİL

(bk. el-ʿAvâmilü'l-miʾe).

el-ʿAvâmilü’l-miʾe

العوامل المائة

Arapça’da kelimelerin irabına tesir eden âmillerin özeti mahiyetindeki kitaplara verilen genel ad.

Avâmil âmil kelimesinin çoğulu olup Arapça’da “terkip ve cümle içerisindeki kelimelerin iʻrabına tesir eden unsurlar” demektir. “100 âmil” anlamına gelen el-ʿAvâmilü’l-miʾe ifadesi, zamanla, nahiv konularını âmil-mâmul esasına göre tasnif ederek kısaca inceleyen kitap türünün adı olmuştur. Nahiv ilminin özünü oluşturan âmil-mâmul münasebeti üzerine, Emevîler devrinden itibaren, el-ʿAvâmil, el-ʿAvâmilü’l-miʾe, Miʾetüʿâmil, ʿAvâmilü’l-iʿrâb, el-Muḫtasar (fi’n-nahv), el-Mukaddime (fi’n-nahv) adlarıyla küçük çapta birçok kitap yazılmıştır. Nahiv muhtasarları serisinin ilk eseri olan el-ʿAvâmil (fi’n-nahv), Halîl b. Ahmed’e (ö. 170/786) nisbet edilmiştir. Yine Kisâî’nin Râʾiyye diye bilinen aynı addaki manzum risâlesi, Ebû Ali el-Fârisî’nin el-ʿAvâmil(ü’l-miʾe) veya Muḫtasaru ʿAvâmili’l-iʿrâb adlı eseri (GAS, IX, 107) bu türün ilk mahsullerinden sayılır. Bunlardan sonra ise Abdülkāhir el-Cürcânî’nin büyük bir şöhrete sahip olan el-ʿAvâmilü’l-miʾe’si gelir. Ayrıca Ali el-Kayrevânî, Feyz-i Kâşânî, Sirâceddin Muhammed b. Yûsuf el-Herevî ve Muhsin el-Kazvînî’ye de el-ʿAvâmil (fi’n-nahv) adlı eserler nisbet edilmektedir. Osmanlı medreselerinde asırlarca okutulan Birgivî’nin el-ʿAvâmil’i ile Cürcânî’nin aynı adlı eseri bu türün en yaygın iki kitabı olduğundan, Cürcânî’nin eserine el-ʿAvâmilü’l-ʿatîk, Birgivî’ninkine de el-ʿAvâmilü’l-cedîd denilegelmiştir. Ancak bu iki ünlü muhtasar arasında âmillerin sayısı ve ele alınış tarzları bakımından esaslı farklar bulunmaktadır.

Cürcânî el-ʿAvâmil’inde, “el-ʿAvâmilü’l-miʾe” veya “Miʾetü ʿâmil” adına sâdık kalarak 100 âmilden söz etmiş olmakla beraber, gerek bu sayıyı bulmak gerekse âmilleri bu rakamda dondurmak hususunda zorlandığı görülmektedir. Eserde âmiller lâfzî ve mânevî olmak üzere iki ana gruba bölündükten sonra lâfzî âmiller kıyasî ve semâî diye ikiye ayrılmış; semâîler (on üç nevi halinde) doksan bir, kıyasîler yedi, mânevîler iki olmak

üzere toplam 100 âmil sayılmıştır. Birgivî ise bu taksimi altmış âmil, otuz mâmul, on amel (i‘rab, alâmet) şeklinde yaparak sayıyı 100’e tamamlamıştır. Her ne kadar eserin adı el-ʿAvâmil ise de ihtiva ettiği konular sadece âmillerden ibaret olmayıp mâmuller ve i‘rab alâmetleri de ayrı ayrı başlıklar halinde ele alınıp incelenmiştir. Bu iki ünlü eserin en belirgin özellikleri, Cürcânî’nin telif ettiği el-ʿAvâmil’in son derece veciz ve ihatalı, Birgivî’nin eserinin ise daha pratik, tasnifi daha mantıklı ve sade olmasıdır.

Cürcânî’nin el-ʿAvâmil’i Anadolu’nun doğu ve güneydoğusunda, Arap âleminde, İran’da, Hindistan ve Pakistan’da, Birgivî’ninki ise Anadolu’nun diğer yörelerinde ve Balkanlar’da asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Her iki eser nahiv klasikleri arasında haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Birgivî’nin el-ʿAvâmil’i, aynı müellifin İzhâr (u’l-esrâr)’ı ve İbnü’l-Hâcib’in el-Kâfiye’si, “Nahiv Cümlesi” veya “Nahiv Mecmuası” adıyla bir arada basılarak yüz yıllarca medreselerde okutulmuştur. Birgivî’nin el-ʿAvâmil’i, İzhâr adlı eserinin bir özeti mahiyetinde olup konular aynı ana başlıklar altında ve aynı metotla ele alınmıştır.

Bu iki eser üzerine Türk, Hintli ve İranlı birçok gramer âlimi tarafından şerh, hâşiye ve ta‘lik nevinden eserler yazılmış, kolay ezberlenmeleri için manzum hale getirilmiş, i‘rabları incelenmiş, Türkçe’ye ve Farsça’ya tercüme edilerek yayımlanmıştır. Cürcânî’nin kaleme aldığı el-ʿAvâmil’in Süleymaniye Kütüphanesi’nin muhtelif bölümlerinde 125 yazma nüshasının bulunması, Türkiye’de esere verilen önemi göstermektedir. Ayrıca eser, sadece metin veya bir şerhiyle birlikte İstanbul, Hindistan, Mısır (Kahire, Bulak), Mekke ve İran’da defalarca basılmıştır. Aynı şekilde Birgivî’nin el-ʿAvâmil’i de sadece metin veya el-Kâfiye ve İzhâr ile beraber, yahut bir şerhi ya da hâşiyesiyle birlikte, en çok İstanbul’da olmak üzere Kahire, Bulak, Dımaşk ve Hindistan’da birçok defa basılmış, ayrıca bazı Osmanlı âlimleri tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Bu tercümelerin de çoğu basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkāhir el-Cürcânî, el-ʿAvâmilü'l-miʾe, Bulak 1247; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 246; Birgivî, el-ʿAvâmil, İstanbul 1325; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1179; Tehânevî, Keşşâf, II, 1045-1046; Osmanlı Müellifleri, I, 216, 241, 255, 384, 405; Serkîs, Muʿcem, I, 611, 681; Brockelmann, GAL, I, 341-342; II, 585-586; Suppl., I, 503; II, 585, 921, 924; Sezgin, GAS, IX, 1, 2, 48, 107; Ahmet Turan Aslan, İmam Birgivî ve Arapça Tedrisatındaki Yeri (doktora tezi, 1981), MÜ İlâhiyat Fak., s. 213-230; Bahâeddin Abdülvehhâb Abdurrahman, el-ʿAvâmilü'l-miʾe... tahkīku'l-Bedrâvî Zehrân, tahkık em tahrîf ve telfîk,?", ʿÂlemü'l-kütüb, VII/4, Riyad 1986, s. 474-478.

İsmail Durmuş

AVÂNE b. HAKEM

عوانة بن الحكم

Ebü'l-Hakem Avâne b. Hakem b. Avâne el-Kelbî el-Kûfî (ö. 147/764 [?])

Ensâb âlimi ve Emevî devri tarihçisi.

109 (727) yılında bir süre Horasan valiliğine vekâlet eden ve daha sonra da Sind valisi olan Hakem b. Avâne'nin oğludur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Muhtemelen 90 (709) yılından önce Kûfe'de doğmuştur. Kelb kabilesine mensup olduğuna dair rivayetler yanında bunun sonradan uydurulduğunu ileri sürenler de vardır. Doğuştan âmâ olan Avâne'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. İbnü'n-Nedîm'e göre 147 (764), Medâinî'ye göre ise 158 (775) yılında vefat etmiştir.

Arap şiiri ve ensâb*ıyla Emevîler'in ilk dönemi hakkında geniş bilgiye sahip olan Avâne İslâmî devirde kitabına "tarih" adını veren ilk müelliftir.

Avâne b. Hakem'in kaynaklarda zikredilen, ancak günümüze ulaşmayan iki eseri vardır. 1. Kitâbü't-Târîḫ. Hicrî I. yüzyılda meydana gelen olaylara ayrılan eser, yapılan nakiller dikkate alınırsa, dört halife dönemini, irtidad hareketleri, fetihler, Hz. Ali-Muâviye mücadelesi, Hz. Hasan'ın halifelikten feragat etmesi ve Abdülmelik b. Mervân devri sonuna kadar Irak ve Suriye'de vuku bulan olayları ihtiva etmektedir. 2. Sîretü Muʿâviye ve Benî Ümeyye. İslâm dünyasında bir halife ve hânedan hakkında kaleme alınmış ilk kitap olması bakımından ayrı bir önemi vardır. Müellif bu eserinde kronolojik sırayı takip ederek Emevî halifelerine dair bilgi verir. Her iki eser de şiirden ve hikâye üslûbundan arınmamış olmakla beraber İslâm tarih yazıcılığının gelişmesinde önemli bir merhale teşkil eder. Aynı zamanda bu iki eser İbnü'l-Kelbî, Asmaî, Heysem b. Adî, Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî, Medâinî, Belâzürî ve Taberî gibi tarihçilere kaynak olmuştur.

Emevîler hakkında verdiği bilgilerde, Kelb kabilesi mensuplarıyla, olayları bizzat görmüş kişilerden veya onların yakınlarından duyduğu rivayetlere

istinat etmiş olması eserlerine ayrı bir değer kazandırmaktadır. Ancak olayları anlatırken çok defa Emevîler lehindeki Suriye kaynaklı rivayetlere ağırlık verdiği görülmektedir. Bu yüzden Emevî taraftarı olmak ve onların lehinde haber uydurmakla itham edilmiştir. Bununla beraber ondan yapılan nakillerde zaman zaman Emevî aleyhtarı Irak ve Medine menşeli rivayetlere de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb, IV/1, bk. İndeks; a.mlf., Fütûḥ (Müneccid) bk. İndeks; Taberî, Târîẖ (de Goeje), I-II, bk. İndeks; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 140; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVI, 134-139; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 361-363; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 201; Safedî, Nektü'l-himyân fî nüketi'l-ʿumyân (nşr. Ahmed Zeki), Kahire 1329/1911, s. 222-223; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1971, IV, 386; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 243; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 804; Hüseyin Nassâr, Neşʾetü't-tedvîni't-târîẖî ʿinde'l-ʿArab, Kahire, ts. (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye), s. 60-63; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 73, 89, 104; Abdülazîz ed-Dûrî, Bahsün fî neşʾetiʿilmi't-târîẖ ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 36-37, 50, 121, 122, 133; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 272; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 14; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 127; Şâkir Mustafa, et-Târîẖu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriẖûn, Beyrut 1983, I, 128, 179-180; Saleh elAli, "ʿAwāna b. al-Hakam al-Kalbī", EI² (Fr.), I, 782-783.

Mustafa Fayda

AVÂRIZ

العوارض

Ehliyeti ortadan kaldıran veya daraltan sebepler mânasına bir fıkıh terimi.

Ârız ve ârızanın çoğulu olan avârız, sözlükte "sonradan olan, sonradan ortaya çıkan şey" demektir. Fıkıh usulü açısından avârız, ehliyet*i ortadan kaldıran veya daraltan sebepleri ifade eder. Bu sebepler normal olarak kişide bulunmayan, ancak sonradan ortaya çıkan birtakım durumlardır. Bunlara ehliyet ârızaları (avârız-ı ehliyyet) veya ehliyet âfetleri denir (bk. ÂFET). Oruç bozmayı veya tutmamayı mubah kılan özürlere de avârız-ı mübîha denilir (bk. ORUÇ).

Ehliyet ârızaları esas itibariyle akıl hastalığı (cünûn), bunama (ateh), uyku, baygınlık, ölümle sonuçlanan hastalık (maraz-ı mevt), sarhoşluk, sefeh, borçluluk, iflâs ve kölelikten ibarettir. Fıkıh usulü kitaplarında bunlara yolculuk, çocukluk, hayız ve nifas hali, cehalet, unutma, hata, zor altında bırakılma (ikrah) ve şaka (hezl) eklenirse de bunlar gerçekte ehliyet ârızaları değildir. Çocukluk sadece bazı kimselerde bulunan veya kişiye sonradan ârız olan bir hal değil, herkesin geçirdiği tabii bir durumdur. Ehliyeti daraltıcı veya ortadan kaldırıcı bir tesiri söz konusu ise de bir ehliyet ârızası değildir; tabii bir ehliyetsizlik veya eksik ehliyet halidir. Unutma, hayız ve nifas, yolculuk, cehalet, hata, ikrah ve hezle gelince, bunlar da esasen bir ehliyet ârızası değildir. Sadece belirli hallerde dinî-hukukî hükümlerin kişiler veya hukukî tasarruflar üzerine terettüp etmemesi için birer özür teşkil ederler. Bunun için de her birinin kendisine has şartları vardır.

Ehliyet ârızaları semavî ve müktesep olmak üzere iki kısma ayrılır. Semavî olanlar meydana gelişlerinde kişilerin rolü bulunmayan ârızalardır: akıl hastalığı, bunama, unutma, uyku, bayılma, kölelik ve ölümle sonuçlanan hastalık gibi. Müktesep ârızaların meydana gelişlerinde ise kişilerin belirli bir rolü vardır: sarhoşluk, sefeh, borçluluk ve iflâs gibi.

Ehliyeti daraltan veya ortadan kaldıran ârızalar, netice itibariyle edâ (fiil) ehliyetine ait ârızalardır. Çünkü bunlar kişinin ya satım, kira, hibe, vakıf gibi hukukî işlemlerine belirli sınırlamalar ge tirirler veya onu namaz, oruç, hac gibi dinî mükellefiyetlerden muaf kılarlar. Fakat kişinin leh ve aleyhinde birtakım hak ve sorumlulukların doğmasına engel olmazlar. Dolayısıyla bu ârızaları sebebiyle ehliyetsiz veya eksik ehliyetli sayılanlar (akıl hastaları, mâtuh, sefih vb.) mirasçı olabilirler, kendilerine vasiyet yapılabilir, lehlerine vakıf kurulabilir, kendileri için satın alınan malların mülkiyetini kazanırlar. Aynı şekilde aleyhlerinde birtakım borçlar da sabit olur. Kanunî temsilcileri olan velî veya vasîlerinin onlar adına yapabildikleri satış vb. hukukî muamelelerden doğan borçlar, ayrıca nafaka nevinden olan borçlar haklarında sabit olur. Haksız fiilleriyle bir kimsenin malına zarar verirlerse tazmin etmek zorundadırlar. Zira kölelik bir tarafa bırakılacak olursa bu ehliyet ârızalarını taşıyanlar tam bir vücûb (hak) ehliyetine sahiptirler. Şu halde bu ârızaların etkisi sadece edâ (fiil) ehliyetiyle ilgilidir.

Ehliyet ârızalarının bir kısmı var oluşlarıyla kişiyi kısıtlı (mahcûr) kılarlar; ayrıca mahkeme kararına ihtiyaç yoktur. Akıl hastalığı, bunama (Mecelle, md. 957) ve ölümle sonuçlanan hastalık böyledir. Bir kısmı ise kendiliğinden kısıtlamaz, bunun için mahkeme kararına ihtiyaç vardır: sefeh ve borçlu olmak gibi (Mecelle, md. 958-959).

Ehliyet ârızaları ve doğurdukları hukukî neticeler için (bk. ATEH; BAYGINLIK; CÜNÛN; İFLÂS; KÖLE; MARAZ-ı MEVT; SARHOŞLUK; SEFEH; UYKU).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿarz" md.; et-Taʿrîfât, "ʿarz" md.; M. Ebû Zehre, Usûlü'l-fıkh, Kahire, ts., s. 268-289; Zerkā, el-Fıkhü'l-İslâmî, II, 799-803; M. Hudarî Bey, Usûlü'l-fıkh, Kahire 1969, s. 94-110; Mecelle, md. 957, 958-

959; Abdülkerîm Zeydan, el-Medḫal, Bağdad 1976, s. 316-334; Ali Himmet [Berki], "Ârız", "Ârıza", İTA, I, 521-528.

Mehmet Âkif Aydın

AVÂRIZ

العوارض

Osmanlı maliyesinde bir vergi terimi.

Sözlükte “sonradan meydana gelen, aslî ve sabit olanın zıddı” gibi mânaları bulunan avârızın Osmanlı maliyesinde, vergi ve bütçe terimi olarak birbirine bağlı anlamları vardır. Osmanlılar’da vergi ve nüfus tesbitleri aile (hâne) sayımına dayanır, sayımlarda da vergi verebilecek durumda olan nüfus esas kabul edilirdi. Bu sebeple sadece aile reisleri ve ailelerin kazanç sağlayabilecek durumda olan erkek fertleri sayılır, bu sonuncular mücerred (bekâr) olarak gösterilirdi. Osmanlı tahrir defterlerinde nüfus, “avârız hânesi” ve “hâne-i gayr ezavârız” olarak ikiye ayrılırdı. Avârız hâneleri, vergilendirilebilir yahut fiilen vergilendirilmiş olan hâneleri gösterirdi. Diğeri ise derbend*cilik, tuzculuk, madencilik, celeplik, şahincilik gibi belirli bir hizmetle yükümlü olanları; kadı, nâib, sipahi, muhassıl, müderris gibi resmî görevlileri; imam, hatip, müezzin, zâviyedar, şeyh, seyyid gibi din adamlarını; körlük, delilik, düşkünlük gibi bedenî sakatlıkları olan kimseleri içine almakta olup vergilerin tamamından veya bir kısmından muafiyeti ifade ederdi. Muafiyet sebebi olan hizmetlerin çoğu avârız-ı dîvâniyye ve tekâlîf*-i örfiyyeden sayılan yükümlülüklerdendi. Belirli bir hizmetle mükellef olana ayrıca başka bir hizmet yüklenemezdi. Meselâ tuzcuya tersanede dülgerlik, devlete ait inşaatlarda ustalık mecburiyeti konmazdı. Saraya şahin, atmaca gibi avcı kuşları yetiştirip getirenler, bunların yuvalarını bekleyenler, öşür, cizye gibi şer‘î vergiler yanında ispençe, koyun resmi, gerdek resmi, gümrük resmi gibi örfî vergiler, angarya hizmetler, tekâlîf-i şâkka ile devlete arpa, buğday, kereste vermek gibi avârız mahiyetindeki vergilerden muaf tutulurlardı. Fâtih Sultan Mehmed tarafından Balyabadra şehir halkına, şehrin etrafındaki surları yapmak ve onarmak karşılığında muafnâme verilmişti. Bunlar bu muafnâme ile avârız-ı dîvâniyye ve tekâlîf-i örfiyyeden, oğullarının yeniçeri olarak alınmasından, sürgün edilmekten, subaşı ve muhtesibin müdahalelerinden, beyleri ve sipahileri ağırlamaktan, kadıların kendilerine başvurmaksızın miraslarını taksim etmesinden, ekinlerine ve bağlarına

hayvan salınmasından korunmuşlardı. Ayrıca diğer vergileri de indirilmişti. Avârız hânelerinden 70 akçe alınırken muaf olanları sadece 30 akçe avârız vergisi vermekteydi. Kazaya tâbi köylerin halkı avârız bedelini 300 akçe olarak ödemekte idi.

Vergi terimi olarak ise, yerine ve vergisine göre, sayım birimi olan gerçek avârız hânesinin dört ilâ elli hânesi bir avârız hânesini oluşturuyordu. Donanma için kürekçi istendiği zaman elli hâne başına bir kürekçi çıkarılıyordu. Diğer hâneler de çıkardıkları kürekçinin harçlığını verirlerdi. Kürekçi ihtiyacı karşılandıktan sonra kürekçi yerine bedel olarak para istenebilirdi. Avârız adı altında toplanan vergide ise dört beş gerçek hâne bir avârız hânesi sayılırdı. Bunlar avârız hânelerine dağıtılan vergiyi kendi aralarında paylaşırlar ve öderlerdi. Ayrıca bedel-i mükârî, bedel-i timâr, nüzül, sürsat asıl avârız yahut avârız tipi vergi çeşitlerindendi.

Osmanlı bütçelerinde ise avârız düzenli olmayan gelirlerin (vâridât-ı gayr-ı mukarrere) başlıcalarını teşkil etmekteydi. Bu tip vergilerin çoğu “avârız” adı altında tahsil edilir ve bazı tahsil fermanlarında “bedel-i avârız” olarak da geçerdi. Avârız nakit olarak alınır, nüzül ve sürsat ise buğday, un, yağ şeklinde aynî olarak tahsil edilirdi. Avârız vergisi fevkalâde vergilerdendi ve genellikle savaş zamanlarında ihtiyaç duyulduğu takdirde toplanırdı. Fakat ardarda yapılan savaşlar bu vergiyi de normal vergiler haline getirmiştir. 828 milyon akçelik 1692 yılı bütçesinde avârız vergisinin payı 188 milyon akçe idi. Milyarı aşan 1715 bütçesinde ise bunun payı 134 milyona kadar düştü. Bu sırada tahsil edilen “imdâd-ı seferiyye” vergisi bu payın düşmesinde rol oynamış olmalıdır. Avârız vergisi Tanzimat’la birlikte kaldırılmıştır.

Bazı hayır sahipleri tarafından kendi mahalleleri halkını bu vergi yükünden kurtarmak için avârız vakıfları kurulmuştur. Vakıf gelirleri avârıza tahsis edilir, gelir yetmediği zaman verginin geri kalan kısmını mahalle halkı kendi aralarında paylaşarak öderlerdi. Vergi konmadığı zamanlar ise vakfın geliri kamu yararına kullanılırdı. Avârız vergisinin kaldırılması ile vakfın geliri mahalle ihtiyaçları için kullanılmaya devam etmiş, nihayet 1930’da bu da belediyelere devredilmiştir (daha geniş bilgi için bk. AVÂRIZ VAKFI).

BİBLİYOGRAFYA

Balyabadra Kadı Sicili, Bibliothèque Nationale, Suppl., Turc., nr. 69; Lutfi Paşa, Âsafnâme, İstanbul 1326, s. 24; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, I, 66; II, 101; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328-30, s. 69-99, 182, 295; Osman Nuri Ergin, Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişâfı, İstanbul 1936, s. 27, 108; B. Mc. Gowan, "Osmanlı Avârız-Nüzül Teşekkülü, 1600-1830", TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1327-1391; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, s. 153-161; Nejat Göyünç, "Hâne Deyimi Hakkında", TD, sy. 32 (1979), s. 331-348; Ömer Lûtfi Barkan, "Avârız", İA, II, 13-19.

Halil Sahillioğlu

AVÂRIZ VAKFI

Bir köy veya mahalle halkının ödemekte güçlük çektikleri avârız, kürekçi bedeli ve diğer ihtiyaçlarına sarfedilmek üzere kurulmuş olan akar ve para vakfı.

Osmanlılar'da örfî vergiler (tekâlîf*-i örfiyye), başlangıçta nâdiren ve çok cüzi miktarlarda toplanırken giderek ihtiyaçların artması ve devlet hazinesinin bunları karşılayamaz hale gelmesi üzerine daha sık aralıklarla ve artan miktarlarda toplanır olmuştu. Bu vergileri ödemekte güçlük çeken fakir halka akar veya para olarak tahsis edilen vakıflardan yardım edilirdi. Akarların yıllık gelirinden, paraların ise işletilmesiyle elde edilen kârından yardım yapılır, böylece ana kaynağa dokunulmamış olurdu.

Bu nevi vakıflar başlangıçta doğrudan doğruya avârız* vergisi ve örfî tekâlifin karşılanmasına tahsis edilmekteydi. Ancak adı geçen vergilerin halktan toplanması uygulamasının eski önemini kaybetmesi üzerine, bu maksatla kurulmuş olan vakıfların gelirlerinin de köy veya mahalle heyetleri kararıyla uygun yerlere sarfedilmesi usulü getirilmiştir. Nitekim bu şekilde elde edilen gelir halkın karşılaştığı yangın, deprem, su baskını, salgın hastalık gibi âfetlerle fakir, dul ve yetimlerin ihtiyaçlarına, kimsesiz kızların evlendirilmesine, sahipsiz cenazelerin masraflarının karşılanmasına ve iş hayatına atılanların sermaye ihtiyacına sarfedildiği gibi ayrıca su yolu, kaldırım, sıbyan mektebi tamiri gibi amme hizmetleri için de kullanılmaktaydı. Böylece zamanla değişik bir mahiyet kazanan avârız vakfı daha sonra "avârız akçesi" ve "avârız sandığı" olarak da adlandırılmıştır.

Müslim ve gayri müslimlerin karışık olarak oturdukları mahalle veya köylerde avârız vakfı her iki zümrenin de ihtiyaçlarına sarfedilir, vakfı yapanın müslüman veya gayri müslim olması buna tesir etmezdi (Ö. Hilmi Efendi, md. 181).

Avârız vakfı şeklinde bazı müesseseler gayri müslimler arasında da kurulmuş ve ortak ihtiyaçları için kullanılmıştır. Nitekim bu konuda dikkate

değer bir örneğe XVII. yüzyılda rastlanmaktadır. III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan tarafından XVI. yüzyılın sonlarında inşasına başlanan Eminönü Yenicami'nin inşaatı III. Mehmed'in ölümü üzerine yarım yüzyıldan fazla bir süre öylece kalmış, daha sonra 1660 yangını bu semti harabeye çevirmişti. IV. Mehmed'in annesi Hatice Turhan Sultan'ın bir cami yaptırmak istediğini öğrenen yetkililer, yarım kalan caminin ve semtin imarını Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'ya arzetmiş, Köprülü, teklifi Vâlide Sultan'a bildirince Turhan Sultan razı olmuştu. Şehrin en işlek ticaret merkezindeki evlerinin istimlâk edileceğini öğrenen yahudiler, kendi avârız vakıflarından külliyetli bir miktar parayı Köprülü'ye takdim edip onu bu fikirden vazgeçirmeye çalışmışlardı. Sadrazam bu teklifi şiddetle reddederek tekrarı halinde ön ayak olanları idam ettireceğini bildirmişti.

XIX ve XX. yüzyıllarda, bu tür vakıfların bünyesinde birikmiş olan paralarla bunların idaresinin, devlet tarafından alınan bir kararla kamu hizmeti gören kurumlara tahsis edildiği görülmektedir. Nitekim 1292'de (1875) Maarif Nezâreti'nin çıkardığı tâlimatnâmede bu paraların sıbyan ve ibtidâî mekteplerinin ihtiyaçlarına sarfedilmesine karar verilmişti. Aynı şekilde değişik tarihlerde bu vakıflardan Hilâliahmer gibi resmî hayır kurumlarına da para tahsis edildiği görülmektedir. Cumhuriyet döneminde ise 1930 tarihli belediye kanununun 110. maddesi gereğince avârız vakıfları belediyelere intikal ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Üçüncü tertib, İstanbul 1931, V, 336; Ömer Hilmi Efendi, İthâfü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkāf, İstanbul 1307, s. 10, 84 (md. 36, 181); Osman Nuri Ergin, Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı, İstanbul 1936, s. 27, 28, 108; Türkiye Maarif Tarihi, III, 896-897; Bilmen, Kamus, IV, 294; Hüseyin Hatemî, Medenî Hukuk Tüzelkişileri, İstanbul 1979, I, 384, 740-741; Nazif Öztürk, Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, Ankara 1983, s. 85-87; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 215-218; Osman Turan, "Selçuk Devri

Vakfiyeleri I: Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyyesi ve Hayatı”, TTK Belleten, XI/42 (1947), s. 208-209; Ömer Lûtfi Barkan, “Avârız”, İA, II, 1819; R. Ekrem Koçu, “Avarız Sandıkları”, İst.A, III, 1343-1344.

Mehmet İpşirli

AVÂRİFÜ’l-MAÂRİF

عوارف المعارف

Sünnî sûfîliğin tanınmış temsilcilerinden Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) tasavvufa dair eseri.

Eserinin önsözünde Allah’ın zihnine ihsan ettiği her şeyi O’nun armağanı olarak gördüğünü söyleyen Sühreverdî, en büyük ilâhî lutfun “ʿAvârifü’l-maʿârif” yani mârifet lutufları olduğunu ifade eder. Sühreverdî eserini, aslında şeriata uygun olan sûfîliğin esaslarını açık bir şekilde ortaya koymak ve bunları savunmak gayesiyle yazdığını söyleyerek o devirde gerçek sûfîlerin azaldığını, sahte sûfîlerin her tarafı istilâ ettiğini, bu yüzden sûfîliğin mahiyetini bilmeyenlerde tasavvufa ve mutasavvıflara karşı olumsuz bir kanaat hasıl olduğunu, birçok kimsenin onları beğenmediğini ve tutumlarını reddettiğini belirtir. Bu şekilde hareket edenler sûfîliği birtakım merasim ve şekillerden (âdâb ve erkân) ibaret sanmaktadır. Sûfîler hakkındaki bu yanlış kanaati ortadan kaldırmak için onları gerçek mahiyetleriyle tanıtmak gerektiğini düşünen ve böylece eserinin yazılış gayesini açıklayan Sühreverdî, bu bakımdan kendisinden evvel aynı şeyleri söylemiş olan Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî’ye benzemektedir.

ʿAvârifü’l-maʿârif altmış üç bölümden meydana gelir. Bu bölümlerde yer alan bilgilerin çoğu daha önce aynı konuda yazılan eserlerden bazan genişletilerek, bazan da kısaltılarak aktarılmakla birlikte esere orijinallik kazandıran hususlar da bulunmaktadır; bunlar eserin tasavvuf tarihinde önemli bir yer tutmasını sağlamıştır. VI-IX. bölümlerde sûfîler, Melâmetîler, Kalenderîler ve bunlara özenenler hakkında verilen bilgiler, daha sonra başta Câmî olmak üzere belli başlı mutasavvıf yazarlar tarafından aynen tekrarlanmıştır. Tekke hayatını düzenleyen esaslar daha önce Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr (ö. 440/1049) tarafından ortaya konulmakla birlikte belli bir düzen içinde ilk olarak ʿAvârifü’l-maʿârif’te açıklanmıştır. Eserin bu özelliği, tekke (ribât) müessesesinin gelişmesi ve çalışma tarzının belli esaslara bağlanması bakımından büyük önem taşır.

İhyâʾüʿulûmi'd-dîn'in kenarında (Kahire 1289) ve ekinde (Beyrut 1983) birkaç defa basılan ʿAvârifü'l-maʿârif müstakil olarak da yayımlanmıştır (Beyrut 1966, 1973). Eserin ilk yarısı Abdülhalim Mahmûd ve Mahmûd eş-Şerîf tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir (Kahire 1971). ʿAvârifü'l-maʿârif Ali b. Ahmed el-Mehâimî tarafından ʿAvârifü'l-letâʾif, Ali b. Burhâneddin el-Halebî tarafından el-Latîfʿan ʿAvârifi'l-maʿârif adıyla şerhedilmiştir. ez-Zevârif adlı eserin ise şârihi belli değildir. Gîsûdırâz eseri Arapça şerhetmiş ve bu şerh Farsça'ya çevrilmiştir. Seyyid Şerif el-Cürcânî ve İmam Rabbânî tarafından ayrı ayrı üzerine ta'likat* yazılan ʿAvârif'i Muhibbüddin Ahmed b. Abdullah kısaltmıştır.

ʿAvârifü'l-maʿârif birkaç defa Farsça'ya tercüme edilmiştir. Ahmed Nezîr, Bahâeddin Zekeriyyâ Mültânî'nin müridlerinden Kasım Dâvûd tarafından yapılan tercümenin ʿAvârif'in en eski tercümesi olduğunu, bu tercümenin müellifin vefatından on sene sonra (takriben 1244) yapıldığını söyler. 665'te (1267) İsmâil b. Abdülmü'min Ebû Mansûr Mâşede'nin yaptığı tercüme neşredilmiştir (nşr. Kasım Ensârî, Tahran 1985). İzzeddin Muhammed b. Ali Kâşânî'nin Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye adlı tercümesi ise iki defa basılmıştır (nşr. Celâl Hümâî, Haydarâbâd 1291; Tahran 1325 hş.). Zahîrüddin Abdurrahman b. Ali Buzguş da ʿAvârif'i Farsça'ya tercüme etmiştir. Sadreddin Cüneyd b. Fazlullah-ı Şîrâzî'nin tercümesi Zeylü'l-maʿârif fî tercemeti'l-ʿAvârif adını taşır. Abdullah b. Sa'deddin elMedenî ile Zeynüddin el-Hâfî ʿAvârif'e hâşiye yazmışlardır. Kasım b. Kutluboğa ʿAvârif'teki hadisleri tahrîc* etmiştir. Eser İran ve Hindistan'daki Sühreverdiyye tarikatı mensupları tarafından defalarca şerh ve tercüme edilmişse de bunların hiçbiri tam tercüme değildir.

Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Bigalı Hacı Ahmed b. Seydî'nin Türkçe tercümesi 1458'de tamamlanmıştır. ʿAvârifü'l-maʿârif'i aynen ve üslûbunu koruyarak tercüme ettiğini, metinde geçen âyetleri Tefsîr-i Kebîr, Keşşâf, Teysîr, Hakāʾiku't-tefsîr, Teʾvîlât-ı Necmiyye, el-Meʾâlim ve'l-ʿuyûn gibi tefsirlere dayanarak açıkladığını söyleyen mütercim, hadisleri izah ederken de Meşârik, ve Mesâbih, ile Buhârî ve Müslim şerhlerine başvurduğunu ifade eder. Metinde geçen şiirler Farsça'ya ve Türkçe'ye tercüme edilmiş, eserin Farsça tercümesinden da faydalanılarak metin genişletilmiştir. Bu tercümenin Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ndeki (Genel, nr. 1443) nüshası 918'de (1512) istinsah edilmiş olup büyük boy 515 varak

tutmaktadır. ʿAvârifü'l-maʿârif'in Arapça metninin okunmasına Sühreverdiyye'nin Anadolu'daki bir kolu olan Zeynîler ayrı bir önem vermişlerdir. Bu husus Zeynüddin el-Hâfî'nin Merzifonlu Şeyh Abdürrahîm-i Rûmî'ye verdiği icâzetnâmede de ifade edilmektedir. Kaynaklarda ayrıca, Ârifî adlı bir kişi ile Kānî'-i Rûmî diye anılan Ahmed b. Abdullah Bursevî'nin (ö. 1643) Şerefü'l-mülûk adlı Türkçe bir tercümesi olduğu kaydedilmektedir. Eser son olarak H. Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz tarafından Tasavvufun Esasları adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 1989). H. Wilberforce Clarke ʿAvârifü'l-maʿârif'i Farsça'sını esas alarak İngilizce'ye tercüme etmiş (London 1891; New York 1970), eser R. Gramlich tarafından Almanca'ya da çevrilmiştir (Wiesbaden 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966; a.e. (nşr. Kāsım Ensârî, trc. Mâşâde), Tahran 1985, Mukaddime, s. 33-66; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 529; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1177; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 158, 730, 755-756; Îzâhu'l-meknûn, II, 129; Brockelmann, GAL, I, 569; Suppl., I, 788-789; II, 310; Abdülhay el-Hasenî, es-Sekāfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind, Dımaşk 1403/1983, s. 188-189; Abdülhafîz F. el-Karenî, "ʿAvârifü'l-maʿârif", Mecelletü'l-Ezher, LVI/2, Kahire 1403/1983, s. 307-312.

Süleyman Uludağ

AVARLAR

Dağıstan ve Azerbaycan'da yaşayan müslüman bir kavim.

Sovyetler Birliği'nin ittifak cumhuriyetlerinden Rus Sovyet Federe Sosyalist Cumhuriyeti'ne dahil Dağıstan Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin dağlık yöresinde (Sulak nehrinin kolları olan Koysu Andi, Koysu Avar ve Kara Koysu havzalarında) ve Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin kuzey kısmında yaşamaktadırlar. Şâfiî mezhebine mensup olan Avarlar'ın 1979'da nüfusları 483.000 idi. Bu Avar zümresi, tarihte önemli bir rol oynamış olan Avar Hakanlığı'nı (558-805) kuranların torunları kabul edilmektedir.

Avarlar, Hunzah platosunun kuzeyindeki Maarulal ve güneydeki aşiretlerin birleşmesinden meydana gelen Bagaulal olmak üzere iki ana grupta toplanmaktadır. Doğuda Kazi-Kumuklar, batıda ise Çeçenler'le komşudurlar. İslâmiyet'in Hunzah'a Emîr Ebû Müslim tarafından yayıldığına dair bir rivayet mevcut ise de gerçekte Ebû Müslim Dağıstan'a gitmemiştir. Buna karşılık Şeyh Ebû Mesleme'nin XI. yüzyılda burada bir süre faaliyette bulunduğu tahmin edilmektedir. Ülkenin tamamen İslâmlaşması, 1558-1606 yılları arasındaki kısa Osmanlı hâkimiyeti dönemine rastlar. Avar Hanlığı da bu devirden sonra teşekkül etmiştir. Avaristan'da izlerine bugün de rastlanan Nakşibendî tarikatı XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren yayılmaya başlamıştır. Ağustos 1917'de Andi'de (Avaristan) toplanan Dağıstanlı âlimler ve din adamları Nakşibendî şeyhi Hotsolu Necmeddin'i imam seçmişlerdir. Böylece 1859'da üçüncü imam Şeyh Şâmil'in uzun yıllar mücadele ettikten sonra Ruslar'a teslim olmasıyla ortadan kalkan bu makam yeniden canlandırılmıştır. 1913'te bölgede 2060 cami ve 800 medrese mevcutken bugün ancak yirmi yedi cami ile 300 kadar din adamı bulunmaktadır. Buna rağmen Avaristan'da Ahulgo (1839'da Şeyh Şâmil'in 100 müridinin şehid olduğu yer), Gimri (1832'de Ruslar tarafından öldürülen ilk Nakşibendî imamı Gazi Muhammed'in mezarının bulunduğu mevki) ve Kuzey Azerbaycan'da Kıpçak (Hacı Murad'ın mezarının bulunduğu yer) gibi köyler kutsal sayılmakta ve halk akın akın buraları ziyaret etmektedir.

XVII-XVIII. yüzyıllarda Yukarı Dağıstan'da Avar Hanlığı'nın hâkimiyetini kuran Ümmü Han'ın (ö. 1634) halefleri, Gürcü Krallığı, Şirvan, Şeki ve Derbent hanlıklarını haraca bağlamışlar, kültürel ve siyasî hâkimiyetlerini yerleştirmişler, ancak bütün Avaristan'ı birleştirmeye muvaffak olamamışlardır. Avar Hanlığı ilk olarak 1727'de, daha sonra 1802 ve 1803'te Rus hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldı. Fakat 1821'de Sultan Ahmed Han Rus hâkimiyetine baş kaldırınca Avaristan Ruslar tarafından işgal edildi. Bununla beraber hâkimiyeti tam olarak ellerine almayan Ruslar, Avar hanlarına Rus askerî danışmanları bulundurmaları şartını kabul ettirdiler.

XIX. yüzyılda Nakşibendî tarikatının önemli bir merkezi haline gelen Avar ülkesinde Ruslar'a karşı direniş arttı ve 1830'da "kâfirler"le ve Ruslar'la iş birliği yapan hanlığa karşı güçlü bir mücadele başladı. 1834'te İmam Hamza Beg Avar Hanlığı'nı yıktı ve Ruslar'ı da ülkeden kovdu. 25 Ağustos 1859'da İmam Şâmil'in teslim olmasından sonra Ruslar Avar Hanlığı'nı tekrar kurarak başına Mehtulinli İbrâhim Han'ı getirdiler. Fakat 22 Şubat 1863'te İbrâhim Han tevkif edilerek sürgüne gönderildi ve 2 Nisan 1864'te Avar Hanlığı tamamen ortadan kaldırılarak burası Rus Devleti'nin bir vilâyeti (okrug) haline getirildi.

1917'de Rusya'da ihtilâlin patlak vermesi üzerine Avarlar da direnişe geçtiler ve Hotsolu İmam Necmeddin, Uzun Hacı, Said Şâmil gibi liderler 1925'e kadar burada Bolşevik (Rus) hâkimiyetinin yerleşmesine karşı mücadele ettiler. Ancak bu mücadele sonunda Ruslar, Avar ülkesini Rus Sovyet Federe Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlı Dağıstan Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin bir parçası haline getirdiler.

Avar dil kolları hakkında henüz son söz söylenememiştir. Avarca XVI. yüzyıldan itibaren edebî bir hüviyet kazandığından komşu diller içinde "beynelmilel dil" görevini ifa etmiş, 1917 ihtilâline kadar değişik şivelerde konuşan halkın anlaşma dili olmuştur. Bugün de edebî dil olarak, XVI. yüzyıldan beri kabileler arasındaki münasebetleri düzenleyen Bolmats (ordu dili) şivesi esas alınmıştır. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren Avarca, bu dildeki farklı sesleri karşılamak gayesiyle birçok işaretler de eklenerek Arap harfleriyle yazılmaya başlanmış ve Hunzah kadısı Dibir (ö. 1827) bu harflere son şekli vererek mükemmelleştirmiştir (buna "Eski Acem" de

denir). Avar edebiyatı ise aynı devirlerde Arapça yazan Kudatlı Muhammed b. Mûsâ ve Kelile ve Dimne'yi Avarca'ya tercüme eden Kadı Dibir'le doğmuştur. XIX. yüzyılda Avar edebiyatı dinî ve didaktik, Şeyh Şâmil devrinde satirik ve lirik eserlerle zenginleşmiştir. Bunlar arasında özellikle Kafkasya-Rusya muharebelerini tasvir eden eserler çoğunluktadır. Bu eserlerde en önemli mevkii Şeyh Şâmil işgal eder. Bu dönemin en meşhur ve mühim temsilcisi ise şair Mahmud Betl-Kahab'dır (ö. 1919). Son devrin en ünlü temsilcisi de Hamzat Tsada'dır (ö. 1951). 1920'de Arap harflerinin esas alındığı alfabe basitleştirilerek otuz sekiz harfe indirilmiştir (buna "Yeni Acem" dendi); 1928'de Latin ve 1938'den itibaren ise Kiril (Rus) alfabesi kullanılmaya başlandı. Avarca, bugün Dağıstan Cumhuriyeti'nde neşriyatı olan altı dilden (Avar, Darga, Lak, Lezgi, Tabasaran ve Kumuk) biridir. Avar dili kendi yazı dilleri olmayan Andi ve Dido halkları tarafından da kullanılmakta ve bu halklar Avarlar'ın kültürü içinde erimektedirler. İslâmiyet'i Avarlar vasıtasıyla kabul etmiş bulunan bu iki küçük topluluktan Andiler Koysu Andi havzasında, Didolar da merkezî Dağıstan'ın Gürcistan sınırlarına yakın en yüksek bölgelerinde yaşamaktadırlar. Bunun dışında Avarca Yukarı Dağıstan'daki bazı halkların da (Darga, Lak) ikinci dili olmuştur; fakat her şeye rağmen Rusça idarî dil olmaya devam etmektedir. Azerbaycan'daki Avarlar ise Avarca'yı unutarak Acar Türkçesi'ni kullanmaktadırlar. Zaten Avarca'nın hâkim olduğu bölgelerde bile Türkçe her zaman kuvvetli bir mevki işgal etmiştir. 1860'ta Kaluga'da sürgün hayatı yaşamakta olan Şeyh Şâmil'i ziyaret eden Ruslar'dan İ. Zahar hâtıratında, Şeyh Şâmil ile Avarlar'dan oluşan yakın adamlarının Âzerî Türkçesi'yle konuştuklarını ve Rus ordusundaki Kazan Türkleri'yle bu dille anlaştıklarını ifade etmektedir.

Dağıstan'ın az geçit veren dağlık bölgesinde (Avaristan) yerleşmiş olan Avarlar, konar göçer koyun besiciliği ve vadilerde de ufak çapta tarımla meşgul olmaktadırlar. Geleneksel el sanatları çok gelişmiş olup dokumacılık, halıcılık, bakır işçiliği, dericilik, altın işçiliği, tahta oymacılığı ve demircilik yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerafeddin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961; İtogi Vsesoyuznoy perepisi naseleniya 1970 goda, Moscow 1973, IV; Naselenie SSSR, Po dannım Vsesoyuznoy perepisi naseleniya 1979 goda, Moscow 1980; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 151-156; S. A. Tokarev, Entnografiya Narodov SSSR, Moscow 1985; A. Agaev, "Dagestansı: Narod, natsiya ili druyaga obşçost?", Sovetskiy Dagestan, sy. 2, Moscow 1985, s. 8-14; BSE, "Avarskaya Yazıka", "Avarskoe Hanstva", "Avartsi", "Dagestanskaya Avtonomnaya Sovetskaya Respublika (Literatura)", md.leri; Mirza Bala, "Dağıstan", İA, III, 447-451; Fikret Işıltan, "Şeyh Şâmil", İA, XI, 468-474; H. Carrère d'Encausse - A. Bennigsen, "Avars", EI² (İng.), I, 755-756.

Nâdir Devlet

AVÂSIM

العواصم

İslâm devletleriyle Bizans İmparatorluğu arasındaki müstahkem sınır bölgelerine verilen ad.

Avâsım sözlükte “korumak, engel olmak; sığınmak” anlamındaki asm (عصم) kökünden türeyen âsımenin çoğulu olup “koruyanlar, müstahkem mevkiler” demektir. Bu müstahkem mevkiler, İslâm ordularının cihad maksadıyla sınırdan uzaklaştıkları zaman veya gazâdan dönerken ülkeye girmeden önce düşman saldırılarına karşı sığınıp korundukları bölgeler olduğu için bu adla anılmıştır.

Hz. Ömer zamanında Suriye ve el-Cezîre’nin fethinden sonra İslâm devletinin sınırları Toroslar’a dayanmıştı. Bizans İmparatoru Herakleios, sınır bölgelerinde yaşayan halkı İslâm ordularının tehdit ve saldırılarından korumak gayesiyle iç kısımlara çekerek geniş bir sahayı boş bıraktı. Müslümanların “ed-davâhî” (الضواحي =dış kısımlar, dış arazi) adını verdikleri bu saha Emevîler zamanında iskân edilmeye ve müstahkem mahaller kurulmaya başlandı. Askerî düşüncelerle özel olarak tahkim edilmiş olan bu bölgeye Sugūr (tekili sagr “yarık; sınır”) deniliyordu. Sugūrü’ş-Şâmiyye ve Sugūrü’l-Cezîriyye olmak üzere ikiye ayrılan bu saha Tarsus’tan başlayarak Adana-Massîsa (Misis)-Maraş-Malatya hattını takip ederek doğuya doğru Fırat’a kadar uzanıyordu. Birincinin merkezi Maraş, ikincinin ise Malatya idi. İslâm-Bizans mücadelesinde önemli rol oynayan bu şehirler askerî yolların birleştikleri yerlerde veya geçitlerin girişlerinde yer alıyordu ve idarî bakımdan Suriye’deki Kınnesrîn ordugâhına bağlıydı.

Müslümanların fetihlerden sonra Suriye’de teşkil ettikleri beş cündden (askerî bölge) en kuzeydeki Cündü Kınnesrîn, Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr devrinden itibaren çok büyümüş ve geniş bir sahayı kaplamıştı. Hârûnürreşîd sınır şehirlerini tahkim ettirdiği 170 (786-87) yılında Cündü Kınnesrîn’i Cündü’l-Avâsım veya kısaca el-Avâsım adıyla müstakil bir bölge haline getirdi ve tamamıyla askerî teşkilâta bağlayarak müstahkem

noktalara askerî birlikler yerleştirdi. Bu yeni eyalet Antakya'dan güneybatıda Âsi nehrinin denize döküldüğü yere, güneydoğuda Halep, Menbic ve bunun kuzeyinde Bizans sınırına kadar uzanan araziyi içine alıyordu ve merkezi başlangıçta Menbic idi. X. yüzyılda ise Antakya onun yerini aldı. Avâsım'ın kuzey ve kuzeydoğusunda sınır kalelerinin yer aldığı Sugur denilen müstahkem kuşak ise X. yüzyılda Tarsus, Adana, Massîsa, Zibatra, Maraş, Malatya ve Hısnımansûr'dan geçerek Sümeysât'a (Samsat), oradan da Fırat'ın batı kıyısını takip ederek Bâlis'e kadar uzanıyordu. Arap coğrafyacıları Sugur'u bazan müstakil bir bölge, bazan da Avâsım'a bağlı ikinci derecede bir idarî bölge olarak kaydederler. Sugur genellikle Antakya valisi tarafından idare edilmekteydi.

İlk fetihlerden itibaren İslâm ordularının en fazla faaliyet gösterdikleri bölgelerin başında Sugur ve Avâsım gelmektedir. Sınır garnizonlarına yerleştirilmiş olan birlikler hemen her yıl yaz ve kış Anadolu içlerine akınlar tertip ediyorlardı. Aynı şekilde Bizans akınlarının ilk hedefi de Sugur ve Avâsım idi. Sınır şehirleri, dâimî askerî birliklerin yanında ülkenin çeşitli bölgelerinden gelen gönüllülerin toplandıkları yerlerdi. Bölge nüfusu başlangıçta yerli hıristiyanlar ve müslüman Araplar'dan meydana geliyor, yerli hıristiyanların çoğunluğunu İslâm kaynaklarında Cerâcime olarak geçen grup meydana getiriyordu. Bunlar bazan İslâm devletini, bazan Bizans'ı destekliyor ve bu sayede varlıklarını devam ettiriyorlardı. Ayrıca Hindistan menşeli Sayâbice ve Zutlar da bölgenin çeşitli yerlerine yerleştirilmişlerdi. Sınır garnizonlarındaki müslüman ahalinin ekseriyetini Araplar teşkil ediyordu. Ancak Abbâsîler'in hilâfete geçmelerinden sonra bilhassa Mansûr ve Hârûnürreşîd devirlerinde Sugur şehirleri yeniden tamir ve tahkim edilerek yeni birlikler yerleştirildi. Bu yeni birlikler arasında Horasanlılar ve Türkler'in çokluğu dikkati çekmektedir. Avâsım'ın devamlı mücadele sahası olmasına rağmen iktisadî bakımdan gelişmiş olduğu ödediği vergilerin çokluğundan (400.000 dinar) anlaşılmaktadır.

Avâsım eyaleti X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bizans'ın arka arkaya devam eden akınlarına hedef olmaya başladı. Massîsa, Adana ve Tarsus Bizans'ın eline geçti. Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle Bizans hücumlarını bir süre için durdurabildi. Onun ölümünden sonra üstünlük Bizans'a geçti ve birbiri arkasından sınır şehirleri Bizans İmparatorluğu tarafından işgal

edildi. Böylece Avâsım eyâleti de ortadan kalkmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1863-66, s. 132, 144-152, 162-171; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 75; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 1317, III, 604, 775, 1352, 1394, 1697, 2105, 2187 vd.; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc, s. 184, 186 vd.; İstahrî, Mesâlikü'l-memâlik (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1927, s. 56, 62; İbn Havkal, Kitâbü Sûreti'l-arż (nşr. J. H. Kramers), Leiden 1938-39, s. 108, 119; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 136, 925; III, 240, 271; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, IV, 91, 130 vd., 225; G. Le Strange, Palestine under the Muslims, London 1890, s. 25 vd., 36, 39, 42, 45-47; E. Honigmann, Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijiden, Göttingen 1901, s. 415, 429-431; a.mlf., Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 36 vd.; M. Canard, Histoire de la dynastie des H'amdânides de Jazîra et de Syrie, Paris 1951, s. 244 vd.; a.mlf., "al-ʿAwāsım", EI² (İng.), I, 761-762; a.mlf., "Sugûr", İA, XI, 2; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 57-61; Peter von Sivers, "Taxes and Trade in the Abbāsid Thughūr, 750-962/133-351", JESHO, XXV/1 (1982), s. 71-99.

Hakkı Dursun Yıldız

el-AVÂSIM mine’l-KAVÂSIM

العواصم من القواصم

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin (543/1148) kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili eseri.

İbnü’l-Arabî bu eserini 1141 yılında ilmî olgunluğa ulaştığı bir dönemde yazmıştır. Kâinatta her şeyin çift olduğuna, meleğin yanında şeytanın, aklın yanın da nefsin, hayrın yanında şerrin yaratıldığına dikkati çeken müellif, hakkın açık alâmetlerine rağmen bâtılın yayılma istidadı gösterdiğini belirtir ve yayılan bâtılın hilelerine kavâsım bunları ortadan kaldıran delillere de avâsım adını verir. Kitapta yer alan her konu önce kasıme (felâket) başlığı altında bâtıl ölçüsünde ele alınır, sonra âsıme (felâketten kurtaran, koruyan) başlığı altında aynı konunun hak ölçüsü içinde izahı yapılarak gerekli cevaplar verilir.

Kitabın muhtevasını bir giriş ve iki bölüm halinde ele almak mümkündür. Girişte kelâm metodolojisi bahisleri, birinci bölümde kelâm konuları, ikinci bölümde de Hz. Peygamber’in vefatından sonra ashap arasında meydana gelen olaylar yer alır. Müellif metot bahsine mutasavvifenin keşf* yolunu inceleyip tenkit etmekle başlar. 1096 yılında Medînetüsselâm’da (Bağdat) Gazzâlî ile karşılaştığını söyleyerek onun filozoflara karşı yönelttiği tenkitleri beğendiğini belirtir. Kerâmeti kabul etmekle beraber Gazzâlî’nin tasavvufî görüşlerine itirazlarda bulunan İbnü’l-Arabî meseleyi Kur’an açısından değerlendirmeye çalışır. Hakikati sadece duyuların verdiği bilgiyehasreden hissiyyûn ile imâm-ı ma‘sûmun tâlimine bağlı gören Şîa ve Bâtıniyye’nin fikirlerini tahlil ederek çürütür. Buna karşılık nazar* ve tefekkürün bilgi kaynaklarından biri olduğunu söyler. Felsefî eserlerin Arapça’ya tercüme edilmesi ve felsefenin İslâm dünyasında yayılması hadisesinde yahudi ve hıristiyan bilginlerinin Bâtıniyye yoluyla büyük çapta tesir icra ettiklerini belirterek metot bahsini bitirir.

İbnü’l-Arabî, kitabın birinci bölümü kabul edilebilecek kısmında, Mu‘tezile kelâmındaki tevlîd* nazariyesinin filozofların feyz* ve sudûr* görüşünden

çıktığını ileri sürdükten sonra Allah'ın varlığı bahsine geçer. Konu ile ilgili delilleri aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırarak gaiyyet* deliline özellikle önem verir. Bu kısımda filozofların ilâhiyyât* ve yer yer tabiiyyât*la ilgili fikirlerini ayrıntılı bir şekilde inceleyip İslâm'ın görüşünü ortaya koymaya çalışır. Allah'ın sıfatlarına, kazâ ve kadere, şer problemine dağınık bir şekilde yer veren İbnü'l-Arabî, nübüvvetle ilgili itirazları ele alarak bunları reddeder ve insanlığın dinî ve gayri dinî bütün bilgilerini peygamberlerden öğrendiklerini ispat etmeye çalışır. Haberî sıfatların te'vili üzerinde ısrarla durup Müşebbihe ile Zâhiriyye'yi, özellikle İbn Hazm'ı tenkit ederken Kur'an ve Sünnet'in te'vil usulleri hakkında geniş bilgiler verir.

Kitabın mezhepler tarihiyle ilgili sayılabilecek konuları ihtiva eden ikinci bölümünde müellif, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ashap arasında vuku bulan sarsıntıya temas ederek Hz. Ebû Bekir'in müessir hutbesine, Benî Sâide sakıfesinde yapılan toplantıya, bu devirde yürütülen bazı icraata ve Hz. Ömer'in hilâfete getirilişine kısaca yer verir. Bundan sonra Hz. Osman'ın halifeliği, âsilerin çıkardıkları fitne hareketleri, Hz. Osman'a ve diğer ashaba yöneltilen maksatlı suçlamalar üzerinde durur ve bunları reddeder. Müteakip kısımda Hz. Ali'nin hilâfeti ile Cemel ve Sıffîn savaşlarında münafıkların düzenledikleri hileleri, uydurdukları yalanları ve Şîa'nın halifelikle ilgili iddialarını konu edinir. Kitabın son kısmında Muâviye b. Ebû Süfyân ile oğlu Yezîd'in hilâfetlerinin meşruiyetinden bahseder; Hz. Hüseyin'in, ümmetin imamı durumunda olan Yezîd'e karşı çıkmasının haksız bir davranış olduğunu söyler. Müellif, hilâfete ait hükümlere ve müslümanlar arasında ihtilâf konusu olan diğer bazı meselelere yer verdikten sonra müslüman çocuklarının bâtılın hilelerinden korunup İslâmî usule göre nasıl yetiştirilecekleri konusunu anlatarak kitabını bitirir.

Muhtevası itibariyle değişik konulara temas eden el-ʿAvâṣım, bir taraftan, müellifin kanaatine göre İslâm kültürüne kötü maksatlarla sokulan Yunan menşeli felsefî fikirleri ve bu fikirleri gönüllü olarak yayan Bâtıniyye'yi, diğer taraftan İslâm'ın bünyesinde gelişen mutasavvife, Şîa, Zâhiriyye ve Müşebbihe'yi tenkit eden nâdir eserlerdendir. Büyük bir fikrî gayretin mahsulü olan eserin felsefeye yönelttiği tenkit dikkat çekicidir. Müellifin, bağlı bulunduğu Eş'ariyye ekolü dahil olmak üzere, bütün İslâmî gruplar karşısında kendini serbest hissederek kaleme aldığı kitap İslâm

düşüncesinin orijinal ürünlerinden birini teşkil edecek mahiyettedir. Başta dört halife olmak üzere ashabın tarihî olaylar içindeki durumunu derin bir vukufla ortaya koyan el-ʿAvâṣım, ashâb-ı kirâm hakkında münafıkların, yahudi ve Mecûsîler'in uydurdukları yalanları, ayrıca takıyye* silâhının arkasına gizlenerek ileriye sürülen gerçek dışı görüşleri çürütmek, ashap arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların asıl sebeplerini göstermek, büyük ashap çoğunluğuna sürülmek istenen lekeyi temizlemek, Şîa gruplarınca hilâfet konusu etrafında oluşturulan fikirlerin temelsizliğini ispat etmek bakımından itikadî mezhepler sahasında ayrı bir değer taşır.

Eser, ilk defa Abdülhamîd b. Bâdîs tarafından Zeytûniyye Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan ve hicrî 655 (1257) yılında istinsah edilmiş olan nüsha esas alınarak iki cüz halinde yayımlanmıştır (Konstantine 1347-1348/1927). Muhibbüddin el-Hatîb, bu baskıya dayanarak el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâsım fî taḥḳīḳi mevâkıfi's-sahâbe baʿde vefâti'n-nebî adıyla eserin sadece ashapla ilgili kısmını bazı takdim-tehirler ve notlar ilâvesiyle neşretmiştir (Kahire 1371). Daha sonra Ammâr Tâlibî, Ârâʾü Ebî Bekr İbni'l-ʿArabî el-kelâmiyye adıyla hazırladığı iki ciltlik çalışmanın I. cildinde İbnü'l-Arabî'nin kelâmî görüşlerini incelemiş, II. cildinde de el-ʿAvâṣım'ın Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunan üç nüshası ile ilk neşrini esas alıp eserin tamamını tahkik ederek yayımlamıştır (Beyrut 1985).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbüddin el-Hatîb, el-ʿAvâsım mine'l-kavâsım, Kahire 1371, Mukaddime, s. 1-31; Ammâr Tâlibî, Ârâʾü Ebî Bekr İbni'l-ʿArabî el-Kelâmiyye, I, 285-294; II, 5-6; a.mlf., Âsârü İbn Bâdîs, Beyrut 1403/1983, IV, 128-131; Brockelmann, GAL Suppl., I, 632.

Yusuf Şevki Yavuz

AVCI

Türkler’de özellikle Osmanlı Türkleri’nde avcı kuşu yetiştirenler ve padişahla birlikte ava gidenler için kullanılan bir terim.

Av, daha İslâmiyet’ten önceki dönemde Türkler arasında oldukça yaygın bir spor ve savaş tâlimlerinden biriydi. Bu devirde sporların başında ata binme, ok atma, cirit oyunu ve güreşin yanında her çeşit avcılık gelirdi. İslâm dininin kabulünden sonra da Hz. Peygamber’in ata binmeyi, ok atmayı ve yüzmeyi teşvik edici sözleri gerek Emevî, Abbâsî gibi müslüman Arap devletlerinin, gerekse Türkler’in av meraklarının devam etmesine sebep oldu. Özellikle Büyük Selçuklu Devleti sultanlarının en başta gelen eğlencelerinden biri sürek avları idi ve çok debdebeli geçerdi. Sultanlar aslında av gezilerini halkla ilişki kurmak ve onların dertlerini dinlemek için vesile yaparlardı. Selçuklular’da emîr-i şikâr denilen avcıbaşı emîr statüsündeydi. Aynı makam Anadolu Selçukluları’nda da vardı ve başlıca görevi, sultana ait av köpekleriyle avcı kuşlarının bakımını yapmak ve onunla ava gitmek olan emîr-i şikârların arasında Sâdeddin Köpek gibi sonradan vezirliğe yükselenler dahi vardı. Memlük Devleti’nde de derecesi “emîr-i aşere” olan av emîri bulunurdu. Bunun görevleri de aynı idi ve yanında hirâsetü’t-tayr ve hayvandar denilen iki görevli daha vardı ki bunlardan birincisi emîr-i aşere derecesindeydi.

Osmanlı Devleti’nde ise avcılık teşkilâtça en mükemmel seviyede idi. Osmanlılar’da av partileri düzenlenmesi, devletin kuruluş yıllarına kadar uzanmaktadır. Avcı kuşuyla av yapma usulü erken devir hükümdarlarında göze çarpan bir husustur. Bir rivayete göre Rumeli fâtihi Süleyman Paşa (ö. 1359) bir av sırasında ölmüştür. Aynı şekilde I. Murad, Hünernâme’de bir av sırasında doğanını salarken resmedilmiştir (TSMK, Hazine, nr. 1523, 89b). Padişahların sürek avlarına doğancı ve şikâr halkından başka Has Oda ağaları, peykler, zağarcılar, sekbanlar, solaklar ve yüksek rütbeli devlet erkânı, hatta yeniçeriler ve bostancılar da katılırdı. Bu tür avlar bir yandan dinlenme ve eğlenme amacı güderken öte yandan da savaşa hazırlık, halkla irtibat kurma ve teftişe de vesile olurdu. Av ağaları protokol bakımından yüksek bir mevkide idi. Bunlar, padişah bir yere giderken en yakınında

bulunma hakkına sahip rikâb-ı hümâyun ağalarındandı. Çakırcıbaşı, şahincibaşı ve atmacacıbaşı denilen bu ağalar, sarayın dış (bîrûn) hizmetlerine bakan görevlilere dahildiler. Şikâr ağaları merkezde maiyetlerindeki cemaatlerden başka, Osmanlı Devleti'nin sınırları içindeki bütün resmî avcı kuşu yetiştiricilerinin âmiri durumundaydılar. Merkezdeki çakırcı, şahinci ve atmacacı cemaatlerinden her biri kendi ağasının emri altındaydı. Bunlar, imparatorluğun belirli yerlerinden gönderilen avcı kuşlarının bakımı ve terbiyeleriyle görevliydiler. Bîrûn avcıbaşılarından başka ayrıca sarayın Enderun kısmındaki avcılıkla ilgili doğancılar koğuşunun âmiri olan doğancıbaşılar da vardı. Bu ağalar terfi ederlerse mîrâhur veya çakırcıbaşı olur, taşraya ise sancak beyi, hatta beylerbeyi olarak çıkarlardı. Taşrada görevli doğancılar, bu tür kuşların en bol oldukları yerlerde bulunurlardı.

Avcı kuruluşlarının bir kısmı da av köpekleriyle ilgiliydi. Bunlardan sekbanlar ve saksoncular Yeniçeri Ocağı'nın büyük ortalarındandı. Âmirleri sekbanbaşı ile saksoncubaşıydı. Turnacı ve zağarcı ortalarının başlıca görevi ise av sırasında kuşları izlemeye yarayan köpekleri eğitmekti. Her iki ortanın âmirleri ocağın ileri gelen zâbitlerindendi.

Osmanlılar'da avcı kuşlarıyla ilgili kurumlardan bazısı merkezde, bazısı da taşrada idi. Meselâ çakırcıbaşının idaresi altındaki çakırcılar, şahincibaşının idaresindeki şahinciler ve atmacacıbaşının idaresi altındaki atmacacılar merkezde bulunurlar, bunlara devletçe ulûfe* verilirdi. Taşradaki avcı kuşu yetiştiricileri timar*lı olup hizmetlerine karşılık bazı vergilerden muaf tutulurlardı. Halktan doğancı alınmaz, doğancılık genellikle babadan oğula geçerdi. Her cülûsta bu görevlilerin muafiyet veya hizmet beratları yenilenirdi. Görevini kötüye kullanan, çağırıldığında sürek avına katılmayan yetiştiricinin görevine son verilirdi. Bir yerin ilk tahrir*inde avcı kuşu yetiştiricisi timarı olarak kaydedilen arazi, sonradan herhangi bir sebeple şekil değiştirse bile ilk statüsü değişmezdi. Taşradaki şahinci, çakırcı ve atmacacıların vergilerini ancak merkezden gönderilen doğancıbaşılar toplayabilirdi. Avcı kuşu yetiştiricileri avârız*-ı dîvâniyye ve tekâlîf*-i örfiyyeden muafiyetlerini hizmetleri süresince muhafaza ederler ve bu muafiyetleri her yıl İstanbul'a kuş getirdiklerinde eda tezkirelerini ibraz etmeleriyle yenilenirdi. Bu muafiyetlerden emirlerinde çalışan hizmetkârları da faydalanırdı. Yetiştiriciler idarî yönden bazı imtiyazlara

sahipti. Meselâ avcılara ehl-i örf* taifesi tarafından müdahale edilemezdi. Sadece padişahın avlanması için ayrılan yerlerde beratlı avcılardan başkası avlanamazdı. Avcı kuşu yetiştiriciliği belli bir ihtisas ve eğitim sonucu kazanıldığından bu meslek genellikle babadan oğula, erkek evlâdı olmayanın da en yakınından başlayarak akrabalarına intikal ederdi. Avcı kuşu yetiştiricilerinin tayin ve azilleri bağlı oldukları sınıfın ağası tarafından yapılırdı. Avcılar müslüman veya zimmî olabilirdi. Yetiştiricilikte diğer bir intikal şekli ise becayiş yoluydu. Gördükleri hizmetler karşılığında bazı muafiyetleri olan yetiştiricilerin, kendi hizmetleri dışında ziraatla veya başka bir işle uğraşmalarından dolayı ödemek zorunda oldukları vergiler de vardı. Taşradaki avcı kuşu yetiştiricilerinin vermekle mükellef oldukları vergiler, saraydaki şikâr ağalarının en yüksek rütbelisi olan çakırcıbaşının arzı ile tayin edilen doğancıbaşılar tarafından tahsil edilirdi. Bu sırada ilgili yerin kadısı kendilerine yardım ederdi. Toplanan vergilerle şikâr halkının ulûfeleri ve kuşların yiyecekleri karşılanırdı. Böylece teşkilât kendi ihtiyacını kendisi görürdü. Taşradaki avcılar her yıl saraya göndermekle yükümlü oldukları kuşları herhangi bir sebeple veremezlerse, muafiyetlerinin devamı ve timarlarının ellerinde kalması için devlete "meredde-bahâ" adıyla, yerine göre miktarı değişebilen bir vergi ödemek zorundaydılar. "Doğan-bahâ" denilen vergi ise, yetiştiriciden kuş talep edilmediği yıllarda alınırdı ki bu da XVI. yüzyılda kuş başına 30 akçe idi. Daha sonraki yüzyıllarda bu vergiye pek rastlanmamaktadır.

Avcı kuşu yetiştiricilerine gördükleri işlere göre çeşitli adlar verilirdi. Bunların belli başlıları gürenceci, kayacı, kümeci, sayyad, tuzakçı ve yuvacıdır. Bu görevliler de kendi aralarında şahin kayacısı, atmaca götürücüsü ve çakır yuvacısı gibi ihtisas dallarına ayrılırdı. Bunların vazifeleri avcılık olmakla birlikte bulundukları tabii çevreyi korumakla da görevliydiler.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli ve Anadolu taraflarının avcı kuşu yetiştirmeye uygun bölgelerine dağılmış olan çakırcı, şahinci, atmacacıların yegâne âmirleri, bağlı oldukları doğancıbaşılardı ve bu taşra doğancıbaşıları da doğrudan doğruya merkezdeki şikâr ağalarına bağlıydı. Kuş yetiştiricileri Rumeli'de Balkan dağlarının kuzey ve güney yamaçlarında, Anadolu'da ise Karadeniz bölgesinin batısı ve Doğu Akdeniz bölgesi ile Doğu Anadolu bölgesinin sulak ve ormanlık yerlerinde bulunurlardı.

Türk devletlerinin hemen hepsinde avcılıkla ilgili görevliler daima merkezde hükümdarın çevresinde bulunurken Osmanlılar'da bütün ülke sathına yaygınlaştırılmıştır. Böylece avcı kuşu yetiştiriciliğinin yanı sıra, günümüzde bütün dünya devletlerinin üzerinde titizlikle durdukları tabii çevrenin ve vahşi hayvan varlığının korunması görevini de yerine getirmişlerdir. Kuruluşundan itibaren müesseseleşmiş olan avcı kuşu yetiştiricileri Osmanlı Devleti'ne yüzyıllarca hizmet etmişlerdir. Padişahların ava merakı ölçüsünde önem kazanan bu teşkilâta duyulan ilgi, "Avcı" lakabıyla anılan IV. Mehmed'den sonra gittikçe azalmıştır. Şehzadelerin eğitimlerinin sarayda yapılmaya başlaması ve taşraya çıkmamaları da avla ilişkilerini kesmiştir. Öte yandan ateşli silâhların yaygınlaşması ve avlarda kullanılması avcı kuşlarını ikinci plana itmiş, böylece bu teşkilâta bağlı görevlilerin fonksiyonu giderek azalmıştır. XIX. yüzyılda Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra ise avcı kuşu yetiştiriciliği teşkilâtı tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 4, s. 167/1727; nr. 14, s. 378/ 534; nr. 85, s. 193/445; BA, İbnülemin-Saray, nr. 166, 314, 463, 937, 1597, 2408, 2754, 3284; BA, KK, nr. 67, vr. 348b, nr. 7175, s. 1-18; nr. 7176, vr. 5ª, 18b, 36b; nr. 7178; BA, MAD, nr. 3090, 6300, 7450, 10640, 19641; BA, Cevdet-Saray, nr. 2149; BA, TD, nr. 325, s. 11, 23, 26; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. M. Altay Köymen), Ankara 1982, s. 163; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 185; Ârifî Fethullah Çelebi, Süleymannâme, TSMK, Hazine, nr. 1517, vr. 576ª; Lokman b. Seyyid Hüseyin, Hünernâme, TSMK, Hazine, nr. 1523, I, vr. 89b, 105ª, 121ª, 182ª; nr. 1524, II, vr. 207b; Avni Ömer, Kanûn-ı Osmânî Mefhûm-ı Defteri Hâkānî (nşr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı), TTK Belleten, XV/59 (1951), s. 395; Mustafa Sâfi, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2449, II, vr. 204ª, 209ª-b; Hammer (Atâ Bey), XI, 148; Pakalın, I, 115; Uzunçarşılı, Medhal, s. 82, 344; a.mlf., Kapukulu

Ocakları, I, 162-166, 199-204; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 420-425; Barkan, Kanunlar, s. 20, 28, 277, 280, 296; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1983, s. 275-276; Ahmet Işık, Osmanlı Devletinde Avcı Kuşu Yetiştiricilerinin Statüsü (yüksek lisans tezi, 1986), İÜ Ed.Fak.; Faruk Sümer, “Türklerde Avcılık”, Resimli Tarih Mecmuası, IV/12, İstanbul 1953, s. 2403-2407; Metin And, “Onaltıncı Yüzyılda Av ve Avcılık”, Hayat Tarih Mecmuası, II/12, İstanbul 1970, s. 19-22; Halil Ersoylu, “Türk Dünyasının Folklor ve Etnografyasında Süs Unsuru Olarak Kullanılan Bazı Kuşlar”, TDA, II/8 (1980), s. 83-95.

Ahmet Işık

AVEMPACE

İbn Bâcce adının Batı dillerinde kullanılan şekli.

(bk. İBN BÂCCE).

AVERROES

İbn Rüşd adının Batı dillerinde kullanılan şekli.

(bk. İBN RÜŞD).

AVF b. AFRÂ

عوف بن عفراء

Avf b. Hâris b. Rifâa el-Hazrecî (ö. 2/624)

Akabe biatlarında bulunan ve Bedir’de şehid olan Medineli sahâbî.

Bazan annesi Afrâ’ya, bazan da babası Hâris’e nisbetle anılan Avf, kardeşi Muâz ile birlikte Birinci ve İkinci Akabe biatlarında bulundu. Sadece İkinci Akabe Biatı’nda bulunduğu da rivayet edilmiştir (İbn Sa‘d, III, 493).

Bedir Savaşı’nda Mekkeli müşriklerden Rebîa’nın iki oğlu Şeybe ve Utbe ile Utbe’nin oğlu Velîd’in karşısına kardeşleri Muâz ve Muavviz ile birlikte çıktı. Utbe, Avf ile kardeşlerinin ensardan olduklarını öğrenince onlarla savaşmayı kabul etmedi. Zaten Hz. Peygamber de ilk savaşçıların Kureyş’ten ve kendi amcasının oğullarından olmasını istediğinden Avf ve kardeşlerine dua ederek saflarına dönmelerini emretti. Savaşın kızıştığı bir sırada Avf Hz. Peygamber’e yaklaşarak Allah’ın rızâsını kazanmanın yolunu sordu. Savaşta elinden kalkanı düşse bile harbe devam etmenin Allah’ı hoşnut edeceğini öğrenince kalkanını bir yana atıp savaşa girdi. Kardeşi Muavviz ile beraber Ebû Cehil’i bularak ona hücum edip yaraladılar; fakat Ebû Cehil oğlu İkrime’nin de yardımıyla Avf ile kardeşini şehid etti. Hz. Peygamber savaştan sonra Avf ve kardeşinin şehid düştüğü yere gelerek onların, bu ümmetin Firavun’u ve kâfirlerin elebaşısı olan Ebû Cehil’in öldürülmesine katkıda bulunduklarını belirtti; onlara dua etti. Şehid düştüğünde otuz beş-kırk yaşlarında bulunan Avf’ın Hz. Ali devrine kadar yaşadığı Belâzürî tarafından rivayet edilmekte ise de bu rivayet doğru değildir. Hz. Ali devrinde vefat eden, kardeşi Muâz b. Hâris’tir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 24, 68, 88-89, 91, 118, 146, 149-150, 162; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 429, 627-628, 708; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 219; II, 17-18; III, 492-493; VIII, 443; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 399-400, 430, 459; Belâzürî, Ensâb, I, 239, 243; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1212, 1317, 1322; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 131; Zehebî, Aʿlamü’n-nübelâʾ, II, 359-360; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 739; VIII, 26-27.

Asri Çubukçu

AVF b. HÂRİS

(bk. AVF b. AFRÂ).

AVF b. MÂLİK

عوف بن مالك

Ebû Abdirrahmân Avf b. Mâlik b. Ebî Avf el-Eşcaî (ö. 73/692)

Kahramanlığı ile meşhur sahâbî.

Ebû Abdullah, Ebû Muhammed, Ebû Amr, Ebû Hammâd gibi değişik künyelerle de anılır. Doğum tarihi ve gençlik yılları hakkında bilgi yoktur. Hicretin 6. (627) yılında müslüman oldu. Hayber, Mûte ve Tebük savaşlarına katıldı. Mekke fethinde Eşca‘ kabilesinin sancağını taşıdı. Hz. Peygamber Medine'de kendisiyle Ebü'd-Derdâ arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu. Zâtüsselâsil Gazvesi kumandanı Amr b. Âs, gazvenin sonucunu Hz. Peygamber'e bildirmek üzere onu haberci olarak gönderdi. Avf, Hz. Ebû Bekir devrinde Medine'den ayrılarak Humus'a yerleşti. Yezîd b. Muâviye kumandasında İstanbul seferine katıldı. Abdülmelik b. Mervân devrinin ilk yıllarına kadar Humus'ta yaşadı ve orada vefat etti.

Avf b. Mâlik'in şakacı bir mizaca sahip olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ Tebük Seferi'nde Hz. Peygamber'i küçük deri çadırında ziyarete gidince çadırın önünde oturmuş, Hz. Peygamber'in içeri girmesini söylemesi üzerine, "Bütün vücudumla mı gireyim, yâ Resûlellah?" diye sormuş, o da, "Bütün vücudunla gir" demişti. Bu ziyaret esnasında Resûlullah ona kıyamet yaklaştığı zaman meydana gelecek bazı olayları haber vermiştir (bk. Ebû Dâvûd, "Edeb", 84; İbn Mâce, "Fiten", 25; ayrıca bk. Buhârî, "Cizye", 15).

Avf b. Mâlik'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadislerin sayısı altmış yedi olup bir kısmı Kütüb-i Sitte'de de yer almıştır. Bunlardan otuz yedisi Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (VI, 22-29) bulunmaktadır. Abdullah b. Selâm'dan da rivayetleri vardır. Kendisinden Ebû Hüreyre, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Mikdâm b. Ma‘dîkerib gibi sahâbîler; Ebû Müslim el-Havlânî, Ebû İdrîs el-Havlânî ve Şa‘bî gibi tâbiîler hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 22-29; Buhârî, “Cizye”, 15; İbn Mâce, “Fiten”, 25; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 84; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 768, 773, 801; III, 921, 923; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 131; IV, 280-281; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VII, 12-13; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 312-313; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 487-490; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 43; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 168; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 79.

İsmail L. Çakan

AVF b. ÜSÂSE

(bk. MİSTAH b. ÜSÂSE).

AVFÎ

Nûrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ el-Avfî el-Hanefî (ö. 629/1232 [?])

İran edebiyatında ilk şuarâ tezkiresi olan Lübâbü'l-elbâb'ın müellifi.

567-572 (1171-1177) yılları arasında Buhara'da doğdu. Ashaptan Abdurrahman b. Avf'ın soyundan geldiği rivayet edilir. Babası Merv (veya Mâverâünnehir) kadısı, dedesi yine bu bölgenin kadısı ve ünlü bir hadis âlimi, dayısı Şerefüzzamân Mecdüddin, Batı Karahanlı Devleti hükümdarlarından Kılıç Tamgaç Han'ın hekimi idi. Avfî ilk tahsilini doğduğu şehirde tamamladıktan sonra bilgisini arttırmak ve yazacağı eserler için malzeme toplamak üzere Mâverâünnehir'i, Horasan'ı ve Hindistan'ın birçok şehrini dolaştı. 1201'de Semerkant'a gitti. Dayısı aracılığıyla Kılıç Tamgaç Han'ın hizmetine girerek veliahdı Kılıcarslan Hâkan Nusretüddin'in münşîi oldu. Semerkant'ta fazla kalmayıp önce Hârizm'e (1203), ardından Nesâ ve Nîşâbur'a gitti (1206). Nîşâbur'da birçok ilim adamıyla tanışma fırsatını buldu. Daha sonra İsfizar ve Herat'a uğrayıp (1210) oradan 1215 yılına kadar kaldığı Sicistan'a geçti. Sicistan'dan büyük bir ihtimalle tekrar Buhara'ya döndü. Moğol tehlikesi karşısında Horasan, İndus ve Gucerât üzerinden Lahor'a ulaştı. Burada Gur Sultanı Şehâbeddin Muhammed'in memlük*lerinden Melik Nâsırüddin Kabâce'ye intisap etti (1220). Kısa bir müddet sonra İran edebiyatında ilk şuarâ tezkiresi olan Lübâbü'l-elbâb*ı yazarak Nâsırüddin Kabâce'nin veziri Aynülmülk Fahreddin Hüseyin'e ithaf etti.

Avfî Lahor'da bulunduğu sırada bir taraftan Kanbâyat'ta kadılık yaparken diğer taraftan da Ebû Ali et-Tenûhî'nin (ö. 384/994) bir hikâyeler mecmuası mahiyetindeki el-Ferec baʿde'ş-şidde adlı eserini Farsça'ya çevirdi. 1228'de Delhi Sultanı Şemseddin İltutmış'ın Nâsırüddin Kabâce'yi yenmesi üzerine onun hizmetine girdi. Delhi'de daha önce Nâsırüddin Kabâce'nin emriyle yazmaya başladığı, Moğollar'dan önce İran'da hüküm süren hânedanlara ait 2000'i aşkın tarihî ve edebî hikâyeyi ihtiva eden Cevâmiʿu'l-ḥikâyât* ve levâmiʿu'r-rivâyât adlı eserini tamamlayıp

İltutmış'ın veziri Nizâmülmülk Muhammed b. Ebû Sa'd el-Cüneydî'ye sundu (1228). Avfî'nin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 1232 yılına kadar yaşadığı tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâb (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1333 hş., Mukaddime, s. 1-32; Rypka, HIL, s. 222; CHIr., V, 616-617; M. Ullmann, Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 31-32; N. Bland, “On the Earliest Persian Biography of Poets, by Muhammed Aufı and on Some Other Works of the Class Called Tazkirat ul Shuará”, JRAS (1848), s. 111-176; Nezîr Ahmed, “Nüsha-i Hattî-yi Mühimmî ez-Tezkire-i Lübâbü'l-elbâb-ı ʿ Avfî”, Indo-Iranica, XV, Kalküta 1962, s. 1-10; a.mlf., “Talîkatî ber Lübâbü'l-elbâb”, Ferhengi Îrân Zemîn, XIX, Tahran 1352 hş., s. 89-105; Fuad Köprülü, “Avfî”, İA, II, 21-23; M. Nizamuddin, “Awfī”, EI² (İng.), I, 764; Saîd Nefîsî, “el-ʿ Avfî”, UDMİ, XIV/2, s. 342-345; J. Matını, “ʿ Avfī”, EIr., III, 117-118.

Tahsin Yazıcı

AVFİYYE

العوفيّة

Hâricî fırkalarından Beyhesiyye’nin bir kolu.

(bk. BEYHESİYYE).

AVGUNU MEDRESESİ

Kayseri'de bir Anadolu Selçuklu medresesi.

Gevher Nesibe Şifahânesi (Çifte Medrese) yakınındadır ve ona olan benzerliğinden dolayı XIII. yüzyılın başlarına tarihlenir. Yakın zamana kadar oldukça harap ve evler arasına sıkışmış durumda bulunan bina, son yıllarda onarılmış ve çevresi açılarak ortaya çıkarılmıştır.

Kesme taştan inşa edilmiş olan medrese, iki büyük eyvanlı ve revaklı avlusunun üzeri açık bir binadır. Giriş eyvanının hemen bitişiğinde tonozlu ve dar yan eyvanlarla dört eyvanlı şemayı devam ettiren özellikler göstermekte ise de bu yan eyvanlardan doğudakinin oda olması muhtemeldir. Diğer Kayseri Selçuklu medreselerinde görüldüğü gibi eyvan önlerinde de geniş kemerli revak parçaları bulunmakta, kuzeybatı köşesinde ise sekizgen gövdeli, piramit külâhlı kümbeti yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments Turcs d'Anatolie, Paris 1931, I, 59-60; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, s. 67-69.

Ara Altun

AVICENNA

İbn Sînâ adının Batı dillerinde kullanılan şekli.

(bk. İBN SÎNÂ).

AVİZE

آويزه

Farsça “asılan şey” anlamına gelen âvîze, asma kandillik*lerin zenginleştirilmiş şekline verilen isimdir. Başlangıçta Doğu ve Batı medeniyetlerinde farklı özelliklere sahip olarak gelişmişken zamanla ortak bir şekil ve yapı özelliği kazanmıştır. Avize, aydınlatma maksadıyla daha çok mum kullanılan dönemlerde, günümüzdeki genel özellikleriyle Batı dünyasında gelişmiştir. Aynı çağlarda İslâm ülkelerinde ise daha çok asma kandil*ler kullanılmaktaydı. Geniş ve gölgesiz aydınlatma elde etmek amacıyla tavana asılan bu kandiller yerine daha sonraları bilhassa Osmanlı cami ve kubbeli binalarında, üzerlerinde birçok kandil bulunan daire şeklinde asma kandilliklerin kullanıldığı görülmektedir. Çapları kubbe büyüklüğüyle veya asıldıkları mekânın hacmiyle orantılı olan daire şeklindeki bu asma kandillikler tek merkezden yayılan kuvvetli bir ışık temin etmek maksadıyla geliştirilmişlerdir. Önceleri bir tek çemberden ibaret olan asma kandilliklere, sonradan alt ve üste gittikçe küçülen birkaç çemberin kademeli biçimde tesbit edilmesiyle daha fazla kandil taşıyabilen top kandiller ortaya çıkarılmıştır. Batı’da ise aydınlatmada asma kandilden ziyade mum kullanıldığından bu durum avize şekillerini etkilemiştir.

Ahşap veya dövme demirden yapılan ve üzerlerinde mumların oturtulduğu çiviler bulunan ilk mum avizelerinin XI. yüzyılda Anglosakson kiliselerinde kullanıldığı bilinmektedir. Mumların üst üste gelmesi halinde birbirlerini eritecekleri göz önüne alınarak daha sonra avizeler birkaç kat çemberliden ziyade çok kollu modellerde geliştirilmişlerdir. Bunlar çaprazlama bir merkezde birleşen kollu şamdanlar gibi olup kolların tutturulduğu göbek kısmından zincirle asılmaktaydılar. Avizelerde elektrik kullanılmaya başlandığında da ampuller mum ve mum alevi şeklinde yapılarak günümüze kadar bu ilk örneklere olan benzerlik devam ettirilmiştir. Sade görünümlü bu avizeler genellikle demirden yapılmış ve bitki motifleriyle süslenmişlerdir. Ortaçağ sonlarında ise kiliselerde pirinç avize kullanımına başlanmış ve özellikle Hollanda pirinç avizeleri ün kazanmıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren bütün Avrupa ülkelerinde tunç, pirinç, gümüş gibi

madenlerle cam, kristal ve neceften yapılan, altın veya gümüşle kaplanan, her biri bir sanat eseri kabul edilebilecek güzellik ve kıymette avizeler yapılması yaygınlaşmıştır. Osmanlı saray ve konaklarına da Avrupa'nın etkisiyle XVIII. yüzyıldan sonra girmeye başlayan avize modası, camileri pek fazla etkilememekle birlikte, XIX. asrın sonu ile XX. asrın başlarında klasik mimariden ayrılan bazı yeni camilerde de yerini almıştır. Bu devrede bilhassa Venedik ile Bohemya'dan gelen cam ve kristal avizeler çok tutulmuştur. Bu avizeler yontulmuş küçük kristal veya kaliteli cam parçalarının avize çatısı üzerine muhtelif şekillerde dizilmeleriyle meydana getirilmiştir. Işığın kırılma ve yansımalarıyla göz alıcı boyutlara ulaşan ve ağırlıkları birkaç tonu bulan kristal avizelerin en değerlileri, Dolmabahçe ve Beylerbeyi sarayları ile Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunmaktadır.

İstanbul Lâleli'deki Râgıb Paşa Kütüphanesi'nin altışar kollu ve her kolunda âyetlerle çeşitli Arapça ibarelerin yer aldığı ahşap askılar bazı yayınlarda avize olarak tanıtılmakta ise de (krş. Kalyoncu, s. 31-33) bunlar süs olarak kullanılmak üzere hazırlanmışlardır ve kendi türlerinin en güzel örnekleridir.

BİBLİYOGRAFYA

N. Kırdar Kalyoncu, "Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi'ndeki Ahşap Avizeler", Türkiyemiz, sy. 37, İstanbul 1982, s. 31-33; Nurettin Rüştü Büngül, "Avize", Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1939, I, 28-30; TA, IV, 267; SA, I, 131; R. Ekrem Koçu, "Avize ve Ayna Modası", İst.A, III, 1349; "Avize", ABr., II, 584.

Özkan Ertuğrul

AVL

العول

İslâm miras hukukunda, belirli hisse sahiplerinin (ashâbü'l-ferâiz) mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadan fazla olması hali.

Avl lugatta "haktan ayrılmak, zulmetmek; yükselmek ve çoğalmak" gibi mânalara gelir. İslâm hukukunda ise bir mirasın taksiminde, belirli hisse sahiplerinin terekeden alacakları pay miktarı hesaplanırken, payların toplamının ortak paydadan fazla çıkmasına bu yükselme sebebiyle avl, böyle bir durumun ortaya çıktığı miras meselesine de âile veya avliyye denir. Belirli pay sahiplerinin hisselerinde hiç değişiklik yapılmaksızın mirasın paylaştırılması halinde vârislerden bazılarının mirastan mahrum bırakılması veya hisselerinin azaltılması söz konusu olacaktır. Halbuki ashâbü'l-ferâiz*in hepsi mirasta belirli bir hisse sahibi oldukları için bazılarının mirastan mahrum bırakılması düşünülemeyeceği gibi, kimin ne ölçüde mahrum bırakılacağını tesbit etmek de mümkün değildir. Böyle bir durumda payların toplamından elde edilen sayı ortak payda kabul edilerek mirasçıların hisse miktarı tesbit edilir. Böylece mirasçıların hiçbiri mirastan mahrum bırakılmamış ve hisselerde orantılı bir azaltma yapılmış olur. Mirasta avl hali yalnız ortak paydanın altı, on iki veya yirmi dört olduğu durumlarda gerçekleşebilir; ortak paydanın iki, üç, dört veya sekiz olması hallerinde avl söz konusu olmaz.

Mirasta avl hali ilk defa Hz. Ömer zamanında ortaya çıkmış ve sahâbe ile yapılan istişare sonunda Abbas b. Abdülmuttalib'in teklifi üzerine bu usul benimsenmiştir. Hz. Ömer'in vefatından sonra İbn Abbas, sahâbenin ittifak ettiği bu görüşe karşı çıkarak ashâbü'l-ferâizden bazılarının diğerlerine tercih edilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur. Ona göre avl durumunda kız, oğlun kızı, ana baba bir veya baba bir kız kardeş gibi asabe*lik durumunda, muayyen hisseleri gayri muayyen hale dönüşen mirasçıların payları azaltılır, diğerlerinin hisselerinde azaltma yapılmaz.

Dört Sünnî mezhep ile İbâzıyye ve Şîa'dan Zeydiyye, avl konusunda Hz.

Ömer'in uygulamasını esas alırken İbn Hazm ve Şîa'dan Ca'feriyye İbn Abbas'ın görüşünü benimsemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsût, XXIX, 160-165; Nevevî, Tehẕîb, II, 52; Cürcânî, Şerḥu'l-Ferâʾiżi's-Sirâciyye, İstanbul, ts.; el-Fetâva'l-Hindiyye, Bulak 1310, VI, 468; M. Ebû Zehre, Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevârîs̱, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 176-180; Bilmen, Kamus, V, 211; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, I, 414; "İrs̱", Mv.Fİ, IV, 336; Th. W. Juynboll, "Avl", İA, II, 23; "ʿAwl", EI² (İng.), I, 764-765.

Hamdi Döndüren

AVLİYYE

(bk. AVL).

AVLONYA

Güney Arnavutluk'ta önemli bir liman şehri.

Sasan adası ve Karaburun yarımadası ile çevrili bir körfezin kıyısında yer alır. Büyük ve güvenli limanı ile tarih boyunca önemini koruyan şehrin Antikçağ'lardaki ismi Aulon'dur. Daha sonra buraya Arnavutlar Vlorë, İtalyanlar Valona, Osmanlılar da Avlonya adını vermişlerdir.

Eskiçağ'lardan beri bir yerleşim merkezi olan şehir, muhafazalı limanı sayesinde Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra da ayakta kalmayı başardı. Ortaçağ'larda Avlonya hemen yakınındaki, sahile bakan 370 m. yüksekliğindeki dağın tepesinde yer alan Kanina Kalesi ile birlikte önemli bir geçit mevkii olarak ön plana çıktı. 1018'de ise Balkan içlerine doğru ilerleyen Normanlar'a köprübaşı vazifesi gördü. Daha sonra İtalyan Hohenstaufen ailesinin mülkiyetine girdi. Ardından Bizans ve Sırplar'ın, 1378'den sonra da İskenderiyeli Balşa beylerinin eline geçti. Nihayet 1417'de Osmanlılar ülkenin iç kesimindeki Berat şehri ve Kanina Kalesi ile birlikte burayı hâkimiyetleri altına aldılar. Bir yıl sonra Venedikliler'in şehri alma teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. Osmanlı hâkimiyeti sağlamlaştırıldıktan sonra burada bir sancak kuruldu. Aynı adı taşıyan sancağın merkezini teşkil eden Avlonya, Osmanlılar'ın Adriyatik sahillerindeki ilk limanı olması sebebiyle ayrı bir önem kazandı. Burada bir tersane kuruldu, ayrıca Osmanlı donanmasının Akdeniz'de girişeceği harekâtlar için mühim bir üs haline getirildi. Kefalonya, Zaklisse (Zakynthos) ve Ayamavra'nın (Levkas) fethinde önemli rol oynadı. 1480'de Güney İtalya'ya sefere çıkan Gedik Ahmed Paşa hazırlıklarını burada tamamladı. 1492'de Himara isyanının bastırılmasında üs olarak kullanıldı. Üs vazifesi gördüğü son Osmanlı harekâtı, 1537'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın bizzat idare ettiği Korfu (Körfez) Seferi oldu. Bu sefer sırasında Kanûnî bir müddet burada ikamet etti. Osmanlılar ayrıca şehrin civarında bazı düzenlemelerde de bulundular. İlk defa 1474'te şehrin yakınındaki Vijose nehrinin denize döküldüğü yerde oluşan bataklığı kanal açmak suretiyle kurutmaya çalıştılar. Daha sonra 1551'de aynı maksatla şehrin yanında hastalık kaynağı olan Terbufi bataklığına kanallar açtılar. Bu

çalışmaya ait masrafları günlük olarak gösteren Muhasebe Defteri bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunmaktadır (BA, MAD, nr. 55).

XVI. yüzyıl Osmanlı tahrir defterleri Avlonya'nın nüfusu ve büyüklüğü hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu defterlere göre, 1506'da Avlonya'da 665 hıristiyan, doksan yedi yahudi hânesi olmak üzere toplam 762 hâne, yani yaklaşık 3800 dolayında bir nüfus bulunuyordu (BA, TD, nr. 34). Yahudiler ticarî bakımdan Venedikliler'le rekabet etmek için buraya yerleştirilmişlerdi. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde hızla gelişen Avlonya'da 1520'de 803 hıristiyan hâne yer alıyordu (BA, TD, nr. 99). Bunların büyük kısmı Kanina'dan gelip şehre yerleşmişlerdi. Hıristiyan hânelerin çoğu "tuzcu" statüsünde idi ve Avlonya'nın tuz yataklarında çalışıyorlardı. Ayrıca bunların arasında Osmanlı ordusunda hizmet gören gönüllüler de vardı. Bu özel statüleri onlara avârız ve cizye vergilerinden muaf olma hakkını sağladı. Bu tarihte yahudi hâne sayısı ise 531'e yükseldi. Bunların çoğu Kastilya, İspanya, Portekiz, Sicilya, Otranto ve Kalabria bölgelerinden kaçıp buraya yerleşmişlerdi. Böylece kısa sürede 6500'ü geçen nüfusu ile Avlonya Arnavutluk'un en büyük şehri oldu.

XVI. yüzyılın başlarında Avlonya'da müslüman nüfus mevcut değildi. Sadece Kanina Kalesi'nde bir Osmanlı askerî garnizonu bulunuyordu. Kanina Kalesi'nde ayrıca bir cami vardı ve bölgenin cizye vergilerinden sağlanan gelirin bir kısmı bu caminin hizmetlilerine ayrılmıştı. Avlonya'da ise limanı koruyan bir kule yer alıyordu ve içinde bir dizdar, bir kethüdâ ve on beş kadar da muhafız görev yapıyordu. Bu durum 1499'da şehre gelen Alman seyyahı Van Harff tarafından da belirtilmektedir. Van Harff, Avlonya'dan çok güzel, büyük bir köy olarak bahsetmekte ve kalesinin bulunmadığını yazmaktadır. Avlonya'da kale inşası 1537'de Kanûnî'nin emriyle başladı ve muhtemelen 1542-43'te tamamlandı. Bu kale sekizgen şeklinde olup dört hektarlık bir sahayı kaplamaktaydı. Ayrıca kale içine büyük bir kule inşa edilmiş, buraya da toplar yerleştirilmiştir. Kule, Selânik'in meşhur Beyaz Kule'si tarzındaydı. Kaleyi etraflı şekilde anlatan Evliya Çelebi, mimarının Koca Sinan olduğunu belirtirse de bu bilgi kesin olarak doğrulanmamaktadır. Evliya Çelebi kaleyi Balkanlar'daki ve Macaristan'daki benzerleriyle karşılaştırırken buranın ortasında bir cami bulunduğunu yazarak kitâbesini dikkatli bir şekilde kaydetmektedir. Kitâbeye göre cami, daha önce mevcut olan Şeyh Yâkub Efendi Mescidi

yerinde Kanûnî tarafından inşa ettirilmiştir. Caminin kitâbesi XIX. yüzyıla ait Paşalar Camii'nde muhafaza edilmiş, sonradan neşri de yapılmıştır. Metinde geçen Yâkub Efendi, XVI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir Halvetî şeyhi olup mezarı bugün İstanbul'da eski Koca Mustafa Paşa Tekkesi'nde bulunmaktadır. Oğlu Yûsuf Sinan Efendi (Sünbül Sinan) tarafından kaleme alınmış olan Menâkıbnâme'sinde, Şeyh Yâkub'un Arnavutluk ve Yanya bölgelerindeki İslâmî faaliyetlerinden söz edilir. Avlonya Kalesi'nin ilk dikkatli planı XVII. yüzyıl sonlarında Cornelli ve Verneda adlı iki seyyah tarafından yapılmıştır. Daha sonra 1847'de burada mahpus bulunan Avusturyalı Auersback kalenin mükemmel bir planını çizmiştir. Bu muazzam kale XIX. yüzyıl sonlarında harabe haline gelmiş, taşları ise yol inşaatında kullanılmıştır.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avlonya ticarî rolünü de kaybetmeye başladı. Bunun bir delili yahudilerin şehirden ayrılmalarıdır. Muhtemelen 1571 İnebahtı mağlûbiyetinden sonra hıristiyan tehdidinin artması, emniyeti sarsıcı olayların meydana gelmesi gerilemeye ve göçlere sebep olmuştur. Bu gerileme 1583 tarihli defterde açık bir şekilde görülmektedir (TK, TD, nr. 62). Bu tarihte şehirdeki hıristiyan hâne sayısı 658'e, yahudi hâne sayısı ise 211'e düşmüştü. Defterde, şehirde müslüman nüfusun bulunduğuna dair hiçbir kayda rastlanmamakta, sadece Avlonya Kalesi'nde birkaç yüz müslüman askerin görev yaptığı zikredilmektedir. Kanina Kalesi ise Avlonya Kalesi'nin inşasından sonra önemini kaybetmiştir. Nitekim 1506'da burada 136 muhafız bulunurken bu sayı 1568'de seksen yediye inmiştir (BA, TD, nr. 469). Ancak Osmanlılar sonraki yıllarda da bu kaleyi tamir ederek korumayı sürdürmüşlerdir. Nitekim Evliya Çelebi, Kanina'nın Kanûnî tarafından yeniden tamir edilip kuvvetlendirildiğini belirterek kale kitâbesini nakletmektedir. Kale içindeki cami ise 1549'da yeniden inşa edilmiştir (BA, MAD, nr. 55). Sultan Süleyman Camii olarak bilinen bu eser bugün mevcut değildir.

Avlonya ve Kanina kalelerindeki muhafızlar ciddi bir saldırıya karşı koyabilecek sayıda olmadıklarından, Avlonya bölgesinin savunmasını daha çok Berat şehrindeki müslüman ahali üstlenmişti. Berat'ta 1583'te 1227 nefer müslüman nüfus bulunuyordu ve bunların 650'si çeşitli vergi muafiyetleri karşılığında Avlonya'nın müdafaası ile de yükümlüydü. Avlonya Temmuz-Ağustos 1638'de bir Venedik saldırısına uğradı. Avlonya

Limanı'na sığınan on altı kadar Tunus ve Cezayir gemisini takip eden Marino Capello emrindeki otuz gemilik Venedik donanması bu gemileri yaktığı gibi Avlonya'yı topa tuttu. Bu hadise Osmanlılar'ı Venedik ile savaş durumuna getirdi ise de uzun müzakerelerden sonra Venedik'in 30.000 duka altın tazminat vermeyi kabul etmesi ile durum yatıştı (Temmuz 1639). Venedik saldırısını ve şehrin umumi görünüşünü tasvir eden büyük bir sulu boya tablo bugün Venedik'te bulunmaktadır.

Avlonya XVII. yüzyılda önemli ölçüde müslüman nüfusa sahip oldu. Bunların çoğu mühtedi Arnavutlar'dı. Evliya Çelebi, şehrin İslâmî karakterinin ağır bastığı bu dönemi hakkında etraflı bilgi vermektedir. Onun belirttiğine göre, etrafı açık bir yerleşme yeri olan Avlonya yeşil çimenler, bahçeler, bağlar, kestane, zeytin, incir, limon ağaçları ile çevrili idi ve şehir birçok mahalleye bölünmüştü. Bunların arasında Hünkâr Camii, Mumcuzâde, Tabaklar, Hüseyin Ağa, Mahkeme, Çarşı mahalleleri en dikkati çekenlerdi. Bu mahallelerin her birinde cami vardı. Bunlardan sadece Kanûnî Sultan Süleyman Camii kubbeli ve üzeri kurşun kaplıydı. Şehirde bedesten yoktu, fakat çeşitli dükkânlarda her şey satılırdı. Şehirde ayrıca beş mektep, üç tekke mevcuttu. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin matbu nüshasında Avlonya'da 500 cami olduğu kaydedilmekte ise de bu bir baskı hatası olmalıdır. Çünkü müellif nüshası olarak bilinen yazmada (TSMK, Bağdat, nr. 308) sayı kısmı boş bırakılmıştır. Matbu metnin dayandığı nüshalarda ise sayı yerine üç nokta konulmuştur. Evliya Çelebi şehirde üç medresenin bulunduğunu belirtmekle birlikte bu bilgi de resmî kayıtlarla doğrulanmamaktadır. Ayrıca şehrin nüfusunu kale içinde 300, kale dışında 1000 olarak vermesi ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu sırada şehrin nüfusu tahminen 7000 dolayında olmalıdır ve bu sayı XVI. yüzyılın başlarındaki durumdan pek farklı değildir. Avlonya aynı zamanda Arnavutluk'un en eski Bektaşî merkezlerinden biridir. Ancak Evliya Çelebi bu hususa çok az temas eder ve sadece Şeyh Yâkub Tekkesi'ni etraflı olarak anlatır.

1690'daki geçici Venedik işgalinden sonra Avlonya XVIII. yüzyılda gittikçe gerilemeye başladı. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin idarî düzenlemeleri sonucu sancak merkezi olma özelliğini de kaybederek yeni teşkil edilen Yanya vilâyetinin bir kaza merkezi haline geldi. Bu sıralarda kasabayı ziyaret eden Arnavut dili ve Arnavutluk ilmi incelemelerinin kurucusu

Georg von Hahn, burayı geri, orman içine serpiştirilmiş 400 hâneden ibaret perişan bir kasaba olarak tasvir eder ve yedi minarenin görüldüğünü belirtir. 1306 (1888-89) tarihli Yanya Vilâyeti Salnâmesi'nde burada yalnızca 490 ev ve dokuz hanın mevcut olduğu yazılıdır. Avlonya kazası ise 22.577 müslüman, 3316 hıristiyan-Ortodoks nüfusa sahipti. Bu rakamlar yerli nüfusun hemen hemen tamamıyla İslâmlaştığını gösterir. Ancak bu uzun tekâmülün tarihi henüz incelenmemiştir.

Osmanlı ordularının acı mağlûbiyete uğradığı Balkan Savaşı sırasında burası Arnavut milliyetçilerinin merkezi oldu. İsmâil Kemal Vlore'nin liderliğindeki Arnavut milliyetçileri, Avlonya'daki bir evin balkonundan bağımsızlıklarını ilân ettiler. Avlonya I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesine kadar da Arnavutluk'un merkezi olarak kaldı. Savaştan sonra İtalyanlar burayı Balkanlar'a yayılmak yolunda önemli bir hareket üssü olarak gördüler. Fakat İtalyan kuvvetleri Arnavut milisler tarafından geri püskürtüldü. Milletlerarası anlaşmalar Avlonya'nın Arnavutluk'a iadesini sağladı. II. Dünya Savaşı'nda şehir geçici bir süre için tekrar yabancı işgaline uğradı ve bundan sonraki kırk yıl içinde süratli bir gelişme ve değişme dönemi geçirdi. Kasaba ve liman tamamıyla modern hale getirildi. Osmanlılar'ın kurutmaya çalıştıkları Terbufi bataklığı verimli bir sahaya dönüştürüldü. Nüfus ise 50.000'e yükseldi. Şehir modernleştirilirken, İslâmî karakteri de yok edildi ve birçok dinî bina yıkıldı. Bu eserlerden bugüne çok az şey kaldı. Yalnız Kanûnî Sultan Süleyman Camii dikkatli bir şekilde restore edildi ve böylece şehrin eski İslâmî geçmişiyle ilgili tek görünür bağ bırakılmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 34, 99, 469; BA, MAD, nr. 55; TK, TD, nr. 62; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 217; A. von Harff, Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff (1496-1499) (nşr. E. von Groote), Cöln 1860, s. 66; M. Sanuto, I Diarii di Marino Sanuto (nşr. Barozzi-Berchet), Venezia 1879, II,

233, 247, 248, 536, 596, 827; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 470-471; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik (nşr. P. Kappert), Wiesbaden 1981, s. 287-289; Yûsuf Sinan Efendi, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, TSMK, Bağdat, nr. 308, vr. 362^{a} vd.; Hammer, GOR, III, 696-698; V, 279-283; G. von Hahn, Albanische Studien, Jena 1854; C. N. Sathas, Documents inédits relatifs á l'Historire de la Grèce au moyen age, Paris 1888-89, VI, 229-239; Konstantin Jirečaek, "Valona im mittelalter", IllyrischAlbanische Forschungen (nşr. L. von Thallôczy), Leipzig 1916, I, 168-187; F. Babinger, Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1966, II, 51-89; a.mlf., "Awlonya", EI^{2} (İng.), I, 767-768; a.mlf., "Evlûnye", UDMİ, III, 556-557; Gilles Veinstein, "Une Communauté ottomane, Les Juifs d'Avlonya (Valona) dans la 2é moite du 16e siècle", Gli Ebrei e Venezia, Secoli XIV-XVIII (nşr. G. Cozzi), Milano 1987, s. 781-828; Machiel Kiel, Islamic architecture in Albania, İstanbul 1988; H. J. Kissling, "Aus der Geschichte des Chalwetijjeordens", ZDMG, sy. 103 (1953), s. 233-289; a.mlf., "Zur Frage der Anfänge des Bektaşitums in albanien", Oriens, XV, Leiden 1962, s. 281-286; Stefanaq Pollo, "La proclamation de l'indépendance albanaise", Studia Albanica, II, Tirana 1965, s. 87-108; Barbara Flemming, "Zwei türkische Herren von Avlonya", Isl., sy. 45 (1969), s. 310-316; Aleksander Mëksi, "Rreth arkitekturës së xhamive të Shekujve XV-XVI në Shqipëri" (Sur l'architecture des mosquées des XVe et XVIe siècle en Albanie), Monumentet, I, Tirana 1987, s. 163-172; Gjergj Frasheri, "L'Évolution de l'architecture islamique albaniaise des mosquées", a.e., II, Tirana 1986, s. 51-76; Apollon Baçe, "Kalaja e Vlorës", a.e., V/6, Tirana 1973, s. 43-57.

Machiel Kiel

AVLU

Mimaride bir yapının önünde veya ortasında yer alan çevresi sınırlanmış üzeri açık alan.

Avlu, özelliklerine göre revaklı avlu, şadırvan avlusu, dış avlu gibi çeşitli şekillerde adlandırılan bir mimari unsurdur. Bu mekânı ifade etmek için, aslı Grekçe aule olan avlu kelimesinden önce, erken İslâm ve Mısır Memlüklü mimarisinde sahn, Osmanlı mimarisinde de harim kelimeleri kullanılmıştır. Avlular gölgeli revakları, birer serinlik kaynağı olarak ortalarında yer alan havuz ve şadırvanları ile İslâm ve Türk mimarisinin vazgeçilmez unsurları olmuşlardır. Türk mimarisinde üzeri açıklıklı kubbeli avlular, özellikle Anadolu Selçuklu medreselerinde yaygın olarak kullanılmıştır.

İslâm Mimarisinde Avlu. Kare ve enine dikdörtgen planlı avlular, iki ana kuruluş olarak Emevî ve Abbâsî camilerini değerlendiren unsurlardır. Kare avlu, Hz. Peygamber'in evinin de yer aldığı alana, VIII. yüzyıl başında yeniden inşa edilen Mescidi Nebevî ile ortaya çıktıktan sonra, Rakka Ulucamii (772) ve Kahire İbn Tolun Camii'nde (879) gerçek değerleriyle mimari ifadeyi sağlamıştır. Enine dikdörtgen planlı avlu, Kûfe Camii (VII. yüzyılın ikinci yarısı), Şam Emeviyye Camii (715), Harran Ulucamii (744-750), Bağdat Mescidi Kebîr'i (809) ve Kahire Hakîm Camii'nde (XI. yüzyıl başı) uygulanan bir tasarım tercihi olmuştur. Derinliğine dikdörtgen planlı avlular ise Sâmerrâ Ulucamii (848-852) ile Kayrevan Ulucamii'nde (836) değişik bir uygulama ortaya koymuşlardır. Bu dönemde avlular birçok camide, yanlarda ve yapı ekseni üzerinde giriş kanadında, değişik derinlikte ibadet alanları ile çevrilmişlerdir. Yan alanların caminin ana mekânı ile doğrudan birleşmeleri, bu alanların avlu revakı olmadığını, caminin kapladığı alanın ortasında bir avlunun yer aldığını göstermektedir. VIII. yüzyılın ikinci çeyreğine ait Hirbetü'l-mefcer ve Kasrü'l-hayri'l-garbî, revaklı kare avluları ile Emevî döneminin önemli saray yapılarıdır. Sütunlu revaklar, köşelerde L kesitli ayaklarla inşa edilmiştir. Kare planlı Kasrü'l-Müşettâ'nın (744) ortasında yer alan kare avlu, sarayın bölümleri arasında bağlantıyı sağlayan bir unsurdur. Kasrü't-tûbâ (744), çift kare avlulu

kuruluşu ile büyük bir yapı olarak dikkati çeker. Şam Emeviyye Camii'nde devşirme sütun ve başlıkların üzerinde yükselen sekizgen hazine binası (beytülmâl) ile daha sonra yapıldıkları kabul edilen şadırvan ve ikinci hazine binası avluyu değerlendirmişlerdir. Avlu revakları ve sütunlar üzerine inşa edilen hazine binası, altın varak zeminli mozaik süsleme ile kaplanmış, böylece avlu İslâm devletinin gücünü ortaya koyan bir ihtişamı sergilemiştir. XII. yüzyılda İbn Cübeyr, Şam Emeviyye Camii avlusunun hareketli, canlı görünüşü ile halkın buluşma ve görüşme yeri olduğunu, geceleri de çok sayıda kandille aydınlatılan bu mekânda insanların bir uçtan bir uca gezindiğini anlatmaktadır.

Anadolu Öncesi Türk Mimarisinde Avlu. Merv, Tirmiz, Bâmiyân'da ortaya çıkarılan ve IX-XIII. yüzyıllara tarihlenen "dört eyvanlı avlu" kuruluşlu evler, sürekli varlığını duyuracak bir mimari geleneğinin ilk örneklerini teşkil etmektedirler. Karahanlılar'ın Tirmiz Sarayı (XI-XII. yüzyıllar), dört eyvanlı avlu kuruluşunun yanı sıra büyük taht eyvanının, önündeki kemerli revakla avluya açılmasından dolayı da dikkati çeker.

Büst yakınındaki Leşker-i Bâzâr Sarayı (XI. yüzyıl başı) ve Gazne III. Mesud Sarayı (XII. yüzyıl başı), dört eyvanlı avlu kuruluşuna göre inşa edilen Gazneli saraylarıdır.

Büyük Selçuklular'ın Merv Sarayı da (XI-XII. yüzyıllar) aynı esasa göre kurulmuştur. Karahanlılar'ın XI-XII. yüzyıllara tarihlenen Başane Camii, enine dikdörtgen planlı avlusu ve kıble yönünde yer alan büyük eyvanı ile, Dehistan Ulucamii ise "avlu-eyvan-kubbe" düzeni ile önem taşırlar. Büyük Selçuklu camilerinden İsfahan Ulucamii (XI. yüzyıl) ile Zevvâre Ulucamii de (1135) dört eyvanlı avlu esasına göre inşa edilmiş olup kıble yönlerinde avlu-eyvan-kubbe kuruluşu görülmektedir. Bu yapılardan İsfahan Ulucamii, geniş avlusu ve onunla belirlenen büyük ölçekli planı ile en önemli Büyük Selçuklu eseri olma özelliğini taşımaktadır. XI. yüzyılın sonuna tarihlenen Büyük Selçuklular'ın Hargird ve Rey medreselerinin de dört eyvanlı avluları bulunmaktadır. Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu ribât*ları, genelde dört eyvanlı avlu kuruluşunda yapılan kervansaray binalarıdır (Tûs-Serahs yolunda Ribât-ı Mâhî, 1019). Merv-Âmül yolunda Akçakale (XI. yüzyıl sonu), yapı ekseni üzerinde yer alan iki kare avlulu bir kervansaraydır ve her iki avluda da revaklı dört eyvanlı avlu düzeni

başarıyla uygulanmıştır. Nîşâbur-Merv yolunda Ribât-ı Şerif (1115 yılı dolayları), birinci avlusu enine dikdörtgen planlı olarak bu sistemi tekrarlamaktadır.

Zengîler'in XII. yüzyılda Halep ve Şam'da inşa ettikleri medreseler, avluya açılan değişik sayıda eyvana sahip yapılardır. Avlu ortasında yer alan büyük bir havuz ve caminin üç kemerle avluya açılması, bu medrese yapılarının ana özelliği olarak ifade edilebilir. Şam Nûriyye Medresesi'nde selsebil*li eyvandan bir su yolu ile avludaki büyük havuza ulaşan sular, avlu mimarisini değerlendiren bir tasarım tercihinin ilk örneklerinden biri olarak görülür. Basra Gümüştegin Medresesi, kubbeli-avlulu kuruluşu ile Anadolu Selçuklu kubbeli medreselerine öncü bir yapıdır.

Kahire Baybars Camii (1269), kare iç avlusuyla İbn Tolun Camii'nin hâtırasını Memlükler döneminde yaşatan bir eser olmuştur. Kahire'de Kalavun Medresesi ve Mâristanı (1285), Nâsıriyye Medresesi (1303) ve Sultan Hasan Medresesi (1362), dört eyvanlı avlu tertibini büyük boyutlarla biçimlenen âbidevî bir mimari ile devam ettirmişlerdir.

Anadolu Selçuklu ve Anadolu Beylikleri Mimarisinde Avlu. Anadolu Selçuklu mimarisi, ortaya koyduğu yenilikler yanında Anadolu öncesi Türk mimarisine bağlanan bazı yapıları ile eski geleneklerin de yaşatılmış olduğu bir değerler bütününü ifade eder. Avlu mimarisi ile ilgili dört eyvanlı avlu ve avlu-eyvan-kubbe kuruluşları, Anadolu Selçuklu mimarisinde uygulama alanı bulmuş, Türk sanatının sürekliliğini ve bütünlüğünü ortaya koyan unsurlardır. Kayseri Sâhibiye Medresesi (1267-1268) gibi birçok Selçuklu medresesinde, revakların gerisinde yer alan değişik boyutlu eyvanlarla, dört eyvanlı avlu düzeninin uygulanmış olduğu görülür. Antalya-Isparta yolu üzerindeki Evdir Han (1214-1219), revakları ile dört eyvanlı avlu tertibinde inşa edilen bir yapı görünümündedir. Malatya Ulucamii (1224), avlu-eyvan-kubbe kuruluşu ile Anadolu Selçuklu mimarisini Anadolu öncesi döneme bağlar. Konya Alâeddin Camii, Sivas Ulucamii ve Sinop Ulucamii avlulu cami yapılarıdır. Kayseri'de Kölük Camii ve Medresesi ile Hacı Kılıç Camii ve Medresesi de cami ve medrese birimlerinin aynı avluyu paylaştığı birleşik yapılar olarak görülür.

Anadolu Selçuklu avlulu medreseleri, taş süslemeli kapılardan geçilerek

ulaşılan revaklı avluları ve girişin karşısında, yapı ekseni üzerinde yükselen ana eyvanları ile avlu mimarisinin değerlendirildiği yapılardır (Konya Sırçalı Medrese, 1242). Bazı avlulu medreselerde derinliğine dikdörtgen planlı avlunun sadece iki yanında uzanan revaklar, yapı ekseni üzerinde yer alan ana eyvana yönelişi sağlamış ve avluda ana eyvanı mimari etkinin odağı olarak özellikle değerlendirmiştir. İki katlı avlu revakları ile, avluların değişik bir mimari ifade kazandığı yapılar inşa edilmiştir. Tokat Gökmedrese'nin (1275 yılı dolayları) iki katlı avlu revaklarında, mozaik çini süslemeye yeterli yüzey sağlamak gayesiyle altta sütunlar, üstte de dikdörtgen kesitli geniş yüzeyli ayaklar kullanılmıştır. Taşıyan ve taşınan arasındaki bu farklı seçim, çini süslemeye verilen önemi açıklamaktadır. Kayseri Çifte Medrese (1206) ve Tokat Gökmedrese, paralel eksenler üzerinde yan yana yer alan iki avlu ile, belirli bir hizmet ölçeği gözetilerek inşa edilen yapılardır. Mardin Sultan Îsâ Medresesi (1385), selsebilli eyvandan gelen suların doldurduğu avludaki iki büyük havuzu ile avlu mimarisini değerlendirir. Akkoyunlular'ın Mardin Sultan Kasım Medresesi'nin (XV. yüzyıl sonu) avlusu, bir havuzu ile bu düzeni tekrarlamıştır.

Alâeddin Eretna'nın Kayseri'de yaptırdığı Köşkmedrese (1339), köşeleri pahlı, revaklı kare avlusu ve avlunun ortasında bir kaide üzerinde yükselen sekizgen kümbet yapısı ile bir türbeyi çevreleyen hankah olarak inşa edilmiştir.

XII. yüzyıla tarihlenen Tokat Yağıbasan Medresesi ile Niksar Yağıbasan Medresesi, kubbeli medrese yapılarının Dânişmendli döneminde inşa edilen ilk örnekleri olarak önem taşırlar. Anadolu Selçuklu kubbeli medreseleri, avlu geleneğinin üzeri açıklıklı bir kubbe, havuz ve bu alana açılan mekânlarla yaşatıldığı yapılardır. Bunların ana eyvanları, yapı ekseni üzerinde girişin karşısında yer almaya devam etmişlerdir (Konya Karatay Medresesi, 1251); bazı yapılarda ise revakların da bu bütünlüğe katıldığı görülmektedir (Atabey Mübârizüddin Ertokuş Medresesi, 1224).

Anadolu Selçuklu kervansarayları avluyu mimari kuruluşun en önemli unsuru olarak değerlendirmişlerdir. Aksaray Sultan Hanı, Ağzıkara Han, Kayseri Sultan Hanı ve İshaklı Hanı'ndaki köşk mescidler, bu ihtişamlı yapıların yalnız kendileri için yapıldıklarını düşündürecek derecede bir

mükemmellikle avlu ortalarında yer almışlardır.

Anadolu Selçuklu mimarisinin, yeni değerlere bağlı olarak gelişen ve bu arada Anadolu öncesi Türk mimarisinin geleneklerini yaşatan eserleri yanında, güneydoğu Anadolu'da inşa edilen Diyarbakır Ulucamii, Silvan Ulucamii ve Kızıltepe Ulucamii'inde, bölge etkilerinin İslâm mimarisinin erken dönemlerine uzanan değerleri uygulamaya koyduğu görülür. Avlu mimarisi bu yapılarda, enine dikdörtgen avlu kuruluşu, maksûre* ve yapı cephelerinde yer alan süslemelerle güney etkisini göstermektedir.

Aydınoğulları'nın Selçuk Îsâ Bey Camii (1375), çift sıra pencereli yüksek avlu duvarları, üç yönden avluyu çevreleyen sütunlu revakı, sekizgen şadırvanı ve üç kemerle avluya açılan sütunlu girişi ile avlu mimarisinin değerlendirildiği bir yapı olup üç avlu kapısından avluya basamaklarla inilmektedir. Menteşeoğulları'nın Balat İlyas Bey Camii (1404), cami, medrese ve türbenin açıldığı küçük avlusu ile XV. yüzyılın başında, belirli tercihlere dayanan avlu düşüncesini ortaya koyar. Saruhanoğulları'nın Manisa Ulucamii'nde (1376), yapı ekseni üzerindeki kare avluya doğrudan kemerlerle açılan kanatları yazlık olarak değerlendirmek gerekir. Ramazanoğulları'nın Adana Ulucamii (1541), revaklı avlusu, atlamalı siyah beyaz mermer ayak ve kemerleri, üç kemerli girişi ve süslemeli avlu döşemesiyle güney etkilerini gösterir. Avlu geride çift sıra revaklı ve revak kubbeleri ise kiremit örtülüdür.

Anadolu Selçuklu mimari geleneğini sürdüren Karamanoğulları, Niğde Akmedrese (1409) ve Karamanoğlu İbrâhim Bey Medresesi (1433) ile bu geleneğin açık avlulu medrese ve kubbeli medrese kuruluşlarını önemli tasarım tercihleri olarak değerlendirmişlerdir.

Osmanlı Mimarisinde Avlu. Avlu unsurunu en sağlam görüşlerle değerlendiren, önemini yapıyla eş değerlere yaklaşan bir bütünlükte ortaya koyan mimari Osmanlı mimarisi olmuştur. Revaklı avlu, Edirne Üç Şerefeli Cami (1448) ile XV. yüzyılın ortasında geleceğin ana tercihlerini açıklayan bir ifade kazanmış, cami alanından geniş bir yüzeyi kaplayan enine dikdörtgen planlı avlusu yapı ile bütünleşerek mimari kuruluşta yerini almıştır. Osmanlı mimarisinin U planlı medrese yapılarında revaklı avlu, açık Ramazanoğulları kenarı bir duvarla sınırlanarak belirlenmiştir (İznik

Süleyman Paşa Medresesi). İznik Süleyman Paşa Medresesi'nin (XIV. yüzyıl ortası) avlu revak kubbeleri, medrese odalarını örten kubbelerin büyüklüğünü ve yüksekliğini aşan ölçüleri ve geniş kemerleriyle erken bir dönemde, mimari kuruluşta avlu unsuruna verilen değeri ortaya koymuştur. Osmanlı mimarisinin kuruluş döneminde dinî ve sosyal yapılar olarak inşa edilen tabhâne*li camilerde girişin açıldığı kubbeli bölüm, aydınlık fenerli kubbesi, şadırvanı, buraya açılan tabhâne mekânları, mihrap bölümünden düşük döşeme seviyesi ve asıl ibadet yeri mihrap bölümüne geçişi sağlayan konumu ile avlu geleneğini yaşatan bir unsurdur. Kuruluş döneminde Bursa Lala Şahin Paşa Medresesi ile Gümüş Hacı Halil Paşa Medresesi, kubbeli avlulu Anadolu Selçuklu medreselerini Osmanlı dönemine ulaştıran iki örnektir. Edirne II. Beyazıt Dârüşşifası'nın (1488) altıgen planlı ana kütlesi, kubbeli altıgen avlusunda atlamalı olarak avluyu çevreleyen köşelerdeki odalar ve kenarlarda sıralanan eyvanlarıyla, mimari ifadeyi başarılı biçimde ortaya koyan bir yapıdır. Amasya Kapı Ağası Medresesi (1489) sekizgen planda ve bu plan kuruluşunu tekrarlayan bir revaklı avlu ile inşa edilmiştir. İstanbul Rüstem Paşa Medresesi (1550) ise kare bir alana kurulan sekizgen planlı bir yapı olup medrese odaları, dershane ve revaklı avlusu bu tasarım tercihine göre inşa edilmiştir.

Osmanlı cami avluları, yapı eksenini ve kıble yönünü kuvvetle belirten giriş kapısı, son cemaat yeri ve cami kapısı unsurlarıyla mihraba yönelik mimari hareketin belirleyici dinamiği olmuşlardır. Avluyu çevreleyen revakların sütun, sütun başlığı ve kemerleri, bir plan elemanı olan avlu unsuruna mimari ifade ve değer kazandırırlar. Avlularda genellikle hafif sivri kemerler ana biçim olarak kullanılmış, bazı yapılarda kaş kemerlerle avluya daha değişik bir görünüm verilmiştir (Kadırga Sokullu Camii, 1572). Cami avluları genellikle mermer kaplamalıdır. Mesih Paşa Camii'nin (1586) avlusu, ortasında bânisinin açık türbesi yer alan bir bahçe olarak düzenlenmiştir. Cami avlusunun revaklarına açılan medrese odaları ve yapı ekseni üzerinde yer alan dershane kuruluşu, cami ve medresenin aynı avluyu paylaştığı bir tasarımı ortaya koyar (Kadırga Sokullu Camii ve Medresesi).

Osmanlı mimarisinde ilk defa Edirne Üç Şerefeli Cami'de ortaya çıkan enine dikdörtgen planlı avlu kuruluşu, İstanbul Fâtih, Edirne II. Beyazıt ve İstanbul Sultan Selim, Mimar Sinan döneminin Süleymaniye ve Selimiye,

daha sonraki dönemin ise Sultan Ahmed camilerinde değişen kenar oranları ile varlığını sürdürmüştür.

XVI. yüzyıl başında İstanbul Beyazıt Camii ile ortaya çıkan kare planlı avlu, özellikle Şehzade Camii ve Yenicami'de mimari ifadeyi değerlendirmiştir.

Süleymaniye Camii'nde (1557) Evliya Çelebi'nin bir "ak yayla" olarak adlandırdığı revaklı avlu, ortada yer alan müezzin mahfili görünümlü beyaz mermer şadırvanı ile, mimari değerini bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Süleymaniye Camii, Sultan Ahmed Camii, Yenicami ve Üsküdar Yeni Vâlide Camii'nin revaklı avlularında yer alan şadırvanlar, bu avluları estetik bakımdan zenginleştirmek ve su içilmesini sağlamak amacıyla inşa edilmiş, birer serinlik ve ses kaynağı olarak düşünülmüş, sadece abdest şadırvanı olarak yapılmamıştır. Mimar Mehmed Ağa'nın eserlerinden bahseden Risâle-i Mi'mariyye'de Sultan Ahmed Camii şadırvanı, lülelerinden kafes içindeki bülbülün nağmeleri duyulan bir yapı benzetmesiyle tanımlanmaktadır.

Avluların kuruluşunu, mimari özelliklerini ve boyutlarını belirleyen değerler, mimari istek ve tercihler kadar yapıların kullanım gayesi ve hizmet ölçeği ile de ilgilidir. Osmanlı mimarisinde, camilerde ibadet mekânına ulaşmada bir hazırlık ve geçiş yeri olan avlular kervansaray, han ve saray yapılarında da bütünü meydana getiren kanat ve bölümleri birbirine bağlayan merkezî alan olarak kullanılmışlardır. Topkapı Sarayı'nın avluları, Osmanlı tarihinin önemli olaylarının ve sarayda günlük hayatın yaşandığı yerlerdir. Haremin "taşlık" adıyla anılan avluları, çevrelerindeki dairelere bağlı olarak Vâlide Sultan taşlığı, Câriyeler taşlığı gibi isimler almışlardır.

Cami avlularına zamanla küçük dükkân ve sergilerle bazı esnaf yerleşmiş ve seferberlik, savaş, zelzele ve yangın gibi olağan üstü günlerde revakların altında asker ve halk barınmıştır. İstanbul'un ilk fotoğraflarında Beyazıt Camii avlusunda bazı kâğıtçı dükkânları görülmektedir. Avlu revak sütunlarının tunç kaide bilezikleri, üzerlerine kazınan önemli olayların tarihleri ile değer taşırlar.

Üsküdar Yeni Vâlide Camii ile Lâleli Camii derinliğine dikdörtgen planlı revaklı avluları ile XVIII. yüzyılda mimari değerlerde ortaya çıkan değişiklikleri göstermektedir. Nuruosmaniye Camii'nin yarım oval planlı, şadırvansız revaklı avlusu ise artık Türk mimarisi ile ilgisi olmayan yeni tercihleri ortaya koyar.

BİBLİYOGRAFYA

K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Harmondsworth 1958, tür.yer.; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, tür.yer.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1972, I-II, tür.yer.; Metin Sözen, Türk Mimarîsinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, tür.yer.; Orhan Şaik Gökyay, "Risâle-i Mimariyye-Mimar Mehmed Ağa-Eserleri", Ord.Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1979, s. 169; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, tür.yer.

Tanju Cantay

AVN b. ABDULLAH

عون بن عبد الله

Ebû Abdillâh Avn b. Abdillâh b. Utbe b. Mes‘ûd el-Hüzelî el-Kûfî (ö. 110/728 [?])

İlk devir âbid*lerinden, muhaddis tâbiî.

Aslen Medineli olup Medine’nin yedi meşhur fakihinden (fukahâ-i seb‘a*) Ubeydullah b. Abdullah’ın kardeşidir. Medine’den Kûfe’ye hicret ederek orada ibadet ve takvâsıyla tanındı. Bir ara Mürcie mezhebinin görüşlerini benimsediyse de sonradan vazgeçti. Halife Ömer b. Abdülazîz’in ilgisine mazhar olarak onunla sohbetlerde bulundu. Kaynaklarda, zenginlerle düşüp kalmaktan çok fakirlere yakın olmayı tercih ettiği rivayet edilen Avn’ın 20.000 dirhemden fazla olan servetini fakirlere dağıttığı nakledilir.

Rivayetleri Müslim’in Sahîḥ’i ile dört meşhur Sünen’de yer alan Avn, babası Abdullah, kardeşi Ubeydullah, Saîd b. Müseyyeb, İbn Abbas ve Ebû Hüreyre gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir. Onun Hz. Âişe ile Ebû Hüreyre’den olan rivayetlerinin mürsel* olduğu söylenmektedir. İshak b. Yezîd el-Hüzelî, Mis‘ar b. Kidâm gibi âlimler de kendisinden rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 313; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 13-14; Ebû Nuaym, Hilye, IV, 240-272; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, III, 100-104; Nevevî, Tehẕîb, II, 41; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 103-105; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 171; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 36.

Hasan Kâmil Yılmaz

AVNÎ

عوني

Fâtih Sultan Mehmed’in şiirlerinde kullandığı mahlası.

(bk. MEHMED II).

AVNİ BEY, Yenişehirli

Hüseyin Avni Bey (ö. 1883)

Türk edebiyatının Batı tesirine girdiği sıralarda eski tarzı devam ettirenlerin en kudretlisi, son divan şairi.

Tahminen 1826-1827'de, bugün Yunanistan sınırları içinde kalmış olan Yenişehir'de (Larisse) doğdu. Babası, bazı kethüdâlıklarda bulunmuş olan Sıdkı Ebûbekir Paşa'dır. Hüseyin Avni'nin nerelerde ve hangi mekteplerde tahsil gördüğüne dair kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Ancak Abdurrahman Sâmi Paşa'nın Tırhala mutasarrıflığı sırasında babası kethüdâlık görevini yaparken, aynı zamanda şair olan bu zattan faydalandığı, hatta on iki yıl çevresinde bulunduğu ve ondan Mesnevî okuduğu biliniyor. Sâmi Paşa'nın Vidin valiliğine tayininde Avni Bey de onun kâtiplik vazifesini üstlendi. 1854 yılında bu görevde bulunduğu, bir mecmuaya yazdığı gazeline koyduğu tarihten anlaşılmaktadır. 1855'te İstanbul'a gitti ve o sırada Beşiktaş Mevlevîhânesi postnişini olan hemşehrisi Nazif Dede'nin kızı Emine Hanım'la evlendi. Fakat eşi bu evlilikten dokuz yıl sonra vefat etmiş, Avni Bey on altı yıl yalnız yaşadıktan sonra yeniden evlenmiştir. 1859'da Mustafa Nûri Paşa Bağdat valiliğine ve Irak müşirliğine tayin edilince divan kâtibi olarak onunla birlikte gitti. Oradan hangi tarihte İstanbul'a döndüğü belli değilse de Suphi Paşa'nın kurduğu Tahrîr-i Emlâk İdaresi'ne memur olduğu, bir ara memuriyetle Gelibolu'ya gittiği biliniyor. Gelibolu dönüşünde İstanbul Şehremâneti'nde çalıştı. Hayatının son zamanlarında da Üsküdar Bidâyet Mahkemesi âzalığında bulundu. Hakkında yazılanlardan ve divanındaki birçok şiirden hayatının zaruret içinde geçtiği anlaşılıyor. 7 Ekim 1883'te vefat etti; vasiyetine uyularak ilk eşinin Eyüp'te Bahâriye Dergâhı semâhânesindeki mezarının yanına defnedildi. Avni Bey'in bu hanımdan Hüsâmeddin ve Muhsine (ö. 1916) adlarında iki çocuğu doğmuştu. Hüsâmeddin onun sağlığında, hanımının vefatından kırk gün sonra öldü. Muhsine ise bir ara Ankara defterdarlığı görevinde bulunmuş olan Şevki Bey'le evlenmiş, ondan Hüseyin Avni (Aktuç), Nizamettin (Aktuç) ve Fahrünnisa adında üç çocuğu olmuştur.

Avni Bey kekeme idi. Divanında bunu belirten şiirler vardır. Aralarında Osman Şems Efendi, Manastırlı Nâilî, Hersekli Ârif Hikmet Bey, Leskofçalı Galib Bey, Kâzım Paşa ve Üsküdarlı Hakkı Bey'in de bulunduğu Encümen-i Şuarâ toplantılarında saygı gören Avni Bey Arapça, Farsça ve Rumca'dan başka biraz da Fransızca biliyordu. Fars dili ve edebiyatına derin vukufu vardı. Enverî, Sa'dî, Feyzî, Örfî ve Kaânî gibi büyük Fars şairlerinin divanlarından pek çok beyit ezberlemişti. Türk şairlerinden de Fuzûlî, Fehîm, Nef'î, Nedîm ve Şeyh Galib'i çok okuduğu şiirlerinden anlaşılıyor. Avni Bey'in Nazif Dede ile tanışıp ona damat olmadan önce Mevlevî tarikatına intisap etmiş olması muhtemeldir. Onu yakından tanıyanlar Meṡnevî'yi ve Dîvân-ı Kebîr'i elinden düşürmediğini kaydederler. Şiirlerinde tasavvuf düşüncesi, bilhassa vahdeti vücûd* görüşü hâkimdir. Kayınpederi müfrit bir Bâtınî - Alevî idi (Gölpınarlı, s. 230-232). Belki onun tesiriyle, fakat onunki kadar aşırı olmamakla birlikte Avni Bey'in bazı şiirlerinde Ehl-i beyt sevgisinin de ötesinde Alevîlik neşvesi görülür. Ancak kendisinin her haliyle bir peygamber âşığı olduğu muhakkaktır.

Oldukça hacimli olan divanında, bir divanda bulunması mûtat olan nazım şekillerinin hemen hemen hepsi vardır. Kaside vadisinde birçok şair gibi Nef'î'nin yolundan gitmiştir. Na'tlarında ve Hz. Ali ile Mevlânâ'yı övdüğü kasidelerinde o büyük kaside üstadına yetişen tek şair olduğunu, hatta zaman zaman onu aştığını söylemek mübalağa sayılmaz. Gazellerinin birçoğu fikrî derinlik bakımından Galib'i, hikmetli sözler ihtiva etmesi yönünden Nâbî'yi, lirik oluşuyla Fuzûlî'yi andırır. Buna rağmen onun orijinal bir şair olduğunu söylemek gerekir. Avni Bey doğuştan şairdi; ayrıca çok okuduğu, okuduğunu da iyice anladığı şiirlerinde gayet açık olarak görülmektedir. Tasavvufu hal edinmekle kalmadığı, bu sistemin bütün inceliklerine de vâkıf olduğu âşikârdır. Osman Şems Efendi dışında kalan diğer şairlerde bir kuru bilgi gösterisi, çok defa kelime ve kavram kalabalığı olarak görünen tasavvuf deyimleri onda şiirin iç ve dış âhengini sağlayan estetik unsurlar halindedir. Bütün bu özellikler Avni Bey'i son divan şairi olarak vasıflandırmaya yarayan niteliklerdir.

Eserleri. 1. Divan. 1306'da (1888) damadı Şevki Bey tarafından bastırılmıştır. Bu baskıda birçok yanlışlıklar vardır ve eksiktir. Veled Çelebi'nin tertip ettiği tam nüsha şimdi İl Halk Kütüphanesi Uzluk

Bölümü’nde bulunan (nr. 6945, 6947) Konya Mevlânâ Enstitüsü yazmasıdır. Bu nüshanın sonunda Farsça şiirlerinden meydana gelmiş bir divançesi de bulunmaktadır. Suud Yavsî’nin bundan istinsah ettiği nüsha ise oğlu Celâl Yavsî’nin elinde idi. 2. Mir’ât-ı Cünûn. Birtakım psikopat tipleri mizah üslûbuyla tarif ettiği eseridir (nşr. M. Çavuşoğlu, Symposium, nr. 1, İstanbul 1965, s. 5-20). Şeyh Galib’in Hüsn ü Aşk’ına nazire olarak kaleme aldığı Âteşgede ve Mes̱nevî tercümesi tamamlanmamıştır. Âbnâme, Bahâriye Dergâhı’nın susuzluğundan şikâyet için II. Abdülhamid’e sunulmuş yarı manzum secili bir dilekçedir. Bütün bu eserler Veled Çelebi’nin tertip ettiği divanda vardır. Bazı terimlerin mânalarını açıkladığı sözlükle Rumca’dan tercüme ettiği söylenilen İntak adlı romanı tesbit edilememiştir. Avni Bey’in hicivlerini Nihân-ı Kazâ adlı bir mecmuada topladığı, fakat damadının ikazı üzerine bu eseri yaktığı rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Yâdigâr-ı Avnî, İstanbul 1303; Ergun, Türk Şairleri, II, 578-596; İbnülemin, Son Asır Türk Şâirleri, I, 123-132; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 230-232; Mehmed Çavuşoğlu, Yenişehirli Avnî Bey Dîvânı (mezuniyet tezi, 1962), İÜ Ed.Fak., Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. 586; a.mlf., “Bir Mevlevî Şairi: Yenişehirli Avnî Bey ve Mevlâna İçin Na’tı”, 1. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğleri (3-5 Mayıs 1985), Konya 1985, s. 127-134; Ali Kemal, “Avnî Bey”, Peyâm-ı Edebî, sy. 8, Kânunusâni 1329; a.mlf., “Yine Avnî Bey”, a.e., sy. 10 (Kânunusâni 1329).

Mehmet Çavuşoğlu

AVNİ ÖMER EFENDİ

(ö. 1070/1659)

Osmanlı devlet adamı ve kanunnâme müellifi.

Babasının adı Mustafa'dır. Ailesi ve tahsili hakkında fazla bilgi yoktur. Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nden yetişti. İmam Mehmed Efendi'den hat dersleri alarak sülüs ve nesih yazıda maharet kazandı. Dîvân-ı Hümâyun kâtipliği ve reîsülküttâblık yaptı; nişancılık pâyesiyle emekli oldu. Halvetiyye şeyhlerinden Cihangirî Hasan Efendi'ye intisap eden Avni Ömer Efendi'nin İstanbul Kabataş'ta set üstünde inşa ettirdiği bir cami ve mektebi vardır. Mezarı yaptırdığı caminin mihrabı önündedir.

Avni Ömer Efendi Osmanlı toprak sistemi ve taksimatı hakkında Kānûn-ı Osmânî Mefhûm-ı Defteri Hâkānî adıyla bir eser kaleme alarak bunu devrin padişahı IV. Murad'a takdim etmiştir. Sade bir dille yazılan eser mukaddime, asıl metin ve kısa bir hâtimeden meydana gelmektedir. Müellif mukaddimede arazi hakkında genel bilgiler vererek kendi zamanında şehir ve köylerde halkın işlediği arazinin hukukî statüsü (öşrî, haracî, mülk, mîrî vb.) üzerinde durmakta, Osmanlı ülkesinde bu statüde olan yerlerden örnekler vermektedir.

Metin kısmında ise Osmanlı ülkesindeki toprakları haslar, mâlikâne, evkaf, arpalık, ocaklık, zeâmet ve timarlar, tekaüt timarları, yurtluk timarlar, mâlikâne timarlar, münâvebe timarları, geri hizmet timarları, canbâzân ve garîbân timarları, voynuk beyleri ve çeribaşı timarları, yund ocaklar, timarlı kale muhafızları, müsellem timarları, hassa av kuşları timarı, ashâb-ı derek timarı, derbendci timarları, atçeken timarları, hıristiyan timarları, baştinalar olmak üzere yirmi beş kısma ayırarak her birinin hangi hizmetlere tahsis edildiği, aralarındaki farklar ve yer yer uygulamada aldığı şekiller hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca toprak sistemi ve toprağa tasarruf edenlerle ilgili çeşitli terimleri de açıklamaktadır. Hâtimede ise eserin dilinin sadeliğine ve IV. Murad adına yazıldığına temas edilmektedir.

Osmanlı toprak sistemi konusunda önemli bir kaynak olan eserin asıl değeri, XVII. yüzyılda bu konuda yazılmış diğer kaynaklarla mukayese edildikten sonra daha iyi anlaşılacaktır. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yahya Tevfik, nr. 1578/278) bulunmaktadır. Uzunçarşılı kendi özel kütüphanesindeki istinsah edilmiş bir nüshayı Belleten'de yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sefînetü'r-rüesâ, s. 35-36; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 86; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 348; Sicilli Osmânî, III, 586; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Kānûn-ı Osmânî Mefhûm-ı Defteri Hâkānî", TTK Belleten, XV/59 (1951), s. 381-399; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, II, 33.

Mehmet İpşirli

AVNİYYE

العونيّة

Hâricî fırkalarından Beyhesiyye’nin bir kolu.

(bk. BEYHESİYYE).

AVNÜ'l-BÂRÎ

عون الباري

Zebîdî'nin et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ adlı Ṣaḥîḥ-i Buḫârî muhtasarı üzerine Sıddık Hasan Han tarafından yazılmış kısa şerh.

(bk. et-TECRÎDÜ'S-SARÎH).

AVNÜ’l-MA‘BÛD

عون المعبود

Ebü’t-Tayyib el-Azîmâbâdî tarafından Ebû Dâvûd’un es-Sünen’ine yazılan şerh.

(bk. es-SÜNEN).

AVRAT PAZARI

Osmanlılar’da alıcıları da satıcıları da kadın olan pazar, kadınlar pazarı.

Osmanlı döneminde, özellikle XIX. yüzyıl sonlarında rağbette olan avrat pazarları, ev kadınlarının haftalık ihtiyaçlarını karşıladıkları bugünün semt pazarlarına benzer alışveriş yerleridir. Çevre yerleşim merkezlerinden gelen kadınların getirdikleri sebze, meyve ve hayvancılık ürünleri ile kendi yaptıkları el işlerinin satıldığı bu pazarların benzerlerini halen Anadolu’nun bazı bölgelerinde görmek mümkündür. Bunlar genellikle küçük ilçelerde, köylerden gelen kadınların kurdukları pazarlardır ve alıcıları da kadınlardır. Tarlalarda daha çok kadınların çalıştığı Doğu Karadeniz bölgesinde bu pazarları nâdir olarak erkeklerin kurdukları da görülmektedir (Akçaabat salı pazarı gibi).

Osmanlı avrat pazarlarının en ünlüsü, Cerrahpaşa’daki Kocamustafapaşa caddesinin Yağhâne ile birleştiği yerde kurulan avrat pazarıdır. Kaynaklardan, bu pazarın ilk defa Kanûnî’nin zevcesi Haseki Hürrem Sultan’ın (ö. 1558) desteğiyle, kendisine ait olan Haseki Dârüşşifa ve İmareti’nin yakınında, Roma devrine ait Arcadius sütununun önündeki Forum Arcadii’nin yerinde kurulduğu öğ renilmektedir. XIX. yüzyılın sonlarında Haseki Avratpazarı’nda, Şehzadebaşı’ndaki Direklerarası’ndan daha küçük bir direkli çarşının mevcut olduğu ve 1905 yılında direklerle çatının kaldırılarak dükkânların değişik bir şekle sokulduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İst.A, III, 1356-1357; TA, IV, 272.

Özkan Ertuğrul

AVRET

العورة

Vücutta dinen örtülmesi gereken ve başkasının bakması haram olan yerleri ifade eden bir fıkıh terimi.

Avret Arapça'da "eksik, gedik, açık; açılıp görünen şey; korkulacak, zarar gelecek yer" gibi mânalara gelir. Ayrıca küçük kale üstlerinde, sınır boylarında ve cephede ordu saflarında bulunan ve düşman saldırısına imkân veren gedikler, dağlarda bulunan yarık ve çatlaklar da bu kelimeyle ifade edilir. Göründüğünde utanılan ve örtülmesi gereken her gizli şeye, özellikle insanın mahrem yerine de avret denir ki kelime daha çok bu anlamda kullanılagelmiştir. Fıkıh terimi olarak avret, insan vücudunda görünmesi ve gösterilmesi günah sayılan, namazda ve namaz dışında örtülmesi farz ve başkalarınca bakılması haram olan yerlerdir.

Avret kelimesi sözlük anlamında Kur'ân-ı Kerîm'de iki defa ve aynı âyet içinde tekil şekliyle geçer: "Gerçekten evlerimiz (düşmana) açıktır (avret) derler; oysa evleri açık değildi" (el-Ahzâb 33/13). Ayrıca terim anlamına çok yakın bir mânada iki yerde çoğul olarak kullanılmıştır; bunlar, "... sizin açık bulunabileceğiniz üç vakit ..." (en-Nûr 24/58) âyeti ile "kadınların mahrem yerleri (avrât)..." (en-Nûr 24/31) âyetidir. Kelime, âyetlere nisbetle hadislerde daha çok geçer ve genellikle terim anlamında kullanılır.

Vücutta örtülmesi emredilen yerler erkek ve kadına göre değiştiği gibi erkek ile kadının avret yerlerinin sınırları konusunda İslâm âlimleri arasında teferruatta bazı görüş ayrılıkları vardır.

Erkeğin avret yeri Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'in oluşturduğu cumhûru fukahâya göre göbekle diz kapağı arasıdır. Ancak Hanefîler diz kapağının da avret yerine dahil olduğunu ve bunun ihtiyat ve takvâya daha uygun olacağını kabul ederler. Bu konudaki görüş ayrılığına mesnet teşkil eden deliller daha çok hadislerdir. Çünkü âyet-i kerîmelerde avret yerinin sınırını açıkça belirleyen bir hüküm yoktur. Âyetlerde geçen sev'e (el-A'râf

7/26) kelimesiyle “galiz avret” denilen tenâsül organları kastedilmekte ve örtülmeleri gereken diğer yerlerin sınırları konusunda etraflı bilgi verilmemektedir. Hadisler ise bu konuda daha açık hükümler getirmektedir. Hz. Peygamber bir hadisinde, “Müslüman erkeğin uyluğu (diz kapağı ile kalçası arası) avrettir” buyurmaktadır (Müsned, III, 478). Diğer bir hadiste de erkeğin örtülmesi farz, bakılması haram olan yerlerinin “göbeği ile diz kapağı arası” (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 37; Dârekutnî, I, 230, 231) olduğu belirtilmiştir. Buna göre erkeğin göbeği ile diz kapağı arasında kalan yerleri açması haram olduğu gibi, eşi hariç diğer bütün erkek ve kadınların onun göbek ve diz kapağı arasına -zaruret olmaksızın-bakmaları da haram sayılmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in uyluğu açık olarak oturduğuna, yanına girmek isteyenlere bu haliyle izin verdiğine, eteğini uyluğu görülecek şekilde yukarı çektiğine dair hadisler de rivayet edilmiştir (bk. Buhârî, “Ṣalât”, 12; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 26; Beyhakī, II, 231; Şevkânî, II, 71). Zâhirîler ve bazı Ehl-i sünnet âlimleri bu rivayetlere dayanarak uyluğun avret sayılmayacağını söylemişlerdir (bk. İbn Kudâme, I, 578; Makdisî, I, 456; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 99; Ebü’l-Velîd b. Rüşd, XVIII, 277; İbn Hazm, III, 210-213). Buhârî de Ṣaḥîḥ’inde (“Ṣalât”, 12) Resûlullah’ın uyluğunun açık olduğunu bildiren Enes hadisinin sened yönünden daha kuvvetli olduğunu, uyluğun avret sayıldığını bildiren Cerhed hadisinin ise dinî konularda ihtiyatlı davranma prensibine daha uygun düştüğünü kaydederek söz konusu rivayetleri uzlaştırma yoluna gitmiştir.

Kadının örtmesi gereken yerleri Hanefî, Mâlikî ve Şafiîler’le Hanbelîler’deki hâkim görüşe göre elleriyle yüzü dışındaki bütün vücududur. Hanbelî mezhebindeki diğer görüşe göre el avret sayılırken Hanefî mezhebindeki bir görüşe göre ayak da örtülmesi gereken yerlerin dışında tutulmuştur. Mâlikîler erkek ve kadının avretini galiz ve hafif avret olarak ikiye ayırırlar. Onlara göre erkeğin galiz avreti tenâsül organları ile oturak yeridir. Bunun dışında kalan göbekle diz kapağı arasındaki diğer yerler ha fif avrettir. Kadının göğsü, bunun hizasında bulunan sırt kısmı, kolları, boynu, başı ve dizden aşağısı hafif avrettir. Galiz avreti ise bunlar dışında kalan yerleridir. Mâlikîler’in bu şekildeki ayırımı, bu yerlere bakmaya olmasa bile namazda örtünme ile ilgili hükümlere tesir eder. Buna göre hafif avret sayılan yerleri açık olarak namaz kılan bir kimsenin namazı bâtıl olmaz, fakat bu davranışı mekruh sayılır. Diğer taraftan Şâfiî ve

Hanbelî mezheplerinde kadının namazda örtmesi gereken yerlere ayak da dahil edilirken Hanefî mezhebinde kadının ayağı açık olarak namaz kılması câiz görülmüştür. Bu görüş ayrılıklarının sebebi, “Onlar (kadınlar), kendiliğinden görünenler hariç, ziynetlerini göstermesinler” (en-Nûr 24/31) âyetindeki “kendiliğinden görünenler hariç” ifadesiyle ilgili farklı yorumlardır. Ancak Hz. Peygamber’in şu hadisi bu konudaki hükme açıklık getirmektedir: Hz. Âişe’nin rivayetine göre Esmâ bint Ebû Bekir, üzerinde ince bir elbise olduğu halde Resûlullah’ın huzuruna girdi. Resûlullah ondan yüzünü çevirdi ve şöyle buyurdu: “Ey Esmâ, kadın âdet yaşına ulaşınca şurası ve şurası müstesna artık onun -yabancılar tarafından-görülmesi doğru olmaz”. Hz. Peygamber bunu söylerken ellerini ve yüzünü işaret etti (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 34). Bu hadis, kadının elleri ve yüzü dışındaki bütün vücudunun avret olduğunu ortaya koymaktadır.

Câriyenin avret yeri erkeğinki gibidir; ancak buna karnı, sırtı ve yan tarafları da dahildir. Zâhirîler’e göre ise câriye de bu konuda hür kadınlar gibidir.

“Avret yerini örtmek” anlamına gelen setr-i avret namazın şartlarından biridir. Kişi örtünme imkânı bulur da örtünmeden namaz kılarsa namazı sahih olmaz. Namazın bozulmasına sebep olan açık yerin miktarı konusunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (bk. SETR-i AVRET).

Gerek erkek gerekse kadının avret yerlerini örtmesinin farz ve başkalarının avret yerlerine bakmanın haram oluşu konusunda birçok âyet ve hadis vardır (bk. el-A‘râf 7/26; el-Ahzâb 33/13; en-Nûr 24/ 58; Müslim, “Ḥayż”, 74, 78; İbn Mâce, “Cenâ᾿iz”, 8; Ebû Dâvûd, “Cenâ᾿iz”, 32, “Ḥammâm”, 2, 3; Tirmizî, “Edeb”, 38, 39). İslâm hukukçularının çoğuna göre bu âyet ve hadisler, örtülmesi gereken yerleri örtmenin farz, açmanın ise haram olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber bu hükümlerin de bazı istisnaları vardır. “Zaruretler yasakları mubah kılar” (Mecelle, md. 21) kaidesine göre doğum, sünnet gibi olaylarda, ayrıca tedavi vb. maksatlarla bakılması zaruri olan yerlere ilgililerce bakılabilir (bk. TESETTÜR).

Karı ile kocanın birbirinin vücutlarına bakmaları konusunda herhangi bir sınırlama yoktur. “Onlar, eşleri ve câriyeleri dışında, mahrem yerlerini herkesten korurlar; doğrusu bunlar yerilemezler” (el-Mü’minûn 23/6) âyeti

ile, “Eşinle sahip olduğun câriyeler dışında diğer insanlardan avretini gizle” (Tirmizî, “Edeb”, 22) hadisi bu konuda esas alınan şer‘î delillerdir.

Erkek, erkeğin avret yeri dışında kalan yerlerine, kadınlar da -erkeklerde olduğu gibi-birbirlerinin göbekle diz kapağı arası dışında kalan yerlerine bakabilirler. Banyo ve benzeri yerlerde yalnız başına kalındığı zamanlarda avret yerinin örtülmesi tavsiye edilmiştir. Bu konuda bir hadîs-i şerifte, “Allah hayâ edilmeye insanlardan daha lâyıktır” (Buhârî, “Ġusül”, 20; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 28; Tirmizî, “Edeb”, 22, 39) buyurulmuştur.

Kadın oğlu, babası, dedesi, kardeşi, amcası, dayısı, kayınpederi ve damadı gibi kendisine nikâhı ebediyen haram olan mahremleri yanında, ziynet yeri sayılan saçını, başını, boynunu, gerdanını, dirsekten aşağı kollarını, ayaklarını ve bacaklarının diz kapağından aşağı kısmını açık bulundurabilir. Bakılması mubah olan bu yerlere sözü edilen mahremlerin dokunmaları da mubahtır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿavr” md.; Ezherî, Tehẕîbü’l-lüġa, “ʿavr” md.; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ʿavr” md.; Müsned, III, 478; Buhârî, “Ġusül”, 20, “Ṣalât”, 12; Müslim, “Ḥayıż”, 74, 78, 341, Fezâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe, 26; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 8, “Nikâḥ”, 28; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 32, “Libâs”, 34, 37, “Hammâm”, 2, 3; Tirmizî, “Edeb”, 22, 38, 39; Dârekutnî, es-Sünen, I, 230, 231; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, II, 231; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, III, 30, 315; İbn Hazm, el-Muḥallâ, III, 210, 213, 218; Serahsî, el-Mebsût, X, 146-147, 149, 151-153, 156-157; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, III, 1368-1369; VII, 182, 190; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 119-120; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-kübrâ), I, 98 vd.; Ebü’l-Velîd b. Rüşd, el-Beyân ve’t-tahsîl, Beyrut 1986, XVIII, 277; İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad 1401/1981, I, 578, 601, 602, 604; İbn Kudâme el-Makdisî, eş-Şerhu’l-kebîr (el-Muġnî içinde), I, 456; Kurtubî, Tefsîr, VII, 182, 190; İbn Kesîr, Tefsîr, III, 283; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, II, 71; Mecelle, md. 21;

Cezîrî, el-Fıkh ʿale’l-mez̠âhibi’l-erbaʿa, Kahire, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), I, 188-189; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, I, 579-595; Seyyid Sâbık, Fıḳhü’s-sünne, Beyrut 1985, I, 125-127.

Mehmet Şener

AVRUPA

Okyanusya'dan sonra dünyanın ikinci küçük kıtası.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KITADA İSLÂMİYET

Tamamı kuzey yarı kürede, 72º kuzey (Norveç'in kuzeydoğusundaki Nord Kapp Burnu) ile 36º kuzey (İspanya'nın güneyindeki Tarifa Ucu) enlemleri ve 10º batı (Portekiz'in batısındaki Roka Burnu) ile 60º doğu (Ural dağları hattı) boylamları arasında yer alır. Asya'nın kuzeybatıya doğru yarımada şeklinde uzanan bir parçası görünümündedir ve bu sebeple Asya kıtasıyla birlikte Avrasya adıyla anılır. Yüzölçümü 10 milyon km² olup yeryüzündeki toplam karaların 1/15'ini teşkil eder. 1989 tahminlerine göre nüfusu 700 milyon civarında ve nüfus yoğunluğu da yaklaşık 70/km²'dir. Kuzeyden Kuzey Buz denizi, batıdan Atlas Okyanusu, güneyden Akdeniz, doğudan Ural dağları, Emba nehri, Hazar denizi, Kura ve Ryon ırmakları, Karadeniz, Marmara denizi ve Ege denizi ile sınırlandırılabilir. İzlanda'nın batısındaki Danimarka Boğazı ile Kuzey Amerika'dan, Akdeniz ile Afrika'dan, Ural dağları ile Asya'dan ayrılırsa da bazı coğrafyacılar doğu sınırını Sovyetler Birliği'nin batı sınırı ile birleştirirler.

Kıtanın adı, Grek mitolojisindeki Fenike Kralı Agenor'un kızının adı olan Europe'den alınmıştır. Grekçe olmadığı bilinen kelimenin Sâmî dillerde "güneşin batışı, akşam" anlamını taşıyan erebden geldiği ve Yunanlılar'a Fenikeliler'den geçtiği sanılmaktadır. Bu isim uzun süre yalnız Ege denizinin batısında kalan ülkeler için kullanılmış olup ancak yakın çağlarda bugünkü anlamını kazanmıştır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

1. Yüzey Şekilleri. Avrupa kıtası, öteki büyük kara kütlelerinde olduğu gibi bazı eski kara çekirdeklerinin yeni oluşmuş kara parçalarıyla birleşmesi, bunların kenarlarına daha yeni parçaların eklenmesi, sonra da daha yakın yer hareketleri sırasında bazı kısımların ayrılması ile günümüzdeki şeklini almıştır.

Avrupa'nın yüzey şekillerinin oluşmasında en önemli yer hareketleri, üçüncü zaman ortalarında Alp kıvrımlarını meydana getiren hareketlerdir. Bu hareketlerin öncüleri ikinci zamanda başlamış ve üçüncü zaman ortalarında en yüksek şiddetine erişmiştir. Alp kıvrımları, bu devirlere kadar iki eski kıtayı (kuzeyde Hersinyen Avrupası, güneyde Afrika-Arabistan kütlesi) birbirinden ayıran deniz alanında birikmiş tortulların yanlardan gelen basınç sonucunda sıkışıp katlanması ile meydana çıkmıştır. Avrupa'da daha eski kıvrılmalarla meydana gelmiş olan dağlara bugün dağınık parçalar halinde rastlandığı halde, Alp kıvrımlarının yükselttiği dağlar uzun mesafeler üzerinde yekpâre sıralar halinde görülmektedir. Bu kıvrılmaların yükselttiği sıralar, harita üzerinde yay şekilleriyle hemen göze çarpar. Alp dağları kuzey ve güney kanadı olmak üzere iki kanada ayrılır. Bu iki kanat, İtalya'nın kuzeyindeki asıl Alp dağları alanında birleşik olduğu halde doğu ve batı uçlara doğru birbirlerinden ayrılırlar ve güneyde Dinarid, kuzeyde Alpid sıralarını meydana getirir. Güney kanat, biri Alpler'in doğu ucundan ayrılan Dinar-Toros sıraları, diğeri batı ucundan ayrılan Tiren yayı olmak üzere iki koldan teşekkül etmektedir. Dinar-Toros sistemi önce Dalmaçya kıyılarında Dinar, sonra Arnavutluk ve Yunanistan'da Pindos dağları ile devam ederek Balkan yarımadasının batı kıyısı boyunca uzanır; daha sonra ise Mora yarımadası ve Girit adası üzerinden Anadolu'ya geçerek güney kıyılarını izleyip Toros dağlarını oluşturur. Alpler'in batı ucundan ayrılan Tiren yayı da Apenin dağları ile İtalya'yı baştan başa geçerek Sicilya'nın kuzeyinden Afrika'ya atlar. Afrika'da Atlas dağlarını meydana getiren bu yayın başka bir kolu da Batı Akdeniz kıyılarını Rif dağları ile takip ettikten sonra yeniden Avrupa'ya dönerek İspanya'nın güneyindeki Betik dağlarını meydana getirir. Bu yay, Akdeniz üzerindeki Balear adaları ile tamamlanır. Alpler'in kuzey kanadı ise Pireneler'i, Karpatlar'ı ve Balkan dağlarını içine alır. Alp dağları kıvrılırken bunları meydana getiren hareketler, uzun süreden beri aşınıp peneplen haline gelmiş bulunan birtakım eski kütleleri de yeniden oynatıp gençleştirmiştir. Bunlara örnek olarak İspanya Mesetası,

Balkan yarımadasının ortasındaki Makedonya kütlesi, Fransa'da Massif Central, Almanya'da Schwarzwald (Karaorman) kütleleri, Fransa ile İsviçre arasındaki Vosges dağları, Orta Almanya dağları ve Bohemya kütlesi gösterilebilir. Bu sayılan dağlık alanlar, Hersinyen kıvrılmaları ile oluştukları sıradaki durumlarını artık hatırlatmamakta, kırıklarla parçalanmış ve farklı yüksekliklere çıkmış parçalar halinde görünmektedirler. Yükseklikleri az olan bu dağlar pek ender olarak 2000 metreyi aşarlar. Hemen hepsi, kendilerini yerlerinden oynatmış bulunan Alp hareketleri basıncının geldiği tarafta fazla yükseldikleri için asimetriktirler. Bu yüzden bir taraflarında dik yamaçlarla gerçek dağlar gibi yükselirken öte taraflarında hafif eğilimlerle ova ve havzalara doğru inerler.

Avrupa'nın dağlarındaki çeşitlilik düzlüklerinde de görülür. Bu kıtada çok geniş düzlükler olduğu gibi dağ kütleleri arasına sıkışmış küçük ovalar da vardır. Bazı düzlükler gerçek ova, bazı düzlükler ise vadilerle yarılmış plato görünüşündedir. Avrupa'nın en geniş düz alanları Doğu Avrupa'da bulunur. Bunlar bütün doğu yarıyı kapladıktan başka Orta Avrupa'nın da büyük bir kesimine sokulurlar. Kıtanın iç kesimlerinde daha çok çöküntü ovaları, özellikle Akdeniz'e komşu alanlarda da alüvyonlu birikim ovaları görülür.

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Avrupa büyük bir kısmıyla orta iklim kuşağında bulunur; yalnız kuzeydeki küçük bir kesimi soğuk iklim kuşağına girer. İklimin esas çizgilerini kıtanın yer küre üzerinde bulunduğu kuşak belirlemekle birlikte denize olan uzaklık, yükseklik, dağ sıralarının kıyıya paralel olup olmaması gibi coğrafî sebepler yüzünden Avrupa'da oldukça önemli iklim farklılıkları görülür.

Genel olarak kıta batısındaki Atlas Okyanusu'nun etkisi altındadır. Bu okyanustan gelen batı rüzgârları, dağ sıralarının genellikle kıyıya paralel olmaması yüzünden içerilere doğru fazlaca sokulur. Okyanustan gelen bu hava yazın serin, kışın ılık ve her mevsimde nemlidir. Okyanusun etkisi kıtanın doğusuna doğru azalır ve Batı Avrupa'nın ılık ve nemli iklimine karşılık Doğu Avrupa düzlüklerinde şiddetli bir kara iklimi hüküm sürer. Kıtanın güneyinde ise dar bir şerit üzerinde kışları ılık ve yağışlı, yazları kurak ve sıcak geçen Akdeniz iklim tipi görülür.

Avrupa kıtasında yüzey şekillerinin ve iklimin çeşitliliğinin bir sonucu

olarak doğal bitki örtüsünde de çeşitlilik görülür. Girit adasından Rusya'nın kuzeyine kadar 37. enlem derecesi boyunda, hemen hemen tropikal bitkilerden başlayarak orta iklim kuşağının çeşitli bitki şekillerine ve kutup bitkilerine kadar birçok tipler sıralanır. Bu çeşitli bitki örtüsü tipleri tundra sahası, orman alanları, steplerle çayır alanları ve Akdeniz bitkileri olmak üzere dört ana grupta toplanabilir. Cılız kutup bitkilerinin yaşama alanı olan tundra sahası, Asya ve Amerika'nın kuzeyindekiler kadar geniş yer tutmayıp dar bir kıyı şeridi üzerinde uzanır. Bu şerit batıda Kola yarımadası kıyıları boyunda pek dar, Beyaz denizin doğusunda ise biraz daha geniştir. Bir çeşit soğuk step olan tundralardaki başlıca özellik ağaçsızlıktır ve buralarda en çok görünen bitkiler likenlerle yosunlardır; ayrıca bunlar arasında boyu bir insanın diz boyuna varamayan söğüt ve cüce huş (betula nana) ağaççıkları da bulunur. Kıtanın büyük bir kesimi orman örtüsü taşımaktadır. Kuzeyde tundra alanı sınırında başlayan ormanlar güneye doğru genişleyerek Rusya'nın kuzeyini, Finlandiya'yı, İskandinav yarımadasının büyük kısmını kaplar ve 60. paralel dairesine kadar uzanır. Daha çok iğne yapraklı ağaçlardan meydana gelen bu ormanlara "Kuzey ormanları" adı verilir. İğne yapraklı ormanların güneyinde, Orta Rusya'dan başlayıp İskandinav yarımadasının güneyini de içine alarak Avrupa'nın büyük bir kesimini kaplayan karışık (iğne ve yayvan yapraklı) ormanlar uzanır. Bu ormanlar içinde yayvan yapraklı ağaçlar güneye ve batıya doğru gittikçe artar. Baltık denizi kıyısında Vistül ırmağı ağzından Karadeniz kıyısında Varna'ya doğru çekilecek bir çizginin doğusunda daha çok saplı meşe ve ıhlamur ağaçları, batısında ise çeşitli türde meşelerle beraber kayın ağaçları karışık ormanlar sahasının tanıtıcı elemanları olurlar.

Doğu Avrupa'daki orman kuşağı güneye doğru yerini step görünüşündeki alanlara bırakır. Önemli step alanları Ukrayna'dan güneybatıya doğru uzanarak Aşağı Tuna ovalarına, Bulgaristan'a ve Balkan yarımadasının ortasındaki çukur ovalara girer, özellikle de Macar ovalarında genişler. Bunlardan başka kıtanın Akdeniz havzasında da denizden dağlarla ayrılmış step görünümünde ovalar ve platolar bulunmaktadır. Bunların başlıcaları Doğu Trakya'nın Ergene havzası, Yunanistan'da Selânik ovası ve Tesalya havzası, İtalya'da Sicilya'nın iç kesimleri, İspanya'da Ebro havzası ile Eski ve Yeni Kastilya yaylalarıdır.

Avrupa'nın güney kıyısı boyunda uzanan ince bir şerit üzerinde de Akdeniz

bitki örtüsü bulunur. Akdeniz bölgesinde kış şiddetli olmadığından bitkilerin faaliyet devresi soğuk sebebiyle pek duraklamaz. Yazların kurak ve sıcak geçmesi ise bu bölgelerde susuzluğa dayanan bitkilerin hâkim durumda olmasına yol açmıştır. Akdeniz ormanları en çok yaprak dökmeyen ağaçlardan meydana gelir; fakat denizin çevresinde gerçek ormanlar fazla yer tutmaz. Bunda Akdeniz çevresinin Avrupa'da en erken iskân edilen yerlerden olması ve buraya uzun zamandan beri yerleşmiş bulunan insanların ormanları tahrip etmiş olmalarının da rolü bulunmaktadır. Bu yüzden ormanlar, ilk görünüşleri hemen her yerde bozulmuş olarak daha ziyade yükseklerde serin ve sapa kalmış bölgelerde tutunmuşlardır. Dağ yamaçlarının alçak kesimleri ise maki adı verilen, kışın yapraklarını dökmeyen ve bazı elverişli yerlerde insan boyunu ancak aşabilen bodur çalılıklarla örtülmüştür. Akdeniz çevresindeki maki alanı içerisinde Akdeniz ikliminin asıl tanıtıcısı olan zeytin ağaçları yer alır. Zeytin ağacı bölgenin kuru iklimine çok iyi uymuş ve deniz kıyısından itibaren dağ yamaçlarına pek yükseklere çıkmayacak şekilde gelişmiştir.

3. Akarsular ve Göller. Avrupa'da yüzey şekillerinin durumu ile akarsuların boyları arasında dikkat çekici bir ilişki vardır. Yüzey şekilleri daha parçalı olan Batı Avrupa'da akarsular, doğuya doğru uzanacak yer bulabilen Tuna hariç çok uzun boylu değildirler ve havzaları da fazla yer kaplamaz. Buna karşılık Doğu Avrupa'da daha büyük ırmakların uzanmasına elverişli alanlar mevcuttur. Meselâ Volga'nın uzunluğu 3500 kilometreyi, Ural ırmağınınki ise 2500 kilometreyi aşar. Halbuki tamamı Batı Avrupa'da bulunan ırmakların en büyüğü olan Ren'in (Rhein) uzunluğu ancak 1325 kilometredir. Avrupa kıtasında akarsu ağı genellikle sıktır ve akarsuların çoğu boylarına göre fazla su taşır. Cebelitârık Boğazı'ndan Ural dağlarının orta kesimine doğru çekilen bir çizginin batı ve kuzey tarafında bulunan sular Atlas Okyanusu, Kuzey denizi, Baltık denizi ve Kuzey Buz denizine akarlar. Bu çizginin güney ve doğu tarafındakiler ise Akdeniz, Karadeniz ve Hazar denizine boşalırlar. Bütün bu akarsuların havzaları, genellikle birbirlerinden yüksek dağlarla ayrılmamış olduğundan, birçokları açılması kolay kanallarla birleştirilmiştir. Birleştirilen bu akarsular aynı zamanda yavaş akışlı ve düzenli bir rejime sahip bulunmaları sebebiyle kıtanın ulaşım sistemi içinde de önemli rol oynarlar.

Avrupa'da şekil ve menşe bakımından çok çeşitli göllere rastlanır. Önemli

göller kıtanın kuzeyinde Baltık denizi çevresinde dizilmiş olup Sovyetler Birliği sınırları içinde bulunan Ladoga ve Onega ile Finlandiya'daki Saimaa ve İsveç'teki Väner kıtanın en büyük gölleridir. Bunlardan başka büyüklükleri fazla olmamakla birlikte sayıları pek çok olan göl çanaklarına rastlanır ki başlıcaları "göller memleketi" diye bilinen Finlandiya'dadır. Orta büyüklükte fakat turizm bakımından çok önemli bir dizi göl de Alp dağlarının kuzey ve güney eteklerinde sıralanır. Bunların en önemlileri Alpler'in kuzeyindeki Konstanz, Lüzern, Neuchatel ve Cenevre gölleri ile güneyindeki Garda, Como ve Maggiore gölleridir.

4. Nüfus. Avrupa kıtalar arasında nüfusu en çok olan değil en sık olandır ve 700 milyon nüfusun kilometrekareye düşen yoğunluğu 70'i bulmaktadır (Asya 57, Amerika 10,5, Afrika 10, Okyanusya 2). Avrupa'da nüfusun fazla oluşu, geçmişi çok eskiye inmeyen oldukça yeni bir olaydır. XVII. yüzyılın başlarında 100 milyonu bile bulmadığı tahmin edilen Avrupa nüfusu XVIII. yüzyıl sonunda 175 milyon, XIX. yüzyıl ortasında 270 milyon olmuş, I. Dünya Savaşı'nın yaklaştığı yıllarda bu sayı 450 milyona varmış ve savaşın sebep olduğu kayıplara rağmen 1930'da 500 milyonun üstüne çıkmıştır. Bu artış II. Dünya Savaşı'ndaki kayıplara rağmen de devam etmiş ve günümüzde nüfus 700 milyona yaklaşmıştır. Asıl dikkat çeken husus, Avrupa'nın üç asırdan beri devamlı şekilde ve özellikle XIX-XX. yüzyıllarda başka kıtalara göçmen olarak büyük insan yığınları gönderdiği halde bu nüfus artışını gösterebilmesidir. Kıta sathında nüfus artışı son bir yüzyıl içinde batıdan ortaya, güneye ve doğuya doğru bir dalga gibi yayıldıktan sonra yavaşlamıştır. Meselâ Batı Avrupa'dan Fransa'da erken başlamış, sonra gittikçe ağırlaşmış, İngiltere'de XIX. yüzyılın ilk yarısındaki nüfusun iki katını geçecek kadar yükseldikten sonra yavaşlamış, Almanya'da da XIX. yüzyılın ikinci yarısında bu yüzyılın ilk yarısına göre bir kat daha hızlı olmuş, fakat XX. yüzyılda yavaşlamıştır. İskandinav ülkelerinde ise nüfus XIX. yüzyılın başından II. Dünya Savaşı'na kadar geçen zaman içinde üç katını bulmuştur. Buna karşılık Avrupa'nın güneyinde ve doğusunda geçen yüzyılda oldukça yavaş ilerleyen nüfus artışı XX. yüzyılda hızlanmıştır.

Avrupa'nın bazı bölgelerinde nüfus artışı geçim kaynaklarının gelişmesinden daha hızlı olmuş ve bu durum o bölgelerdeki nüfusun başka taraflara göç etmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle XIX. yüzyılın ikinci

yarısında büyük kütlelerin yer değiştirmesi biçiminde olan Avrupa göçlerinden bazıları kıta içine, bazıları ise başka kıtalara doğru oldu. Kıta içi göçler, kalabalık ülkelerden geçim kaynaklarını işletmeye yetecek kadar nüfusu bulunmayan ülkelere doğru olmuş, bu arada Fransa komşularından ve Kuzey Afrika'dan çok sayıda göçmen almıştır. Kıta dışı göçlerin boyutları ise çok daha büyüktür. Ruslar'ın Sibirya'ya olan göçleri hesaba katılmamak şartıyla XIX. yüzyıl başlarından I. Dünya Savaşı sonlarına kadar, Avrupa'dan kıta dışına göç eden insan sayısı 60 milyonu bulmuştur. XIX. yüzyılın son on yılı ortalamalarına göre Avrupa'nın başlıca ülkelerinden çıkanların sayısı yılda 650.000'e varıyor, hatta bazı yıllar bu rakam 1 milyonu dahi geçiyordu. Bu husustaki rekor 1913 yılına ait olup o yıl 1.370.000 kişi kıtayı terketmişti. Bu büyük boyutlu göçlerin dışında daha sonraki yıllarda da bazı siyasî olayların sebep olduğu dağınık göç hareketleri görüldü. I. Dünya Savaşı sonunda Rusya'da yeni kurulan rejimi benimsemeyenlerden kaçabilenler, özellikle Beyaz Ruslar başka ülkelere sığındılar. Ayrıca Lozan Antlaşması'na göre Yunanistan'da yaşayan Türkler'le Türkiye'de yaşayan Rumlar arasında yüz binlerce insanı ilgilendiren nüfus değişimi yapıldı ve bu değişimi Balkan ülkelerinde yaşayan Türkler'den bir kısmının kendi istekleriyle Türkiye'ye göçmeleri takip etti. II. Dünya Savaşı çok daha büyük çapta nüfus hareketlerine sebep oldu. Bunların başında, Orta Avrupa'da ırk birliği temeline dayanan bir Alman devleti kurabilmek için başka ülkelere dağılmış olan Almanlar'ın anavatana çekilmesi denendi. Nitekim Baltık devletleriyle Besarabya ve Kuzey Bukovina'da yaşayan çok sayıda Alman Almanya'ya getirildi (1940) ve Güney Tirol Almanları'nın getirilmesi için de İtalya ile bir anlaşmaya varıldı. Alman hükümeti başka ülkelerdeki soydaşlarını ülkeye çekerken kendi topraklarındaki yabancı unsurları da dışarı çıkarmaya gayret ediyordu. Daha savaş başlamadan önce Almanya'dan dışarı bir yahudi akını başlamıştı ve savaş içinde de bu göçler başarılabildiği kadar devam etti. Aynı zamanda Almanya 1938'de ele geçirdiği Sudet bölgesindeki Çekler'i Bohemya'ya yolladı ve 1939 Eylülünde istilâ ettiği Polonya'nın doğrudan doğruya ülkesine kattığı batı topraklarında yaşayan Polonyalılar'ı birkaç hafta içinde doğuya nakletti. Almanya'nın savaş içindeki nüfus politikası bu nunla kalmadı, Almanya ayrıca işgal ettiği ülkelere kendi göçmenlerini yerleştirip buraların halkını da Almanya'da çalıştırmayı denedi. Böylelikle Almanlar Polonya, Slovenya ve Fransa gibi ülkelere yerleşirken tarım ve fabrika işçisi olmak üzere buralardan toplanan 12 milyon kadar yabancı da

Almanya'ya gönderildi. Savaş içinde Almanya dışında da büyük nüfus kütleleri yerlerinden oynadı. Finlandiya'nın Sovyetler Birliği'ne bırakmak zorunda kaldığı topraklarda yaşayanlar buraları terkedip bağımsız Finlandiya'ya çekildiler. Sovyetler Birliği'nin Doğu Polonya (1939) ile Baltık memleketlerini (1940) ve Almanlar'ın bir kısım Sovyet topraklarını istilâsı (1941-1942), Avrupa'nın doğu taraflarında milyonlarca insanı yurdundan uzaklaştırdı ve bunların büyük bir kısmını da yok etti. Yine savaş sırasında Dobruca'daki Romenler'le Bulgarlar'ın değişimi yapıldı (1940).

II. Dünya Savaşı'nın sonunda savaş sırasında meydana gelenlerden daha büyük ölçüde nüfus oynamaları vuku buldu. Bunlar arasında en önemlisi, savaştan mağlûp çıkan Almanya'nın terkettiği topraklarda ve diğer ülkelerde Almanlar'ın kendilerine bırakılmış olan topraklara toplanmasıdır. Polonya ve Çekoslovakya gibi Almanya'ya komşu olan ülkelerle Macaristan, Romanya ve Yugoslavya kendi sınırları içinde kalan Almanlar'ı kısa sürede buralardan çıkardılar. Toprakları savaştan sonra küçülmüş olan Almanya'nın bu sebeple nüfus yoğunluğu fazlaca arttı. Almanlar'ın boşalttıkları yerlere de Çekler ve Polonyalılar yerleştirildi. Ayrıca Macarlar, Çekler, Slovaklar ve Macarlar'la Yugoslavlar arasında da yüz binlerce insanı ilgilendiren nüfus değişimleri oldu. Öte yandan Sovyetler Birliği'nin sınırları içinde kalan Doğu Avrupa nüfusunda çok büyük kütle hareketleri meydana geldi. Bazı Sovyet cumhuriyetlerinin halkları, savaş sırasında Almanlar'a yardım etmiş oldukları gerekçesiyle Sibirya'ya sürüldü (Kırım Türkleri, Kalmuklar ve Çeçenler gibi). Sovyetler'in istilâ ettiği Doğu Baltık ülkelerinden yüz binlerce nüfus da doğuya yahut Kuzey ormanlarına taşınarak yerlerine Ruslar yerleştirildi. Bütün bunlardan başka savaş yüzünden yurtları harap olmuş yahut Sovyetler'in istilâsına uğramış memleketlerden kaçabilen yüz binlerce insan Almanya, Avusturya, İtalya gibi ülkelerde Batılı müttefiklerin hazırladıkları kamplara yerleştirildiler; sonra da buralardan çeşitli Avrupa ülkelerine veya Avrupa dışında göçmen kabul eden ülkelere dağıtıldılar. II. Dünya Savaşı sonrasında Bulgaristan'daki Türkler'den de önemli sayıda nüfus kitlesi farklı dönemlerde Türkiye'ye göçmen olarak gitmişlerdir. 1984'ten sonra ise Bulgaristan'da Türkler'e reva görülen insanlık dışı muameleler bu insanların zaman zaman iltica yoluyla Türkiye'ye gelmesine sebep olmuş, son olarak da 1989 Haziranında mecburi pasaport verilerek sınır dışı edilen

300.000’i aşkın Bulgaristan Türkü Türkiye’ye sığınmış; bunlardan bir kısmı ülkelerine geri dönmüş, 220.000 kadarı ise Türkiye’de yerleşmişlerdir.

5. Dil. Avrupa kıtasında konuşulan ve oldukça çeşitli olan dilleri, Hint-Avrupa ve Ural-Altay ailelerine bağlı diller olmak üzere iki büyük grupta toplamak mümkündür. Hint-Avrupa dillerini konuşanların başlıcaları Slav, Germen, Latin ve Grek kökenli kavimlerdir. Slav-Baltık grubunun Slav kolu Doğu Slavlar ve Batı Slavlar diye ikiye ayrılır. Doğu Slavları’nın dili Rusça’dır; Batı Slavları ise daha çeşitli diller konuşur. Bu grubun kuzey kolu içinde Lehçe, Çekçe, Slovakça dilleri, güney kolu içinde ise Bulgarca ile Yugoslav dil grupları yer alır. “Güney Slavları” anlamındaki Yugoslav kelimesiyle adlandırılan Güney Slavları arasında dil birliği olmadığı gibi mezhep ve kültür bakımından da birlik yoktur. Sırpça konuşan Sırplar Ortodoksluğu ve Kiril alfabesini, Hırvatça ve Slovence konuşan Hırvatlar ile Slovenler de Katolik mezhebini ve Latin harflerini kabul etmişlerdir. Bu gruptaki Boşnakça konuşanlar ise çoğunlukla müslümandır. Bu grubun Baltık kolunu ise Letonya ve Litvanya dilleri teşkil etmektedir.

Germen menşeli diller arasında birbirinden farklı İskandinav, Germen, Flaman ve Anglosakson grupları seçilebilir. Bunlardan İskandinav grubu içinde birbirine çok yakın olan İsveççe, Norveççe, Danca ve İzlanda dilleri yer alır. Germen asıllı kavimlerin kullandığı dillerden en önemlisini, Doğu ve Batı Almanya’dan başka Avusturya ile İsviçre’nin büyük bir kesiminde ve ayrıca İtalya’nın kuzeydoğusundaki Avusturya sınırına yakın bölgede konuşulan Almanca oluşturur. Flaman dil grubu Hollanda ile Belçika’nın kuzey yarısında, Anglosakson grubunun temsilcisi olan İngilizce ise Büyük Britanya adası ile İrlanda’da ve çevredeki diğer adalarda konuşulur.

Latin menşeli kavimlerin kullandıkları diller Fransızca, İspanyolca, Portekizce, İtalyanca ve Rumence’dir. Bunlardan Fransızca Fransa’dan başka Belçika’nın güney yarısında ve İsviçre’nin bir bölümünde, İtalyanca da İtalya’nın dışında İsviçre’nin güneydeki küçük bir kesiminde konuşulur. Yunanlılar’la Kıbrıs Rumları’nın dili Yunanca’dır. Avrupa’da bunlardan başka yine Hint-Avrupa dillerinin İtalik - Kelt grubundan Keltçe ve Galce gibi diller Britanya adalarının bazı kesimlerinde, İrce İrlanda’da ve İllirya - Arnavutça grubundan Arnavutça Arnavutluk’ta, Trak - Frig grubundan Makedonca da Yunanistan ve Yugoslavya’nın Makedonya topraklarında

konuşulmaktadır.

Avrupa'daki Ural - Altay ailesinin temsilcileri olan diller Macarca, Fince ve Türkçe'dir. Bunlardan en geniş alana yayılmış bulunan Türkçe, Türkiye'nin dışında Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ile Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra Balkanlar'da kalan Türk toplulukları arasında konuşulmaktadır. Bu topluluklar halen Yugoslavya'nın Osmanlılar'ın eski Manastır ve Kosova vilâyetlerini içine alan topraklarında, Bulgaristan'da dağınık olarak, Yunanistan'da Batı Trakya'da ve Romanya'da Tuna nehrinin aşağı çığırı ile Karadeniz arasında kalan alanlarda oturmaktadırlar. Avrupa'da Balkan ülkeleri dışında Sovyetler Birliği'nin doğu kesimlerinde de ana dili Türkçe olan topluluklar yaşarlar. Volga - Ural Türkleri veya Kuzey Türkleri adı verilen bu grubun başlıca kollarını Kama ırmağı ile Ural dağları arasında yerleşmiş bulunan Başkırtlar, Orta Volga boyunda yerleşmiş Volga Türkleri ve Aşağı Volga kıyılarında bulunan Volga Tatar ve Kırgızları teşkil etmektedirler. Avrupa'da Hint - Avrupa ve Ural - Altay dillerinin dışında Sâmî dillerden de bir örnek bulunmakta ve Malta adasında ana dil olarak Arapça'nın Mağrib lehçesine bağlı Latin harfleriyle yazılan Malta dili (Maltız) konuşulmaktadır.

6. Ekonomi. Çalışan nüfusun çiftçi kesiminin küçük bir oranda bulunmasına rağmen Avrupa verimin yüksek düzeyde olduğu bir kıta olarak dikkati çeker ve dünya ziraatında da söz sahibidir. Ekilebilir alanlar kıta yüzeyinin üçte birine yakın bir kısmını kaplayarak % 30 gibi önemli bir oran gösterir. Bu ortalama oran ülkeler arasında değişmekte ve topraklarının çoğu buzlarla kaplı olan İrlanda'da son derecede az yer tutan ziraat alanları İtalya'da % 50'yi aşarken Danimarka'da % 70'e ulaşmaktadır. Bu ekilebilir alanlarda yetişen hububat dünyadaki üretimin % 40'ı kadar olup buğdayın % 20'si, çavdarın % 80'den fazlası, yulafın % 65'i Avrupa'da üretilmektedir. Önemli gıda maddelerinden olan patates İrlanda'dan Sovyetler Birliği'ne kadar uzanan geniş bir alanda ekilir ve dünya üretiminin yarıdan çoğunu bu kıta verir. Endüstri bitkilerinden şeker pancarı Rusya, Almanya, Fransa ve İtalya'da; keten Rusya, Polonya, Fransa, Belçika ve Hollanda'da; kenevir İtalya, Romanya ve Rusya'da çok ekilir. Pamuk ve tütün tarımı daha çok kıtanın güney ve güneydoğusunda yapılır. Çeşitli meyveler arasında üzümün yayılış sahası daha geniştir ve 50. kuzey paraleline kadar olan sahalarda ticarî amaçla yetiştirilir. Zeytin ve narenciye ise Akdeniz

iklimiyle sınırlı olduğundan yalnız kıtanın güneyindeki bir şeritte yetiştirilebilmektedir. Tarımın önemini kaybettiği kuzey ülkeleri ile ekime ayrılan alanların az olduğu dağlık ülkelerde, daha çok büyükbaş hayvan yetiştiriciliği ve süt üreticiliği şeklinde yoğunlaşan hayvancılık gelişmiştir.

Avrupa yer altı servetleri bakımından da zengin bir kıtadır; fakat asırlardan beri işletilen madenlerin bir kısmı, özellikle sanayi devriminden sonra tükenmiş, bir kısmı da oldukça azalmıştır. Kıtada yakıt madenlerinden kömür pek bol olup en önemli maden kömürü havzaları Hersinyen kıvrımlarının çevresinde bulunmaktadır. İngiltere, Belçika, Hollanda, Fransa, Almanya, Polonya, Çekoslovakya ve Rusya'daki kömür havzalarının tamamı bu kuşaktadır. Avrupa'nın petrol yatakları kömür yataklarına göre daha azdır. Fransa, Almanya ve Hollanda'da petrol bulunmakla birlikte Avrupa'nın en önemli petrol yatakları Doğu Avrupa'dadır. Bu yataklar arasında en zengin olanlar Romanya'da Karpat dağlarının eteklerinde sıralananlar ile Rusya'nın VolgaUral bölgesindekilerdir. Yakıt dışındaki madenlerden demir Rusya, Fransa ve İsveç'te, uranyum Çekoslovakya'da, kükürt İtalya'da, tungsten Portekiz'de, civa İtalya'da, boksit Fransa ve Macaristan'da, kurşun da Yugoslavya'da çıkarılır.

Endüstri gerek üretim hacmi gerekse ürün çeşitliliği bakımından çok büyük boyutlara ulaşmıştır. Dünya çelik üretiminin yarısını elinde bulunduran Avrupa'nın önemli demir çelik tesisleri maden kömürü yataklarının yanında sıralanmış durumdadır. Bu bakımdan Batı Almanya'daki Ruhr havzası, demir çelik endüstrisinde olduğu gibi öteki endüstri çeşitleri bakımından da bir yoğunlaşma alanı olarak dikkati çeker. Avrupa'daki çelik endüstrisi beraberinde gemi inşaatı, motorlu araçlar ve uçak yapımcılığını da geliştirmiştir. Bu ağır endüstri kolları dışında, özellikle yine Batı Almanya'da kimya endüstrisi de son yıllarda çok ilerlemiştir. Daha çok kıtanın kuzeyindeki ülkelerde orman ürünleri, Fransa'da parfümeri ve İsviçre'de ise çikolata endüstrileri gelişmiştir.

Endüstri alanındaki atılım, ham madde çeşitliliği yanında kıtadaki ulaşım ağının sıklığı ile de ilgilidir. XVIII. yüzyıldan beri devamlı gelişme halinde olan ulaştırmacılık Avrupa kıtasında gidilemeyen nokta bırakmamıştır. Demiryollarının tarihçesi ve yoğunluğu bakımından Avrupa kıtası dünyada

bir önceliğe sahiptir. İlk demiryolu inşaatı bu kıtada gerçekleştiği gibi (İngiltere) dünya demiryollarının en fazla kuzey kutbuna yaklaşan hattı da bu kıtadadır (Norveç'e ait Spitzberg adasında). Avrupa'da demiryolları gibi karayolları da son derece sık bir şebekeye sahiptir ve bu sıklık özellikle kıtanın kuzeybatı kesiminde artar. Bu kesimde demiryolu ve karayolu ile rekabet halinde olan bir başka sistem de kıta içi su yolu taşımacılığıdır. Ayrıca Avrupa ülkeleri arasında çok yoğun bir havayolu şebekesi kurulmuş ve önemli şehirlerin tamamı birbirine bağlanmıştır. Öte yandan Avrupa'daki birçok ülkenin havayolu şirketleri kıta dışına da seferler yapmaktadır. Bu ulaşım sistemlerinin yanında hepsinden fazla geleneği olan denizyolları yolcu taşıma bakımından önemini yitirmişse de yük taşımacılığında ve okyanus aşırı ulaşımda halen geçerlidir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Hettner, Mevziî Coğrafya: Avrupa (trc. Hâmid Sa'dî), İstanbul 1927; Erol Tümertekin, Ağır Demir Sanayii ve Türkiye'deki Durumu, İstanbul 1954, s. 18, 69-74; a.mlf., Ekonomik Coğrafya, İstanbul 1984, s. 218-219, 393, 435; a.mlf., Ulaşım Coğrafyası, İstanbul 1987, s. 183, 232-243; Ali Tanoğlu, İktisadî Coğrafya: Enerji Kaynakları, İstanbul 1958, s. 39-50, 287-292; a.mlf., Ziraat Hayatı, İstanbul 1968, I, 105-108; a.mlf., Beşerî Coğrafya: Nüfus ve Yerleşme, İstanbul 1969, I, 168-183; Frisk, GEW, I, 593; Sami Öngör, Coğrafya Sözlüğü, Ankara 1961, s. 61-62; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1969; Büyük Dünya Atlası, İstanbul 1975; Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, İstanbul 1978, s. 118; Sırrı Erinç, Jeomorfoloji, İstanbul 1982, I, 172-248; Faik Sabri Duran, Büyük Atlas, İstanbul 1985; Selâmi Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası I: Akdeniz Avrupası ve Balkan Ülkeleri, İstanbul 1985.

Ahmet Ertek

7. Din.

Avrupa'nın az bilinen tarih öncesi dönemine paralel olarak Grek öncesi dinleri hakkında da çok az bilgi mevcuttur. İspanya ve Fransa'daki bazı kaya yerleşmelerinde veya açık mezarlarda yaklaşık 100.000 yıl öncesine ait Neandertal adamından kalma birtakım ölü gömülerinin dinî düşünceyle ilgili olduğu ileri sürülürse de bunlar spekülasyona dayalı iddialar olup net bir sonuç vermekten uzaktır. Yine kuzey ülkeleriyle Avusturya'da bolca bulunan prehistorik kadın tasvirlerinin bir ana tanrıça kültünü yansıttığı iddiası da açık değildir. Bu malzeme eksikliğinden dolayı Avrupa'da din konusunun sınırlarını Grek dini düşüncesinden başlatmak uygun olacaktır.

Grek dini, onu oluşturan insanların etnolojisi ile yakından ilişkilidir ve Grekler'in etnolojik haritası dinlerinin de şemasını belirler. Etnolojik olarak Grekler belli bir ırk değil İndo - Germen ve İndo - Germen olmayan etnik unsurların bir karışımıdır; bu sebepten dolayı dinî düşünceleri de her iki unsurdan birer miktar almıştır. Bunların dışında Grekler'in yurt edindikleri Balkan yarımadasının daha önceki yerli dinî sistemleri de dinî düşünüş biçimlerine katkıda bulunmuştur. Grekler denizci olarak ortaya çıkışlarından itibaren Anadolu, Mezopotamya ve Mısır'dan dinî inançları da içeren pek çok kültür unsuru almışlardır. Ayrıca siyasî birliklerinin olmayışı da inanç sistemlerine değişik bir etki yapmış ve milletçe kabul ettikleri inançların yanında her sitenin kendine has dinî bir sisteme sahip olması, çeşitliliğin çoğalmasına yol açmıştır. Bu hususlar göz önüne alındığında Grek inanç biçimlerini sıralayabilmek ve ortaya belli bir dinî doktrin koyabilmek imkânsızlaşmakta, yalnız düzenli bir sınıflamaya gitmeksizin "Grekler'in yaşadığı bir din"den bahsetmek mümkün olabilmektedir.

Milâttan önce I. binyılın ilk çeyreğinde tanrıları insan suretinde tasavvur etme (antropomorfy) eğiliminde olan Grek dini, milâttan önce VII. yüzyılın başından itibaren gelişen mistik kültlerle (bâtınî - tasavvufî mezhep) renk kazanmıştır ki bu kültler daha sonra Hıristiyanlığın Avrupa'da yayılmasına da katkıda bulunmuşlardır. Demeter, Dionizos ve Orfeos kültlerinin dışında Grek dini oldukça yavandır. Şeytan ve şer problemi yoktur; tanrılar insanî

nitelikte olup Olimpos dağında otururlar ve ölümden sonraki hayat insanları fazla ilgilendirmez. Bu inançlar, Yunanistan ve Küçük Asya Romalılar'ın eline geçtikten sonra da Hıristiyanlık çağına kadar devam etmiştir. Romalılar'ın din coğrafyasına kattıkları yeni bir şey yoktur; çoğunun kökenleri eski Anadolu'ya dayanan Grek tanrılarına Latince isimler verip onlara tapınmışlardır. Roma dininin iki önemli yanı olan rahiplik kadrosu ile insanda ilâhî ve beşerî iki özün bulunduğu inancı daha sonra Hıristiyanlığı etkilemiştir.

Avrupa'nın güneyindeki Greko - Romen dinlere karşı kuzey bölgelerinde de yine içinden geldikleri etnik gruplara göre sonraları Kelt, Slav ve Töton dinleri denilecek olan birtakım yerel dinler ortaya çıkmıştır. Greko - Romen dinlerinden farklı olarak bu dinlere ait kaynaklar azdır ve çoğunluğu hıristiyan yazar ve seyyahlardan gelir. Bu üç din içerisinde özellikle Kelt ve Töton dinleri Hıristiyanlığa yaptıkları katkı açısından önemlidirler. Slav dini Hıristiyanlık'la Avrupa'nın doğusunda ve geç bir zamanda tanıştığı için bu anlamda pek etkili olamamıştır. Küçük Asya'da Galatlar adı ile ortaya çıkan Keltler milâttan önce IV. yüzyıldan itibaren Orta Avrupa'da görünmeye başlamışlardır. Çok tanrılı bir dine sahiptiler. Bunlarda Druidler denilen ve aynı zamanda çağlarının bilim adamları olan rahipler kadrosu önemlidir; bunlar özellikle astronomiyle yakından uğraşmışlardır. Keltler'de tenâsüh* inancının olduğu söyleniyorsa da bu husus kanıtlanamamıştır.

Hıristiyanlığa geçen Kelt (bazı uzmanlara göre Töton) unsurları arasında en önemlileri yeni yıl kutlamalarındaki bazı inançlardır. Çam ağacı motifi (büyük ihtimalle Töton kaynaklı) ve Kristmas'ta ocağa getirilen kütük (bu inanç özellikle Kuzey Hıristiyanlığında yaygın olup Keltler'in Samhain âyinindeki Yule kütüğünün ocağa getirilmesi inancından alınmıştır), Roma Katolik Kilisesi'nin "Mundus Patet" adıyla benimsediği "ruhlar günü" (2 Kasım; Yule festivalinde ölülerin belirli aylarda ve günlerde yaşayanların yanlarına geldikleri yolundaki inancın kutlandığı gün) ve çam ağaçlarına hediye asılması geleneği Kelt kökenlidir.

Çok tanrılı ve ruhlara tapar (politeistanimist) nitelikte bir din olan Töton dini de Hıristiyanlığa yaptığı katkı açısından önemlidir. Töton gök tanrısının adı olan Tyr (Alm. Ziu, İng. Twi) bugün "tuesday" kelimesinde

yaşamaktadır. İngilizce'deki "wednesday"in "wed"i de Tötonlar'ın tanrı Wodan'ıdır. Kuzeydeki popüler hıristiyan inançları, özellikle Tötonlar'ın mevsim ve tarım kültlerinden oldukça etkilenmiştir. IX. yüzyılda St. Gall adındaki bir rahip bu inançların Hıristiyanlığa girmesinde oldukça rol oynamıştır. Kuzeyli millî aziz St. Olaf kızıl sakalı ve elinde baltasıyla Töton tanrısı Fhor'un geç tipidir. Çok tanrılı nitelikte olan Slav dini de oldukça soyut kavramlara sahiptir ve Rus Ortodoksluğu'nun mistik oluşunun başlıca sebebi budur. Slav dininin en önemli tanrıları Chursu (güneş tanrısı), Makoşi ve Simaruglu'dur.

Yahudilik. İbrânîler'in Avrupalılar'la ilk teması, muhtemelen milâttan önce VII. yüzyılda Doğu Akdeniz'e yayılan Grek tüccarları vasıtasıyla olmuştur. Yahudiler milâttan önce 586'da Kudüs'ün düşüşünden sonra vuku bulan ilk sürgün sırasında Avrupa'ya gelmişlerdir. Bu dönemde Grek köle tüccarlarının yahudi esir satmış olmaları da muhtemeldir. Yunanistan'da yapılan kazılarda milâttan önce III. yüzyıldan itibaren yahudilere ait bazı buluntulara rastlanmaktadır. Milâttan önce 59'da Çiçero Roma sarayında çok sayıda yahudinin bulunduğundan bahseder. Bu tarihte Roma İmparatorluğu'nun yukarı eyaletlerinden Galya, İspanya, Pannoya ve Rhineland'da yahudilerin mevcut olduğu bilinmektedir. Roma şehrindeki 50.000 yahudi toplam nüfusun onda birini teşkil ediyordu.

Milâttan sonra IV. yüzyıla kadar Roma İmparatorluğu'ndaki durumları iyi olan yahudilerin VII. yüzyıldan itibaren Güney Avrupa'daki ticarî faaliyetleri artmış ve Avrupa XI. yüzyıldan itibaren yahudi entellektüel dünyasının merkezi olmuştur. Yahudilerin ticarî hayatta başarı kazanmaları üzerine XIII. yüzyıldan itibaren devletlerin tutumu değişmiş ve İngiltere ile Fransa onları ülkelerinden çıkarmışlardır. XVI. yüzyılda Almanya'daki yahudiler iş yapma imkânları daha fazla ve daha güvenli olan Polonya'ya gitmişlerdir; böylece Polonya Aşkenazi Yahudiliği'nin merkezi olmuştur. 1492'de İspanya'dan, 1497'de Portekiz'den sürülen yahudiler Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmışlardır. Fransız İhtilali'nden sonra yahudiler daha fazla imkâna kavuşmuşlarsa da II. Dünya Savaşı sırasında, daha önceden başlayan ve başını Almanlar'ın çektiği antisemitik hareket kıyımlarına yol açmış ve 1945'e kadar pek çok yahudi öldürülmüştür. Bu tarihten itibaren büyük bir kısmı Asya'ya ve Atlantik Okyanusu'nun öte yanındaki ülkelere göçen yahudilerin 1969'daki sayımlara göre Avrupa'daki toplam nüfusu

4.303.950’dir.

Hıristiyanlık. Hıristiyanlık Avrupa’ya milâttan sonra 40-50 yıllarında Anadolu kanalıyla geldi ve Balkanlar bölgesinde tutunmaya başladı. Roma’da ilk hıristiyan varlığı 40’ta ortaya çıkmış ve 60 yıllarında hıristiyan olan halkın sayısı bir hayli yükselmiştir. Hıristiyanlık Avrupa’ya ulaştığında kabulünü kolaylaştıracak bir zemin buldu. Milâttan önce II. yüzyıldan beri Doğulu dinler ve yerli Demeter, Dionizos kültleri halkı mistisizme alıştırmış olduklarından Hıristiyanlığın bâtınî-tasavvufî inançları kolayca benimsendi. Hıristiyanlık önceki dinlerde olmayan yüksek bir ahlâk ve insanlara kurtuluş ümidi sunuyordu. Bunun yanında getirdiği eşitlik fikri de ezilmiş kölelere cazip geliyordu. İlk Avrupalı hıristiyanların Roma yönetiminden gördükleri zulüm de hıristiyan inancını pekiştirdi. Böylece IV. yüzyıldan itibaren Avrupa’da Hıristiyanlığın iyice tutunmasında çeşitli sosyal ve siyasî sebepler etken oldu. IV. yüzyılda Hıristiyanlık geri dönmeyecek şekilde bir atılım yaptı; 311’de İmparator Galerius’un emirnâmesiyle dinî tolerans kabul edildi, 380 ve 392 arasındaki bir dizi emirnâme ile de Hıristiyanlık resmen tanındı. IV. yüzyılda Avrupa’da henüz yalnızca şehir halkları hıristiyan olmuş durumdaydı ve köylerde hâlâ putperest inançlar hâkim bulunuyordu. Bu asırdan itibaren Mısır ve Suriye’den Avrupa’ya getirilen manastır hayatı bütün Avrupa’nın kırsal kesiminde etkili olmaya başladı. VII. yüzyıldan sonra ise köylerde Hıristiyanlığın ciddi olarak tutunduğu görülmektedir. Yönetici sınıflar arasında kilisenin durumu her açıdan önem kazanıyordu. IV. yüzyıla kadar Latin kilisesi ile devlet arasında belli bir ayırım vardı. Bu asra kadar devletin Hıristiyanlık’tan faydalanma fikri, St. Ambrose ile birlikte devletten faydalanan bir kilise inancını doğurdu; Doğu’da Kayserealı Eusebius’un yaptığı gibi Batı’da da Ambrose bir hıristiyan devlet fikrini yerleştirdi.

IV ve V. yüzyıldan itibaren kuzeyli barbar kavimler güneye doğru akarak geniş bir göç hareketinin sebebi oldular. Barbar istilâlarının meydana getirdiği nüfusun yer değiştirmesi olayına paralel biçimde Hıristiyanlık da her yanda yayılmaya başladı ve istilâcıların da kabulü ile iyice popüler hale geldi. Ancak kısa bir süre için de olsa barbar kavimler kilisenin reddettiği Ariusçu doktrini benimsediler. Hıristiyanlığın bütün Avrupa’da yayılması, V. yüzyıl ile XIII. yüzyıl arasındaki geniş bir süreç içerisinde

tamamlanmıştır. IV. yüzyıla kadar Orta ve Güney Avrupa'da gelişen Hıristiyanlık, 430 civarında İrlanda'da faaliyet gösteren St. Patrick ile Britanya adalarına girdi. 550-800 yılları arasında İrlanda hızlı bir şekilde hıristiyan oldu. İngilizler arasında dini yayanlar da İrlandalı misyonerlerdir. 768 yılında Frank tahtına geçen Charlemagne Hıristiyanlık ile devleti birleştirdi ve böylece VIII. yüzyıldan itibaren kilise ve devlet iç içe iki kurum oldu. 772-804 yılları arasında Charlemagne'ın Elbe ve Ems arasındaki Saksonlar'a dini zorla kabul ettirmesi üzerine Hıristiyanlık kuzey sınırlarına dayandı. Yine Charlemagne 801'de Moravyalı Slav Çekleri'ni hıristiyan dinine girmeye zorladı. Bohemya'da IX. yüzyıldan itibaren Bizanslı Kril ve Methodius kardeşler faaliyet gösterdiler. 865'ten itibaren kuzey ülkelerinde Hıristiyanlık köklü bir şekilde yerleşti. Balkan Bulgarları Hıristiyanlığı 845-865 yılları civarında Patrik Photius'un vasıtasıyla İstanbul'dan alırlarken Polonyalılar 967'den itibaren yönetici sınıflar arasından başlamak üzere Roma formundaki Hıristiyanlığı kabul ettiler. Prusya putperestleri arasında ilk misyon faaliyetleri Prag'ın ikinci piskoposu Adelbert tarafından X. yüzyılda başlatıldı. Yine bu tarihte Macarlar da Hıristiyanlığı kabul ettiler. Rusya, 954'te Kief Prensesi Olga'nın Hıristiyanlığı kabul etmesiyle yeni dine girmiş oldu. Böylece X. yüzyılın sonuna doğru Avrupa'nın tamamına yakın bir kısmı Hıristiyanlığı kabul etti ve bu dinin sınırları Akdeniz'den Baltık kıyılarına kadar uzandı. Misyonerlik faaliyeti, biri köylerde sürdürülen St. Benedict, St. Pachomius ve St. Basil'in kurduğu manastırlar etrafında kümeleşen keşiş hareketi ve diğeri doğrudan papalığın resmî makamlarınca şehirlerde ve aydınlar arasında yürütülen ruhban (clergy) hareketi olmak üzere iki ayrı koldan yürütüldü. Bu süreç içerisinde özellikle kuzeyli putperest unsurlar Hıristiyanlığa girdi.

Hıristiyanlığın otoritesi, tarihi Konstantin'in imparatorluk merkezini İstanbul'a taşıyışına kadar giden ve IX. yüzyılda Slavlar'ın hıristiyanlaştırılması işlemini İstanbul kilisesinin üstlenmesiyle zirvesine varan din kisvesi altındaki bir dizi politik çekişme sonucu ikiye ayrıldı ve Avrupa kilisesi Doğu kilisesinden koptu (1054). Bu tarihten çok kısa bir süre sonra kuzeyden gelen bazı savaşçı kavimleri kilise belli bir hedef etrafında toplayarak XI. yüzyılın başlarında Pierre l'Ermite'in çabalarıyla Kudüs'ü müslümanlardan kurtarmak üzere sefere çağırdı.

Sonuçları Avrupa için acı olsa da Haçlı seferleri Hıristiyanlığın birleştirici bir rol oynamasına yol açtı. XII. yüzyılın ortalarında Bolonyalı keşiş Gratianus'un Roma hukukunu örnek alarak "Decretum" denilen bir külliyat meydana getirmesi üzerine kiliseyle ilgili bütün prensipler bir yerde toplanmış oldu. XIV. yüzyıldan itibaren mistik bir akım bütün Avrupa'yı sardı. Özellikle Hollanda ve Almanya gibi ülkeler bu akıma kaynaklık etti. Bunun sonucunda Oxford Üniversitesi hocalarından Wycliff, St. Paul'un yazılarından hareketle papaların ve ruhbanların yetkisine ilk darbeyi vuracak şekilde, insanın başkasının aracılığı olmadan kendi kurtuluşunu sağlayabileceği görüşünü ileri sürdü. Akademik çevrelerden ruhban sınıfının otoritesine karşı geliştirilen sessiz direnişler XVI. yüzyıldan itibaren Protestanlığın bayrağı altında toplanmış ve papanın sarsılmaz yetkisine karşı ciddi bir tehdit oluşturmuştur.

Feodalite devri müddetince (IX. yüzyıldan itibaren) gerek İslâm gerek Bizans ve gerekse kendi iç dünyasından kaynaklanan sebeplerle Hıristiyanlık o kadar büyük bir değişmeye uğradı ki bu tarihten itibaren Hıristiyanlığa değişik bir gözle bakmak mümkündür. Erken Ortaçağ müddetince Hıristiyanlığa karamsarlık hâkimdi; insanın tabiatı şerdi ve o doğuştan günahkârdı. XIII. yüzyıl ile birlikte bu kavramlar değişmeye başladı. Bu dünyadaki hayat önem kazandı; insanın bütünüyle kötü olmadığına inanıldı. Kilise teologları da Tanrı'nın olağan üstü büyüklüğü (zât-ı kibriyâsı) yerine ilâhî adalet ve inâyet fikrine önem vermeye başladılar. Aquinolu Thomas (XIII. yüzyıl) Augustine'nin takipçisi olarak sosyal bir felsefe geliştirdi. Yine bu tarihlerde teorik çekişmelerin dışında teması sevgi ve inziva olan çeşitli tarikatlar kuruldu. Bunların en önemlilerinden biri Assisli St. Françis'inkidir (1182-1226). XI. yüzyılda Cluny zâhidleri, Carthusian tarikatı, daha önce IV. yüzyılda ortaya çıkan ilk münzevi hayat tarzını ilerleterek hümanist bir fikir sistemi ürettiler.

XIV. yüzyıldan itibaren Avrupa'da gerek ekonomik gerekse politik açıdan bazı önemli ilerlemeler olmuş, orta sınıf ticaretin ve refahın göstergesi olarak kalkınmıştır. Bu refaha paralel olarak kilise de zenginleşmiştir. Papalık artan refah karşısında kilisenin gelirlerini tek elde toplamaya teşebbüs etmiş ve bunda kısmen muvaffak olmuştur. Papalık vergi toplama işini bankalara bırakmış ve zamanla kiliselerden para toplama işini üstlenen özel bankalar doğmuştur. Bankaların bu işe el atması ile din ve para işlemi

aynı anlama gelmeye başlamıştır. Kilisede doktrinel çekişmelerin dışında yozlaşmanın temel kaynağını bu alışveriş ilişkisi oluşturur. Bu yozlaşmalar, reformlara kadar gidecek bir süreç içerisinde artarak devam etmiştir.

Reform hareketlerinin (1517-1600) ilk önce Almanya'da başlamasının sebepleri arasında, bu bölgenin diğer Avrupa ülkelerine göre daha geri kalmış olması ve Rönesans olayı ile daha az temasta bulunması gösterilebilir. Ortaçağ Almanya'da bütün kurumlarıyla kökleşmişti. Kapitalizme geçişin zorluğu, ticaret yollarının bu ülkeye pek uğramamasının yarattığı bir sonuç oluyordu. XVI. yüzyılın şafağı ile birlikte Almanya dinî bir yenilenme için elverişli hale gelmiş bulunuyordu. Gerekli olan bu hareketi başlatacak bir liderdi ki bu da Martin Luther'in (ö. 1546) şahsında gerçekleşti.

Luther, bir hıristiyanın kendi iyi fiilleri ve ibadetleri sayesinde değil Tanrı'nın inâyeti ve rahmetiyle temize çıkacağını yani ebedî selâmete erişeceğini, bunun ise ancak Hz. Îsâ'nın şefaatiyle kurtulacağına iman eden itikad sahibi kimselere bahşedileceğini öne sürdü. Buradan Luther "sadece iman ile mümin olma" akîdesini çıkardı. Papanın otoritesini reddetti ve vaftizle kominyon hariç hiçbir takdis âyinini kabul etmedi. Luther tarafından geliştirilen özel Protestanlık formu, resmî din olduğu Almanya, Danimarka, Norveç ve İsveç dışında kalan ülkelerdeki diğer reform hareketlerini doktrinel yönden ziyade sosyal bir hareket olarak etkilemiştir.

İsviçre'de Protestan ihtilâlinin babası Ulrich Zwingli'dir (ö. 1531). Togqenburg'da Wildhaus'da doğan Zwingli, Viyana ve Basel'de eğitim gördü. Luther gibi o da insanın tanrıyla doğrudan, aracısız ilişkisine ve dinî törenlerin sadeliğine önem vermiştir. Zwingli'nin teorisi oldukça soyuttur; ona göre kurtuluş âyinlerin ve diğer dinî törenlerin hiçbir payı olmayan bir nefis mücahedesinin sonundadır.

Jean Calvin (ö. 1564) İsviçre'nin tarihinde önemli bir rol oynamakla birlikte aslen Fransız'dır. Orleans'ta hukuk öğrenimi yaptıktan sonra 1534'te hükümetin farklı görüşlere mensup kişilere karşı başlattığı saldırı dolayısıyla İsviçre'ye kaçmıştır. Calvin, teolojisinin temellerini Christianae Religionis Institutio, 1536 (Hıristiyan Dininin Kurumları) adlı eserinde atmıştır. Onun dini Luther'inkinden pek çok açıdan farklıdır. Her şeyden

önce hukuk ve disipline daha çok yer verir. Luther vicdana önem verdiği halde Calvin hukukun üstünlüğüne önem vermiştir. Calvin'in dini Mûsevîliğin Eski Ahid'ine oldukça yakındır. Mûsevîliğin ticaret prensibini geliştirdiği de söylenebilir. Calvinciliğin halk arasında yayılması İsviçre ile sınırlı kalmadı. Ticarî ve malî konuların önem kazandığı her Batı Avrupa ülkesinde benimsendi. Fransa'nın Huquenotları, İngiltere'nin Püritenleri, İskoçya'nın Presbiteryenleri, Hollanda'daki Reform kilisesinin taraftarları Calvinci'dirler; bu mezhep özellikle burjuva kesiminin dini olmuştur.

İngiltere'de Protestan reformunu 1570 yılından itibaren resmî kilise kabul edilen Anglikan Kilisesi temsil eder. İskoçya'da John Knox'un (ö. 1572) kurduğu Presbiteryen Kilisesi de Anglikan Kilisesi'nin bir devamıdır. 1560'tan itibaren resmî İskoç kilisesi olarak kabul edildi.

Protestan kiliselerinin kurulması karşısında Katolik kiliseler de reform ihtiyacını hissettiler. İtalya ve İspanya'daki bazı tarikatların ön ayak olduğu bu reform sonucu Cizvit teşkilâtı kuruldu. Bir nevi münzeviler grubu olan bu teşkilât kısa zamanda büyük bir güç elde etti ve Avrupa'da yönetilen misyon hareketlerin ana unsuru olma sıfatını kazandı.

XVI. yüzyılın ortasında toplanan Trente Ruhanî Meclisi bir dizi tedbir alarak bazı esaslar kabul etti ve papalık büyük bir yetkiye kavuştu. Bu konsey sonucu Katolik kilisesi güney devletlerini, Fransa, İrlanda, Avusturya ve Polonya'yı muhafaza etti; Almanya ve Hollanda'yı da Protestan kiliseleriyle paylaştı.

Reformlardan doğan önemli bir mezhep de Anabaptist hareketidir. İsviçre'de doğup gelişen bu hareket reformları yeterli bulmamış ve onları bazı konularda eleştirmiştir. Devlete vergi ödemeyen, askerliğe ve resmî görevlerde çalışmaya karşı çıkan Anabaptistler kiliselerin uzun zaman zulmüne mâruz kalmış ve Avrupa kıtasından silinmişlerdir. Bugün kısmen Amerika ve Avrupa'daki bazı Protestan kiliselerine bağımlı olarak küçük gruplar halinde yaşamaktadırlar. Bu büyük reform hiziplerinin yanında XVII ve XVIII. yüzyıllarda ortaya çıkan Kuveykırlar, Metodistler, Asompsiyonistler gibi pek çok Protestan kökenli mezhep de Avrupa'da yayılma imkânı bulmuştur.

XVI ve XVII. yüzyıllarda akılcı felsefe ile Hıristiyanlık dünyasında teslis*e karşı çıkan ve Hz. Îsâ'nın tanrılığını reddeden görüş, kilisenin Ariusçu sapıklık olarak nitelendirdiği Unitarian hareketini ortaya çıkardı. Unitarian hareketinin kökeni, VIII. yüzyılın sonunda İspanya'da Urgelli Felix'in (ö. 818) İslâm'ın etkisinde kalarak teslisi reddetmesine kadar çıkar. Bu hareket XVI ve XVII. yüzyılda Polonya ve Macaristan'da gelişmiş ve revizyona uğramış görünür. Daha sonraları İngiltere ve Amerika'da tutunmuştur. Michael Servetus (ö. 1553), Girgio Blandrata (ö. 1563), Francis David (ö. 1579), Fausto Sozzini (ö. 1604), John Biddle (ö. 1662) ve Joseph Priestley (ö. 1800) önde gelen Unitarianlar'dır. 1789 Fransız İhtilali'nden sonra Avrupa'da din, bilimin ve teknolojinin getirdiği yeniliklerle ve bunların sosyal alana yansımasıyla özellikle orta sınıf arasında güç kazandı. Genel olarak dinin akîde yönünden ziyade ahlâk yönüne ağırlık verildi. Misyonerlik faaliyetleriyle politika da bu tarihten itibaren iç içe girmiş ve din devletin, günlük hayatın ihtiyaçları için kullandığı bir araç haline gelmiştir.

XIX. yüzyılda kilisede birtakım modernleştirme hareketleri başlatılmışsa da Papa X. Pius'un karşı çıkmasıyla revizyon ihtimali ortadan kalkmıştır. XIX. yüzyılın başlarından itibaren sosyalist fikirlerin gelişmesiyle Avrupa'da din ikinci plana düşmüş ve ancak inanç düzeyinde halk kitleleri arasında varlığını sürdürmüştür. Milliyetçiliğin gelişmesiyle birlikte Hıristiyanlık'tan doğan antisemitik hareket, ırk ve dini kitleler arasında birleştirici bir konuma sokmuştur. Sosyalist ülkelerin ortaya çıkışı ile birlikte din Sovyetler Birliği gibi katı merkeziyetçi sistemlerde önemini kaybetmişse de son yıllarda önce Polonya'da ve daha sonra diğer Doğu Avrupa ülkelerinde yönetimlere karşı gelişen hürriyetçi halk hareketlerinde çok önemli rol oynamıştır. Bu ülkelerde kiliseler halk hareketlerini desteklemenin ötesinde halkı harekete geçirmiş ve ayaklanmaları yönlendirmişlerdir. Özellikle 1989'da otoriter komünist yönetimlerin iş başından uzaklaştırılmalarından sonra oluşan yeni siyasî yapı içerisinde, din hürriyeti konusunda daha olumlu bir yol takip edilerek kapalı mâbedlerin açılmasına izin verilmiştir. Sovyetler Birliği'nde de 1985'ten bu yana uygulanan "glasnost" ve "perestroika" çerçevesinde halka bazı yeni haklar sağlanmaya başlandığı gözlenmektedir.

XX. yüzyılda kuzey ülkelerinin Protestanlığı ve güneyin Katolikliği sabit

olmakla beraber bu ayırım net bir farklılık ortaya koymamaktadır; ancak daha tutucu bir Katoliklik'ten bahsedilebilir. Bu haliyle Katoliklik Protestanlığa göre daha merkeziyetçidir; Protestanlık ise daha açık bir tavırla Avrupa'nın misyon faaliyetini elinde tutmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

C. Clemen, Religions of the World, London 1931, s. 176, 177, 179, 183, 188, 189, 190, 217, 218, 220, 227, 228, 243, 252; E. McNall Burns, Western Civilizations, New York 1958, I, 147, 148, 215, 434, 457, 465, 467, 468; C. Seignobos, Avrupa Milletlerinin Mukayeseli Tarihi (trc. Semih Tiryakioğlu), İstanbul 1960, s. 79, 93, 99, 177, 178, 179; G. R. Elton, Reformation Europe, London 1963, s. 210, 211; J. Michell, Astron Archaeology, London 1977, s. 12, 13, 14; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1988, s. 174-175; H. O. Evenneft, The Reformation, London, ts., s. 8, 9, 15, 16, 26, 27; J. Lebreton, Gnosticism, Marcionism and Manicheism, London, ts., s. 19, 20, 25, 26; P. Hughes, The Church in the Christian Roman Empire, London, ts., s. 2, 3, 7, 8; "Europe", EJd., VI, 974-976; Edv. Lehmann, "Cristmas Customs", ERE, III, 608-610; A. H. Keane, "Europe", a.e., V, 593; H. J. Rose, "Festivals and Fasts (Greek)", a.e., V, 857-863.

Kürşat Demirci

II. TARİH

Avrupa Kavramı. Coğrafî tanımlaması dışında "Avrupa", tarihî ve felsefî anlamı itibariyle çok geniş ve zamanla artan bir çağrışım zenginliği içinde günümüze erişmiş bir kavramdır. İlkçağ'larda değişik anlamlar kazanmış

olan bu kelime milâttan sonra 400'lerde Akdeniz havzasının yazılı kaynaklarında, Roma İmparatorluğu'nun Akdeniz bölgesinin kuzey kısımları için kullanılırken Roma dünyası dışında daha farklı tanımlamalarda anlam bulmaktaydı. Avrupa kavramı VI. yüzyılda genel olarak Galya - Kuzey Alpler havzasını tanımlamaktaydı. Kelime genelde pek kullanılmamakla beraber ihtiva ettiği anlam pek yabancı gelmemekteydi. Geç-Antike boyunca Avrupa kavramı zihinlerde "Roma dünyası" (Orbis Romanus) ve "imparatorluk" (imperium) kavramlarından pek uzak olmayan bir yer işgal etmiştir. Roma İmparatorluğu bünyesinde "Orient" (Şark) ve "Occident" (Garb) ayırımı bilinen bir şeydi.

Ancak bu iki kelime VIII. yüzyılın ortalarına kadar yekpâre bir dünyanın ikiye ayrılmışlığından çok bunun bir ve aynı bütüne aidiyeti ve bir bütün içinde ortaklaşa yer aldığını ifade etmekteydi. Zamanla kilise siyasetinin geliştirdiği şartlardan kaynaklanan bu iki kavram arasındaki uzaklaşma, VIII. yüzyıldan sonra birbirine anlamca zıt iki kavramın oluşmasına yol açtı. Şuur altında zaten mevcut olan Roma ve Grek zıddiyeti kilisenin parçalanmasına paralel olarak gelişti.

Genellikle "barbar" adı ile anılan kavimlerin göçü, Got ve Hun akınları ve istilâları, sadece Roma coğrafyasında yer edinen hıristiyan dünyasının kuzey kısımlarını değil bu kuzey kısmının kıtadaki kuzey sınırlarını da Avrupa telakkisi içine almıştır. Roma - hıristiyan dünyasını tehdit eden barbarlara karşı gösterilen direnişler Avrupa kavramının gelişmesinde etkili olmuştur. Böylece bir VIII. yüzyıl kroniği, Karl Martel'in (714-741) Araplar'a karşı verdiği mücadele münasebetiyle, bir daha birkaç yüzyıl boyunca kullanılmayacak olsa bile Avrupa tabirini açık olarak ve Hıristiyan - Roma karakteri içinde ilk defa belirtmekteydi. Avrupa kelimesi, ihtiva ettiği kavramın tarihî gelişimi içinde sadece ve belki de ilk defa, Büyük Karl (Karolus Magnus, 768-814) zamanında üstün bir rol oynamıştır. Karolenjler devrinde Roma İmparatorluğu'ndan büyük farklılıklar gösteren Franklar'ın bütün Frank boylarını çok aşan hükümranlık sahalarını kapsayabilecek yeni bir terminolojiye ihtiyaç duyulduğunda Avrupa tabiri uzun bir zaman için isabetli bir tanımlama getirmiş ve hatta zaman zaman Büyük Karl İmparatorluğu'nun adlandırılmasında kullanılır gibi olmuştur. Bu imparatorluğun yıkılmasıyla beraber, özellikle Roma'nın faaliyetleri neticesinde, Karolenjler'le benzerlik kazanan ve Karlman İmparatorluğu

çağrışımı yapan bu Avrupa tabirinden uzaklaşıldı ve Avrupa siyasî bir terim olarak yerini bu anlamda “imperium”a bırakıp ikinci planda kaldı ve unutuldu. Kelimenin Ortaçağ’lar boyunca zaman zaman hatırlanması ise ancak Karolenj geleneğinin söz konusu edilmesi vesilesiyle oldu. Geç - Ortaçağ’lardaki (XIII. yüzyıl) Latin - hıristiyan dünyasının hıristiyan olmayanlarca (Türk - Tatar / Moğol) tehdit edilmesi, ortak direniş mefhumu olarak Avrupa kavramını tekrar ortaya çıkardı. Özellikle XV. yüzyıldan itibaren baş gösteren Osmanlı - Türk tehlikesi, Avrupa tabirinin günümüze kadar yaygın olarak kullanılmasını sağladı ve “popülarize” etti.

“Mânevî ve felsefî” anlamdaki Avrupa’nın sınırları ise, 1. Grek - Latin dünyasına ve medeniyetine mensup olup, bu dünyanın dili, felsefesi, edebiyatı, mitolojisi ile yoğurulmuş bulunmak, 2. Katolik hıristiyan olmak, 3. Rönesans’ı, Reform’u ve karşı-reformu yaşamış olmak şeklinde çizilebilir. Coğrafî Avrupa bu üç kıstasa göre değerlendirilirse bunun, “Garp âlemi” de (Abendland) denilen günümüz Batı Avrupa ülkelerini içine aldığı ve Yunanistan hariç bugünkü Avrupa Topluluğu devletleriyle denk düştüğü görülür. Bunun dışında kalan Yunanistan dahil bütün Balkanlar ve Rusya, dolayısıyla bütün Ortodoks dünyası (Doğu Avrupa), bu kültür bütünlüğünün dışında kalan ve bu dünyaya yabancı (barbar) olan bölgeler kabul edilmekteydi.

Bu anlamda Avrupa, Roma İmparatorluğu’nun enkazı üzerine kurulan Katolik hıristiyan dininin ruh verdiği, kuzeyden gelen ve Akdeniz kültürüne giren çeşitli kavimlerin karışımıyla oluşan bir küçük devletler dünyası olarak ortaya çıkmıştır. Ancak 800’lerde Büyük Karl zamanında bile Hıristiyanlık henüz coğrafî Avrupa’nın çok küçük bir kısmına yayılabilmiş ve zaman zaman tamamen ortadan kalkabileceğine dair çok ciddi endişeler de duyulmuştur. Nitekim İspanya bir asırdan beri müslümanların elindeydi. İtalya, Fransa, bugünkü Almanya’nın bir kısmı, İngiltere ve İrlanda’nın bir bölümü ve nihayet Balkanlar’ın özellikle sahil şeritleri Hıristiyanlığın yayıldığı yerlerdir. Böylece Hıristi yanlığın yaygınlaştırılması başta gelen faaliyetlerden biri olmuştur. Hıristiyanlığın yayılmasında gezici, kolonize edici rahip ve azizler önemli roller üstlenmişlerdir. Özellikle Aziz Benedik (ö. 543) ve tarikatı bu alanda en kalıcı hizmeti verdi. Hıristiyanlık, Bavyera ve Yukarı İtalya’dan başlayan Katolik misyonerliği ve aynı zamanda Bizans tarafından sürdürülen faaliyetlerle birlikte yayılmasını devam ettirdi. 865’te

Bulgarlar artık Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi. Böylece Balkan yarımadasında Hıristiyanlık önemli bir gelişme kaydetmeye başladı. Hıristiyanlaştırma ile Slav devletçikleri de yavaş yavaş ortaya çıktı. İlk kurulan Slav devleti olarak Hırvatistan, daha sonra IX. yüzyıl ortalarında Büyük Moravya Devleti teşekkül etti. Hıristiyan misyonerleri coğrafî Avrupa'nın fethine, özellikle Avarlar'ın bir tehdit unsuru ve engel olmaktan çıkartılmaları ile (798) daha büyük bir hızla devam ettiler. Papalık ileri noktalarda ilk piskoposluklarını kurmaya (Ölmütz / Bohemya, Gnesen *Polonya, Gran* Macaristan), ilk hıristiyan krallarını "aziz", taçlarını ise "kutsal" ilân etmeye başladı. Macar Kralı Aziz Stephan (997-1038) ve Macarlar'ın kutsal Stephan tacı, Moskova Knezi Aziz Vlademir (979-1015), Bohemya Kralı Aziz Wenzel (ö. 929) olarak adlandırıldılar. Hıristiyanlık yavaş yavaş politik ve kültürel bir zaruret, siyasî yönden ayakta kalabilmenin vazgeçilmez bir şartı haline geldi. Doğu Roma, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu ve papalık tarafından desteklenmenin ilk ve son şartı hıristiyan olmaktı ve misyonerlik X. yüzyıla kadar süren bu ilk büyük kolonizasyon ile beraber yürüyerek gelişti ve yayıldı.

Ortaçağ Avrupası. Fransa, Almanya ve İtalya'nın büyük bir kısmını idaresi altına alan, Bohemya ve Orta Tuna bölgelerine kadar hükümranlığını genişleten Büyük Karl, Pannonya'da (Macaristan) kurulmuş olan Avar Devleti'ne son verdi (795-796). Slavlar'a karşı kazandığı büyük başarıları ve büyük hükümdarlık vasıfları yüzünden Karl'ın ismi (Slavca "Korol"), bütün Slav dillerine "hükümdar" karşılığı olan kral kelimesini kazandırdı. Bununla beraber Avar tehlikesinin ortadan kalkmasıyla başlayan ve bir asır kadar devam eden Tuna havzasının kolonizasyonu ve dolayısıyla hıristiyanlaştırılma faaliyetleri Macarlar'ın ortaya çıkmalarıyla sonuçsuz kaldı (895). Macar tehlikesi ancak Alman Kralı I. Otto'nun (936-973, 962'den beri Kutsal Roma Germen imparatoru) Augsburg'u muhasara eden Macarlar'ı ağır bir hezimete uğrattığı Lechfeld Zaferi ile kesin bir şekilde yok edilebildi (955). Bu büyük hezimet Macarlar'ın sonraki yıllarında Orta Tuna havzasını yurt edinerek yerleşmelerine, kısa bir zaman sonra da Hıristiyanlığı kabul etmelerine yol açtı.

1000 senesi Avrupa'da yalnızca kronolojik olarak bir dönüm noktası olmadı, aynı zamanda hıristiyanları kıyamet vaktinin geldiği beklentisi içine sürükledi. Bu korkulu bekleyiş ve Hz. Îsâ'nın yeryüzüne inerek "1000 yıl

sürecek Tanrı devleti”ni kuracağı inancı, Avrupa’nın henüz Hıristiyanlığın yayılmadığı geniş bölgelerine doğru büyük bir misyonerlik faaliyetine sebebiyet verdi. Wareger ülkesine (Kiev / Rusya), Dinyeper’in öte yakalarına kadar uzanan bu misyonerlik faaliyetleri Hıristiyanlığın yayılmasını sağlarken kıyamet beklentileri derin ve koyu bir dindarlığı ortaya çıkardı. Avrupa’nın pek çok yerinde büyük katedraller, bu korkulu bekleyişin mutlu sonuna bir şükran nişanesi olarak yükselmeye başladı. 1000 yılı bütün Avrupa’da, tarihin Hz. Îsâ’nın doğumu (milât) ile başlatılmasının da yaygınlık kazandığı bir yıl oldu. Böylece Hıristiyanlığın zaferi neticesinde eski barbar kavimleri, yerlerini yavaş yavaş örneklerini Bizans’tan, Bulgar, Rus veya Alman Krallığı’ndan alan, Hırvat, Çek, Macar, Polonya gibi büyük ve yeni hıristiyan devletlerine bıraktı.

Roma’nın diğer piskoposluklardan daha üstün bir mevkiye sahip olması ve Şark’taki kadim piskoposluklar üzerinde üstünlük iddiaları IV. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş ortaya atılmaya ve giderek açıkça tartışılmaya başlandı ve Avrupa’nın siyasî gündeminde papalığın önemli bir yer işgal etmesine yol açtı. Roma başpiskoposunun üstünlüğü I. Leo’nun papalığı zamanında (440-461) kuvvet buldu. Ancak papanın, Hz. Îsâ’nın halefi ve havari Petrus’un vekili olduğu ve yanılmazlığı gibi iddiaları, Hz. Îsâ’nın şahsiyeti üzerinde yoğunlaşacak tartışmalar, sadece Katolik kilisesinin teşkilâtlanma süresinde değil Doğu ve Batı kiliselerinin bu konulara dair görüş farklılıklarından ve “cihanşümullük” iddialarından ötürü, birbirlerinden kesin bir şekilde uzaklaşmalarında da önemli bir rol oynadı (1054, “Büyük İ‘tizal”). Papanın otoritesinin dünyevî güçler üzerinde olması gerektiği inanışı, piskoposların dünyevî otoritelerce tayinlerine karşı verilen mücadele ile doruk noktasına çıktı. Papalar yalnız kralları değil, başlarına taç geçirdikleri ni de Kutsal Roma’nın takdis ettiği “imparator” olarak yüceltip kutsamaktaydı. Kilisenin genel telakkisi içinde, kilise ve ilâhî kanunlara dayanmayan dünyevî hükümdarlıkların hiçbir değeri olamayacağı inancına geçerlilik kazandırılmak istenmekteydi. Bu durumda papalar ve hükümdarlar arasında piskoposların dünyevî güçlerce tayin edilemeyeceği meselesinden doğan çatışma, Papa VII. Gregor’un Kaiser ve Alman Kralı IV. Heinrich’i afaroz etmesiyle had safhasına ulaşan büyük bir mücadeleye yol açtı (1075-1077). Ruhanî ve cismanî önderlik iddialarına kuvvet kazandıran papalık, Haçlı seferlerinin (1096-1270) oluşturulmasında birinci derecede mesul idi. Ancak hükümdarlıkların da “mukaddes yerler”in

kurtarılması bahanesiyle, olaydan iktisadî ve şahsî güç politikalarını geliştirmek amacıyla istifade etmeye çalışmaları ve hedefini saptırmaları, Haçlı zihniyetinin görünüşteki saf dinî karakterine gölge düşürdü. XIV. yüzyılda uzun bir müddet (1309-1377) Roma yerine Avignon'da oturmak zorunda bırakılan papalar bu zaman zarfında Fransa krallarının politikalarına hizmet eder bir hale düştüler. İngiltere ile "Yüzyıl savaşları" (1339-1453) olarak bilinen mücadelelerden sonra feodal güçlerin de zayıflamış olmasından faydalanarak millî birliği kurma imkânını bulan Fransa kralları yeni bürokratik kadroları, düzenli maliyeleri ve sürekli ordularıyla ön plana çıkacak merkezî bir idarenin temellerini atmaya muvaffak oldular. Böylece Fransa'ya benzer tarzda İngiltere, İspanya, İsveç, Danimarka, Norveç gibi millî bünyeli devletler yükselmeye başlarken asıl unsuru Almanlar'a dayanan ve Habsburg hânedanınca temsil edilen Kutsal Roma Germen İmparatorluğu (Alman İmparatorluğu), irili - ufaklı yüzlerce siyasî üniteden (Territorial Maechte) müteşekkil, karışık ve karmaşık bir yapıya sahipti ve Venedik, Ceneviz cumhuriyetleri, Floransa, Milano dukalıkları, Napoli Krallığı, papalık hükümetinin teşkil ettiği İtalya ile birlikte parçalanmış durumlarından kurtulamamışlardı. Öte yandan XIV-XV. yüzyıl Avrupa'sı, tam veya yarı bağımsız ülkelerin birbirleriyle yaptıkları birçok ittifak ve ittihatlar ile de dikkati çeker (Polonya - Macaristan, 1370; Polonya - Litvanya, 1386; Kastilya - Aragon, 1479; İsviçre Konfederasyonu, "Hansa" ticaret şehirleri ittihadı vb. gibi).

Fransa karşısında Avrupa'nın diğer bir büyük gücünü temsil eden Habsburglar, Burgonya (1477-1493) ve Macaristan'a (1526) kadar uzanan genişlemesiyle, imparatorluğun sınırlarını askerî yönden güçlü Fransa'ya ve Osmanlılar'a karşı korumak ve iki cepheli bir savaş sürdürmek zorunda kaldılar. İspanya krallarıyla akrabalık kuran Habsburglar 1516'da İspanya topraklarının da mirasçısı oldular. Böylece Avrupa'nın önemli bir kısmında ve İspanya'nın geniş sömürgeleri vasıtasıyla dünyanın pek çok yerinde "üzerinde güneş batmayan" bir cihan imparatorluğunun temsilcisi haline geldiler. V. Karl (Charles Quint, Şarlken) devri (1519-1556) Habsburglar'ı ile Ortaçağ'lardaki imparatorluk ideali tekrar canlanır gibi olduysa da Fransa ve özellikle Osmanlılar'la olan uzun ve zorlu mücadeleler, içte reform hareketinin yarattığı bölünmeler ve sebep olduğu karışıklık, V. Karl'ın 1555'te yapılan Augsburg Din Barışı'nın ardından tahttan çekilmesine (1556) ve imparatorluğun bölünmesine yol açtı. İspanya

dünyası oğlu (II.) Philipp'e, imparatorluk unvanı ile Alman dünyası ise kardeşi Ferdinand'a kaldı.

Coğrafî Keşifler, Rönesans ve Reform. XIV, XV ve XVI. yüzyıllar Avrupa'da hümanizm, rönesans, coğrafî keşifler ve dinde reform gibi büyük olayların meydana geldiği devir olmuştur. Özellikle İtalya'da yeşeren hümanizm (studia humanitatis), çeşitli okul ve üniversitelerde "gramatik", "retorik" ve "poetik" öğretilmesi yanında "antike"nin de incelenmesinde önemli rol oynadı. Antikçağ eserleri İslâm dünyası vasıtasıyla unutulmaktan kurtuldu ve yeniden hatırlandı. Böylece XV-XVI. yüzyıllarda Avrupa'da sonradan "Yeniden Doğuş" (Renaissance) adıyla anılacak olan ve orta zamanları sona erdiren bir devir başladı. Matbaanın icadı ve basım tekniğinin ıslahı bu gelişmeyi yaygınlaştırırken Portekiz ve İspanyollar'ın önderliğindeki büyük coğrafî keşifler, dünya hakkındaki o zamanlara kadar gelen yanlış ve kısıtlı bilgileri temelinden sarstı ve değiştirdi. İslâm âlemindeki doğru inanışın aksine dünyanın yuvarlak olduğu fikri hâlâ tartışmalara yol açarken bilinmeyen yeni kıtaların keşfi, kısa zamanda Avrupa'ya umulmadık bir zenginlik sağladı. Dünyanın birer Portekiz ve İspanyol blokuna ayrılması (Tordesillas Antlaşması, 1494) ve geniş sömürge imparatorluklarının kurulmasıyla sonuçlanan büyük coğrafî keşifler Eski Dünya'nın bilinen ticaret yollarını da değiştirdi. Avrupa'nın Atlantik sahillerinde yer alan limanları giderek önem kazandı ve süratle gelişti. Akdeniz ticareti ise geçirdiği sarsıntıya rağmen yine de eski önemini korudu. Keşfedilen yeni kıtalardaki eski medeniyetler (İnka, Aztek - Maya kültürü) acımasızca imha ve vahşice talan edildi. Buralardan Avrupa'ya taşınan gümüş ve altın, başta İspanya, Portekiz olmak üzere, XVI. yüzyılda Avrupa'yı büyük bir enflasyona sürükledi ve "fiyat hareketleri"nin (prices revolution) içine düşürdü. Yeni sömürgelerdeki insafsız uygulamalar ise kısa zamanda yerli ırkların tamamen imhasına varacak kadar vahşi şekiller aldı. Yok olan iş gücü, "Kara Afrika"dan taşınacak kölelerle telâfi edilmek istendi. Böylece başlayan zenci köle kullanımı ve ticareti, büyük coğrafî keşiflerle dünyaya açılan ve onu kısa zamanda sömürgeleştirmeye başlayan Avrupa'nın hıristiyan ahlâkına ve hümanist telakkisine hiç de ters gelmedi.

Mutlak Katolik - hıristiyan karakteri yüzünden Rönesans, genelde "mânevî - felsefî" anlamdaki Avrupa'nın malı olmuş ve bu dünyanın sınırlarını pek aşamamıştı. Yine aynı dünyada büyük çalkantılara yol açan reformasyon

hareketi uzun ve kanlı mücadelelerden sonra Katolik kilisesinin parçalanması neticesini doğurdu. Daha önce Bohemya'da kendisine has karakteri içinde Johann Hus'un (ö. 1415) başlattığı reform hareketi, Almanya'da Martin Luther (ö. 1546), Fransa'da Johann Calvin (Jean Cauvin, ö. 1564), İsviçre'de Ulrich (Huldreich) Zwingli (ö. 1531), Macaristan'da Matthias Biro, Erdel'de Johann Honter (ö. 1549), Polonya-Litvanya'da Johann Laski (ö. 1560), İskoçya'da John Knox (ö. 1572), İngiltere'de başında bizzat kendisinin bulunduğu "millî" bir kiliseyi hedefleyen Kral VIII. Henry tarafından sürdürüldü ve papalığın cihanşümul (Katolik) mutlak otoritesini sona erdirdi. Bu harekete karşı Katolik kilisesinin giriştiği "karşı reformasyon" faaliyetleri, Katolik ve Katolik olmayanlar arasındaki çatışmaları şiddetlendirdi. Fransa'da Katolik olmayanlar (Hugenotlar) kanlı bir şekilde takip edildi. Hatta bir Aziz Barthelemy gecesinde yapılan katliam hareketi, en az 20.000 Hugenot'un öldürülmesine yol açtı (24 Ağustos 1572).

Koyu Hıristiyanlığa dayanan millî hislerin hâkim olduğu, korkunç engizisyonun bulunduğu ve bizzat kilisenin kendisini ıslah ettiği İspanya'da Protestanlık yayılma imkânı bulamadığı gibi bu dinî taassup ve hoşgörüsüzlük, memleketteki müslüman ve yahudilerin sürülmeleri ve yok edilmeleriyle sonuçlandı. Böylece İslâm'ın 700 yıllık izi kısa zamanda tamamen silinerek "yeniden fetih" (reconquista) tamamlanmış oldu. Öte yandan Katolik kilisesi reformistlere karşı sürdürdüğü mücadelede (karşı reform), özellikle 1534'te İgnatius von Loyola (Inigo Lopez de Loyola, ö. 1556) tarafından kurulan Cizvit tarikatının (Societas Jesu) faaliyetleriyle nisbî bir başarı kaydederek kaybettiği eski cemaatinin bir kısmını tekrar kazanmaya muvaffak oldu ve geri kalanların da kalplerine güven verecek vasıtaları ustaca kullanmasını bildi. Bunun yanı sıra Osmanlı ilerlemesi karşısında içte siyasî ve sosyal birliğin sağlanması gereği, Almanya'da Luther mezhebinin yerleşmesinde, tutunmasında ve nihayet 1555'te resmen tanınmasında en önemli sebeplerden birini teşkil etti.

İspanya ve Portekiz sömürge imparatorlukları ise uzun ömürlü olmadı. II. Philipp devri (1556-1598) İberik yarımadasında siyasî bütünleşmeyi sağladı. Nitekim Portekiz Kralı Sebastian'ın (1557-1578) Fas seferinde maiyeti altında bulunan çok sayıdaki Portekiz asilzadesi ile birlikte öldürülmesi (Alkazar Savaşı, 1578) sonucunda İspanya Portekiz'i

zaptederek birleşmeye zorladı (1580-1640). Ancak ortak sömürge imparatorluğunun çok geniş topraklarına zamanla yeni sömürge devletleri olarak yükselen İngiltere ve Hollanda tarafından el konulmaya başlandı. 1571'de İnebahtı Zaferi'nin kazanılmasındaki payı ile gözler önüne serilen ve "Yenilmez Armada" adıyla şöhret kazanan İspanyol deniz gücü, İngiltere'ye karşı girişilen mücadelede ağır bir mağlûbiyete uğradı (1588). Böylece dışta İspanya deniz hâkimiyetine ve İngiltere'yi istilâ tehdidine son veren, içte ise dinî ve siyasî birliği sağlamlaştıran I. Elizabeth devri (1558-1603) İngiltere'si büyük bir hızla ve bir ada olmasının sağladığı bütün imtiyazlarla dünya ticaretine açıldı. 1554'te Moskova Kumpanyası, 1581'de Levant Kumpanyası, 1600'de Doğu Hindistan Kumpanyası kuruldu ve 1584'te ilk sömürge olarak Virginia'ya yerleşildi. Böylece İngiltere kısa zamanda, kıta Avrupa'sını devamlı surette meşgul eden dinî karışıklıklardan, uzun ve yıkıcı savaşlardan uzak kalmış bir halde önde gelen bir Protestan güç olarak yükseldi.

XVII. Yüzyılda Avrupa. XVII. yüzyılda, İngiltere'nin de yardımlarıyla İspanya'ya karşı 1568'de başlayan uzun bir mücadeleden sonra bağımsızlığını elde eden (Haag Barışı, 1648) yedi Felemenk vilâyeti, içlerinde en kuvvetlileri olan ve oluşan siyasî yapıya da adını veren Hollanda'nın önderliğinde bir birlik sağladılar. İspanyol ve Portekiz sömürgelerine yapılan saldırılarla Güney Afrika'da, Hindistan'da (Doğu Hindistan Kumpanyası 1602; Batı Hindistan Kumpanyası 1621), Güney ve Doğu Asya'da Hollanda sömürge imparatorluğu oluşmaya başladı. Böylece Hollanda kısa zamanda ticarî ve malî gücü ile Avrupa'nın önde gelen devletlerinden biri oldu. Bu üstün durumu, XVII. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere tarafından tehdit edilmeye başlandı. Oliver Cromwell devrinde (1653-1658), özellikle Hollanda'ya ticarî yönden ağır bir darbe vurabilecek olan "Seyrüsefâin kanunu"nun (Navigation Act. 1651) ilânıyla iki devlet denizlerde uzun yıllar sürecek olan bir dizi savaşlara giriştiler (1652-1654, 1665-1667, 1672-1674). Bu savaşlar sonunda Hollanda en önde gelen ticarî güç olma vasfını İngiltere ile paylaşmak ve İngiltere ile beraber bir ticaret devi olarak siyasî hayatını sürdürmeyi kabullenmek zorunda kaldı. Ancak Avrupa'nın en zengin finans merkezlerinden biri olma durumunu korudu.

Avrupa'nın "mânevî - felsefî" sınırında yer alan ve Katolik dünyasının uç kalelerinden biri durumunda olan Polonya (Lehistan), "İkinci Roma" sayılan Bizans'ın düşüşünden (1453) sonra Ortodoks âleminin merkezi ve kalbi olduğu iddiasındaki Rusya karşısında (Moskova = Üçüncü Roma) bir karşı kutup olarak yer almaktaydı. Başlangıçta reform hareketi burada da etkisini göstermişti. Ancak karşı reform, kazanılan bu başarıları süratle yok etti. Neticede Polonya tekrar bir Katolik kalesi haline geldi. Polonya'nın XIV. yüzyılda Macaristan ile aynı şahsın hükümdarlığı altındaki birliği, ortak kralları olan Macar Kralı I. Ludwig'in (Louis) ölümüyle dağılmıştı (1382). Polonya'nın Litvanya ile giriştiği yeni birleşme (1386) sonucunda meydana gelen Jagiellon hânedanı çöküşüne kadar (1572) Polonya'ya altın devrini yaşattı. Bu birleşme ile Baltık'tan Karadeniz'e kadar uzanan, Alman ve Rus âleminin arasında, dolayısıyla Doğu ve Batı kiliselerinin buluşma ve çatışma noktalarında bir "tampon" durumunda bulunan Lehistan XVIII. yüzyıl sonuna kadar bu mevkiini korumaya çalıştı. Ancak iç karışıklıklar parçalanmasında ve Avrupa'nın coğrafî haritasından tamamen silinmesinde (1795), en az çevresinde oluşan büyük devletler kadar (Rusya-Avusturya-Prusya) kötü bir rol oynadı.

Mezhep mücadeleleri ve bunu bahane eden devletlerin hâkimiyet kurma politikaları, Otuzyıl savaşları (1618-1648) ve ardından Kuzey Savaşı (1654-1661, 1667) Avrupa'yı bir kan ve yıkım alanı haline getirdi. Otuzyıl savaşlarının önce bir din çatışması halinde başlayan mücadeleleri kısa zamanda Avrupa'nın Katolik ve Protestan devletleri arasında cereyan eden büyük bir savaşa dönüştü. İmparatoru, kral ve prensleri dahil sayıları 300'ü bulan hükümdarlarıyla Alman âlemi, Fransa, İsveç, Danimarka, Polonya kralları, bu uzun ve kanlı mücadelede çok defa değişen taraflar halinde yer aldılar. Mücadele 1630'dan sonra İsveç Kralı II. Gustaf Adolf'un, 1635'te müttefik olarak Fransa'nın da katılmasıyla tam bir Avrupa savaşı halini aldı. Paralı ordu organizatörlerinin temini, savaş masraflarının savaşılan yerlerden karşı lanması ve askerlere işgal edilen bölgelerde yağma yapma izni verilmesi gibi uygulamalarla sürdürülen bu dehşetli savaş geniş bir tahribata, halkın açıkça katledilip soyulmasına yol açtı. Savaş alanı olan Almanya'da nüfus azaldı, şehirler yıkıldı ve yakıldı, bazı bölgeler % 70'lere varacak kadar nüfus telefatına uğradı, genel nüfus ise 15'ten 10 milyona düştü.

Avrupa'yı kasıp kavuran bu korkunç savaşlar Münster'de Fransa, Osnabrück'te İsveç ile yapılan barış antlaşmalarıyla sona erdi (Westfalya Barışı, 1648). Burada 1555 Augsburg Din Barışı, Calvinistler'i de içine alacak bir şekilde yeniden tasdik edildi. Savaşın ağır tahribatına uğramış Alman imparatorluk camiası çözülmeye, Habsburglar (Avusturya) bu camiadan ilk defa uzaklaşmaya başladılar. Avrupa'da bir Habsburg üstünlüğü tehlikesi uzaklaştırıldıysa da Fransa, İsveç ve Hollanda gibi devletler Avrupa'nın yeni büyük güçleri olarak yükseldiler. Barışla beraber bütün Avrupa'yı giderek daha fazla laik temellere oturtacak olan, dinî bir hoşgörü (tolerans) telakkisinin hâkim olacağı akıl ve Aydınlanma çağı denilen yeni bir devir başladı.

Westfalya Barışı, Alman İmparatorluğu ile Fransa ve İsveç arasında bir barış devri açmış olmakla beraber Almanya dışında taraflar bir müddet daha savaşlara devam ettiler. Fransa ile İspanya arasında 1652'den beri bir savaş sürmekteydi. Otuzyıl savaşlarını hezimetle kapatan Almanya'dan artık herhangi bir yardım ummayan İspanya, aynı zamanda kıta dışında kendi sömürge imparatorluğunu da Hollanda ve İngiltere'ye karşı korumak zorunda kalıyordu. İspanya'nın bu durumu sömürgecilik tarihinde yeni bir çağın başlamak üzere olduğunun işaretiydi. Artık dünyanın papaların aracılığıyla İspanya ve Portekiz arasında bölüşüldüğü devirler geçmiş ve yapılan anlaşmalar geçerliliklerini kaybetmişlerdi. Böylece dünyanın yeniden paylaşılması söz konusu olmaktaydı. Nitekim birçok eski İspanyol ve Portekiz sömürgesi Hollanda ve İngiltere'nin eline geçmeye başladı. Fransa'da IV. Henry (1589-1610) ve Kardinal Richelieu zamanından beri sömürge politikasına hız verildi ve bu yolda büyük başarılar kaydedildi. Karayip denizi ve adaları, o zamanlar sömürge politikası takip eden bütün Avrupa devletlerinin ele geçirmek istedikleri yerlerdendi. Bu adalar hem İspanyol - Orta Amerikası'na bir giriş kapısı durumundaydılar, hem de zengin şeker kamışı ürünü ile dikkatleri çekmekteydiler. Bu bölgeye yönelik mücadelelerde Cromwell devri İngiltere'si başarılı oldu. İngiltere 1654'te Fransa'nın yanında İspanya'ya karşı savaşa katıldı ve bu sayede 1655'te Jamaika'yı ele geçirdi. İspanya ile Fransa arasında Pirene Antlaşması (17 Kasım 1659) yapıldığında 100 yıldan beri geçerli olan İspanya dünya hâkimiyeti sona ermişti. Bu barışla İngiltere ve Fransa sömürge dünyasının en büyük isimleri haline geldiler. Fransa ayrıca Avrupa'nın en güçlü devleti olarak yükseldi ve Avrupa'da bir Fransız devri

başladı.

Avrupa’daki Fransız üstünlüğü kuzeyde İsveç ile rakipleri arasında yapılan barış antlaşmalarında da kendisini gösterdi. 1655’te başlayan I. Kuzey Savaşı 1660’ta sona erdiğinde İsveç Fransa’nın nüfuzu sayesinde Polonya, Danimarka, Hollanda, Rusya, Brandenburg (Prusya) ve Kaiser’in elinden kurtulabilmiş ve uygun şartlarla bir barış yapma imkânı bulmuştu (Oliva Barışı, 3 Mayıs 1660). İsveç ile Rusya arasındaki savaş da yapılan Kardis Barışı (21 Haziran 1661) ile sona erdirilmiş ve Rusya’nın Estonya ve Litvanya’da ele geçirdiği yerler geriye alınarak Baltık’a çıkmasına engel olunmuştu. Buna rağmen Rusya Polonya’dan elde ettiği büyük toprak parçaları ile (233.000 km²) büyümesini sürdürdü (Andrussuwo Antlaşması, 30 Ocak 1667). Kuzey savaşları Polonya için tam bir felâket oldu, geniş topraklar ve milyonlarca nüfus kaybı yanında (1648’de 8,8 milyon nüfusu 1668’de 4,8 milyona düşmüştü) önemli kültür merkezleri yıkıldı ve özellikle başta yahudiler olmak üzere halkı kitle halinde Ruslar tarafından katledildi.

Aydınlanma Çağı. Avrupa’da XVII. yüzyılın sonlarına doğru daha da belirgin bir hale gelen ve bütün XVIII. yüzyıl boyunca süren bir fikir hareketi yer yer XIX. yüzyılda da devam etmiş, tesirleri günümüze kadar gelen bir dizi yeni değerlerin oluşmasını sağlamıştır. İnsan ve cemiyet hayatında, müsbet ilimlerde, felsefe ve dünya görüşünde, hukuk ve iktisatta yeni telakkileri ortaya çıkaran ve zamanla bütün dünyada geçerlilik kazanacak olan bu harekete “Aydınlanma” denilmiştir. Rönesans gibi Katolik-hıristiyan damgalı olmayan ve laik karakterinden ötürü “mânevî - felsefî” Avrupa’nın sınırlarını aşarak her din ve mezhep dünyasına girebilen Aydınlanma hareketi, bu temel özelliği ile Rönesans’tan ayrı bir yere sahiptir.

Aydınlanma felsefesi aklı (ratio) esas alıyordu. Aklın, tenkit cesaretinin, vicdan hürriyetinin, dinî müsamahanın gelenek, geçmişe bağlılık, bâtıl inanç, din ve devlet otoritesi ve cemiyet yargılarının yerine geçmesi başlıca hedefleri arasındaydı. Aydınlanma felsefesi “deist” karakterde olup daha çok burjuvazi tarafından yürütülerek temsil edilmiş ve özellikle mason localarınca yayılmıştı. Büyük Friedrich (1740-1786) ve II. Joseph (1765-1780-1790) gibi bazı hükümdarlar tarafından da benimsenmiş ve Hollanda,

İngiltere, Fransa, Prusya, Avusturya gibi pek çok ülkede uygulanmıştı. Bu felsefe özellikle devlet ve hukuk sahasında etkili olmuş, her şeyden önce insan hayatının hukuk ve devlet otoritesi karşısında tabii ve mantıkî bir şekil almasına çalışmıştı. Devleti insan yaratılışının tabii kanunlarına göre yeniden tanzim etmek ve kurmak istemesi, bu felsefenin başlıca amaçlarından birini teşkil ediyordu. Bu yeni hukuk prensipleri gerek Amerika İstiklâl Savaşı'nda gerekse Fransız İhtilâli'nde büyük bir sebep olarak kendini belli etti. Her insanın doğuştan hür olduğu (Rousseau, Pufendorf), devletin "içtimaî mukavele" ile kurulduğu ve herkesin yaşama hakkının kutsallığı, hürriyet, mülkiyet ve fertlerin saadeti ve devletin bu konulardaki sorumluluğu, 1776 Amerika ve 1789 Fransız anayasa hareketlerinde belli başlı prensipler olarak benimsendi. Anayasa hukukunda "kuvvetlerin ayrılığı" prensibi geliştirildi. Devletin dinî yönden hoşgörü sahibi olması gerektiği, bu felsefenin ana çizgilerinden biri olarak belirlendi. Cadı muhakemeleri -Avrupa'da o dönemde "cadı" töhmetiyle yakılan kadınların sayısı 1 milyonu aşar-ve işkence yasaklandı. Ceza usullerinde değişiklikler yapılarak suç ve ceza arasında bir denge ve ölçü kuruldu. Cezaların infaz şartları insanî bir mahiyet aldı. Ölüm cezasının verilip verilemeyeceği uzun uzun tartışıldı ve verilemeyeceği savunuldu. Özellikle bir cezanın verilebilmesi için o cezayı tayin eden kanunun çıkmış ve yürürlüğe konulmuş olması gerektiği, kanunda yer almayan cezaların ise verilemeyeceği savunuldu (Beccaria).

Dinî konularda Aydınlanma felsefesi, Hıristiyanlık âleminde tesirlerini günümüze kadar getirmiş bir değişikliğin oluşmasında başlıca rolü oynadı. Bu değişme süreci içinde ilâhiyat, kilise ve dindarlık mefhumu eski pederşahî mutaassıp bağlarından kopmaya başladı. Bunun yerine insan aklına, ilmî bilgilere dayalı sonuçlar yol gösterici ölçüler olarak kabul edildi. İlâhiyat (teoloji) için Aydınlanma, vahiy ve emirlerin ilmen açıklanması ve yeniden tefsir edilme zorunda bırakılması demekti. Böylece dinî kitaplar, özellikle İncil ve Tevrat yeniden tenkidî bir araştırmaya tâbi tutuldu. Hıristiyanlığın efsanevî hikâyelerinin doğruluğuna karşı duyulan şüphe, mezhepler arasındaki ayrılığın akıl dışı yargılara dayanmış olduğu, devrin yeni ilim dallarından olan mukayeseli din bilimi ile Hıristiyanlığın diğer dinlerle karşılaştırılması, yeni bir din kritiği ve dolayısıyla dinde tolerans akımının gelişmesine yol açtı. Kiliselerde halk dilinde âyin yapılması, Latince âyinler ve duaların millî dillere aktarılması aklın bir emri

olarak yaygınlık buldu. Böylece açılan kritik çağı sonucu 1773'te Cizvit tarikatları bütün Avrupa'da kapatıldı, yalnızca Rusya ve Prusya'da yaşamalarına izin verildi. Yer yer kiliselerin geniş emlâklerine ve mal varlığına el konuldu ve manastırların sayıları azaltıldı. Cadı muhakemeleri görülmez oldu (en son Berlin 1728, Kempfen 1775). Kilise hiyerarşisi ve piskoposların kayıtsız şartsız Roma'ya bağlı olmaları tenkit edildi. Kısacası laik karakterinden ötürü Aydınlanma her eğilimdeki geniş halk kitleleri arasında yayılma şansına sahip oldu. Bu özelliğinden ötürü Rönesans'ın aksine Doğu kilisesine, Ortodoks - Bizans kültür sahalarına da girme imkânını buldu ve hatta yahudiler üzerinde de etkili oldu. Bu şekilde Avrupa'nın bu bölgelerinde de Batılılaşma temayüllerinin doğmasına yol açtı. Öğretim ve ibadetin millî dillerde yapılması, özellikle Doğu ve Güneydoğu Avrupa (Balkanlar) halklarına millî duyguların aşılanması yönünden çok etkili oldu. Böylece bu bölgelerdeki, bünyesinde çok çeşitli milletler barındıran imparatorlukları (Avusturya, Osmanlı Devleti) tehdit eden yeni bir çağ başlamaktaydı.

Aydınlanma, Avrupa'da toplum ve sanat hayatında da yeni değer yargılarının yerleşmeye başladığı bir devir oldu. Tıp ilminin modernleşmeye başlaması ve yeni tedavi usullerinin bulunup uygulanması, vücut temizliğine dikkat edilmesi, sosyal yardımlaşma mefhumundaki değişmeler dışında iktisadî hayatta da yeni usul ve tarzlar tatbik edildi.

Aydınlanma devri Avrupa'sının ekonomik sistemi, ticareti ön planda tutan "merkantilizm" idi. Merkantil ekonominin memlekette nüfus artışını teşvik ve temin etmek (populationizm), kıymetli madenlerin yurt dışına çıkmasına aktif bir dış ticaret bilançosuyla engel olmak (boillionizm), yerli sanayii yüksek gümrük duvarlarıyla korumak (protektionizm) gibi bütün tedbirleri devletin gücünü arttırmaya yönelikti.

Merkantilizm Avrupa'da aynı zamanda mutlak (absolut) hükümdarların ekonomik politikası idi. Özellikle Fransa'da mutlak krallık XIII. Louis zamanında (1610-1643) kuvvetlenmeye, mutlakiyet fikri sistemleşmeye, yeni bir anlayışa kavuşmaya başlamıştı. Avrupa'da başlayan Yeniçağ'ların hâkimiyet anlayışı menşeini hükümdarlarda değil devlet gücünde bulmaktaydı. Böylece Yeniçağ'ların hâkimiyet anlayışı, dolayısıyla politik düşüncesi, Ortaçağ'larda olduğu gibi Hıristiyanlık felsefesine dayanan

anlayışından ayrılmıştı. Bütün hıristiyanları kucaklayan bir "kutsal imparatorluk" (sacrum imperium) fikri, artık yerini millîleşme yolunda yeni bir siyasî telakki ile oluşan devlet ve milletleşmelere bıraktı. Bu şekilde bir devletin bütün tebaası, o devleti temsil eden hükümdarın mutlak hâkimiyetine girmekteydi (absolute monarchie). Bu yeni anlayış en tipik örneğini Fransa'da verdi. Kral, Allah'ın inayetiyle tahta geçer ve onun yeryüzündeki temsilcisidir. Kendisi ne kilise ne de halk karşısında hesap vermek zorundadır. Tek kralın, tek dinin ve tek kanunun hâkim olduğu hâkimiyet prensibinde devlet mefhumunun ön plana çıkması, millî hislerin doğmasında ve berraklaşmasında etkili oldu. Bir bütün teşkil eden Hıristiyanlık camiası, yerini millî olma yolundaki birçok devlete terkediyordu. Avrupa'da artık bir millete mensup olma, hıristiyan camiasına nisbet edilmekten çok daha değerliydi.

Mutlakiyet Avrupa'da en geniş anlamıyla gelişme ve uygulanabilme imkânını Fransa'da buldu. Devleti kendi şahsıyla özdeşleştiren XIV. Louis (1661-1715) bunun en parlak temsilcisidir. Daha önce 1598 Nantes fermanı ile Hugenotlar'a tanınan vicdan hürriyetinin ilga edilerek (17 Ekim 1685) tamamen Katolik bir Fransa'nın teşekkülüne çalışılması bu politikanın bir nişanesi oldu. Fransa'daki yarım milyon Hugenot, başta Prusya, Hollanda ve İngiltere olmak üzere Avrupa'nın diğer ülkelerine göçmek zorunda kaldı. XIV. Louis'in idareyi eline aldığı 1661 yılında 19 milyonluk nüfusuyla Avrupa'nın en kalabalık ve güçlü ülkesi olan Fransa'nın üstünlük iddiası Avrupa'yı tekrar savaş alanı haline dönüştürdü. Fransa'nın yayılmacı politikası, başta İngiltere olmak üzere Hollanda, İsveç, İspanya ve Kaiser'in karşı tedbirlerle ve aralarında oluşturdukları ittifaklarla önlenmeye çalışılıyordu. Fransa ise bu ittifakları Brandenburg (Prusya), kral seçiminde yardımcı olduğu Lehistan Kralı Jean Sobieski ve Macaristan'da Avusturya'ya karşı Imre Tököly'i destekleyerek dengelemek ve özellikle Osmanlılar'ı Avusturya'ya karşı savaşa teşvik etmekle karşılamak istiyordu. Nitekim Fransa'nın kışkırtmalarıyla Macaristan olaylarını bahane ederek Avusturya ile savaşa girişen Osmanlı Devleti, bu yönde Fransa için bulunmaz bir müttefik vazifesini gördü. Türkler'in Viyana bozgunu, bunu takip eden ve Avrupa'da Büyük Türk savaşları olarak bilinen felâket seneleri, Macaristan ve Erdel'in kaybı, Avusturya'nın Avrupa'da birinci sınıf bir devlet haline gelmesine yol açtı (Karlofça Barışı, 1699). Türk tehlikesini bir kâbus olmaktan çıkartan Habsburglar, bütün güçlerini

Fransa'ya yönelterek bu iki cepheli savaştan başarı ile çıktılar (Rijswijk Barışı, 1697).

Fransa, yayılma emellerine ve Habsburglar'la giriştiği mücadeleye, 1700'de İspanya'da Habsburg hânedanının son mensubu Kral II. Karl'ın yerine Bourbon hânedanından bir aday getirmek üzere girişilen İspanya Veraset Savaşı ile devam etti. Tarafların sömürgelerinde de sürdürülen ve Yeniçağ'ların bir dünya savaşı sayılan bu savaşlardan da Fransa başarı ile çıkamadı. 1713'te yapılan Utrecht Barışı ile Avrupa'daki üstünlüğüne ağır bir darbe vuruldu. Bununla beraber İspanya tahtına bir Fransız prensi olan Anjou hânedanından V. Philipp geçirildiyse de Fransa, Avrupa dışındaki sömürgelerinin pek çoğunu kendisinin Avrupa'daki üstünlük iddialarının tabii rakibi ve takipçisi olan, Avrupa kıtasında tek hâkim bir gücün sivrilmesini kendisi için tehlikeli sayan ve buna da fırsat vermeyen İngiltere'ye terketti. Ayrıca Avrupa'da da İspanya mirasından ayrılan bazı yerleri bıraktı. Avusturya İspanya Niederland'ını, Savoyen Sicilya'yı, İngiltere Cebelitârık (Sebte), Minorka adası, Neufundland, Neuschottland, Hudson körfezi ve İspanya Amerikası'na zenci köle sevki ticaretinin tekelini ele geçirdi (Assiento Antlaşması). Sonuç olarak Avrupa'daki savaşları kendi sömürge imparatorluğunu genişletmek için fırsat olarak gören İngiltere kıta Avrupa'sında takip ettiği denge politikasında başarılı oldu ve bundan sonra Avrupa'nın hakemi durumuna yükseldi, Avrupa devletlerinin malî yönden finans kaynağı olma durumuna geldi. Artık İngiltere için Avrupa'da sürdürülen her savaş bir kazanç kapısı olmaya başladı.

Westfalya Barışı'ndan sonra Avrupa ağır ağır kendini toplamaya ve uzun savaşların maddî (genel tahribat, nüfus telefatı) ve mânevî (uyuşturucu ve içki mübtelâlığı, genel ahlâkî çöküş, cadı muhakemeleri, salgın hastalıklar, genel kabalık ve yabanileşme) yaralarını sarmaya başladı. İmparatorluk içinde sayıları 300'ü geçen hükümran üniteler (territorial maechte) arasındaki büyük devletler, Bavyera, Saksonya, Hannover, Württemberg, Brandenburg - Prusya ve tacın sahibi Avusturya idi. Alman âlemi içinde Avusturya'ya rakip olarak yükselecek olan küçük Brandenburg-Prusya, Hohenzollern hânedanı idaresi altında bir protestan güç olarak kısa zamanda kuvvetlenmiş ve genişlemişti. Avrupa'da ilk genel askerlik uygulamasını ihdas eden ve sürekli ordusuyla Prusya militarizminin

temellerini atan bu devlet, Alman âlemindeki önderlik mücadelesine, 1740'ta Avusturya'ya ait zengin Silezya topraklarını ele geçirmek suretiyle başladı.

I. Leopold zamanından beri (1658-1705) hızlı bir gelişme içine giren Avusturya, mevkii itibariyle özellikle Türkler'e karşı devamlı bir mücadele vermek zorunda kalmıştı. Orta Avrupa'da 1663'ten 1699'a kadar sürecek olan yeni bir Türk ileri harekâtının, yeni bir Türk tehlikesinin tekrar gündeme gelmesi, "Uzun Türk Savaşları"nı (1594-1606) sona erdiren Zitvatorok Antlaşması'ndan beri süre gelen genel barış halinin 1663'te Erdel'deki olaylar yüzünden tekrar silâhlı bir mücadeleye dönüşmesi ile ortaya çıktı. Avusturya kuvvetleri St. Gotthard'da (Raab) Osmanlı ordusuna ciddi bir darbe vurmuş olmakla beraber arka cephedeki Fransa tehdidini zamanında karşılamak isteyen Kaiser, Osmanlı Devleti ile "mağlûbane" bir antlaşma (utanç barışı) yapmaya razı olmuştu (Vasvar-Eisenburg Antlaşması, 1664). Macar beylerinin ağır dinî baskılar karşısında Imre Tököly idaresinde Avusturya'ya karşı ayaklanmaları ve Osmanlı Devleti'nin de desteğini sağlamaları, Avrupa'da "Büyük Türk Savaşları" olarak bilinen uzun mücadeleleri başlattı (1683-1699). 1672'de Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın Lehistan seferiyle ele geçirdiği Ukrayna ve Podolya toprak ları ve bu devletin vergi vermeye mecbur tutulması (Bucaş Barışı, 18 Eylül 1672), Lehistan'da Osmanlı aleyhtarı genel bir tepkinin oluşmasına yol açtı. II. Viyana Muhasarası'nda Osmanlı ordusuna ilk büyük darbeyi vuracak olan Kral Johann Sobieski, bu millî heyecanın ünlü bir önderi olarak Lehistan tacını elde etti (21 Mayıs 1674) ve Türkler'e karşı mücadelesini sürdürdü. Alman ve Rus dünyaları arasında uzanan Lehistan'ın Osmanlı Devleti için de hayatî olan konumuna böylece ağır bir darbe vuran ve Avrupa'nın bu yöresindeki dengeleri tamamen bozacak olan fetihler, II. Viyana Muhasarası ile başlayan uzun savaşlarda Lehistan'ın Avusturya ve Rusya'nın ortak harekâtına iştirak etmesine ve bu yörede Osmanlı aleyhtarı yekpâre bir cephenin oluşmasına sebep oldu. Venedik ve papalığın da katıldığı bu kutsal ittifak, Osmanlı Devleti'nin ağır bir mağlûbiyete uğramasına ve Macaristan'ın boşaltılmasına yol açtı. Lehistan ise kısa bir zaman önce kaybettiği yerlere tekrar kavuştu. Ancak Osmanlı gücünün ve varlığının bu yörelerden geriye atılması (Karlofça Antlaşması, 1699), böyle bir gelişmeye kendi eliyle yardımcı olan Lehistan'ın da kötü âkıbetinin başlangıcı oldu. Osmanlı gücünün boşluğunu

dolduran ve bölgedeki kuvvet dengelerini değiştiren Avusturya ve Rusya Lehistan'ın tabii mirasçıları haline geldiler.

XVIII. Yüzyılda Avrupa. Karlofça, Avusturya'nın Avrupa'nın yeni büyük gücü olarak yükselmesini belgeledi. 1716-1718 savaşları (Osmanlı-Avusturya / Venedik savaşları), Petervaradin ve Tımışvar'da Prens Eugen von Savoyen gibi büyük bir kumandanın üstün askerî başarıları bu durumu pekiştirdi. Avusturya Belgrad'ı eline geçirmiş olarak bu istikametteki en geniş sınırlarına ulaştı (Pasarofça Antlaşması, 1718).

Avusturya ve Prusya arasında 1740'ta başlayan mücadele XVIII. yüzyıl Avrupa'sında genel savaşları tekrar başlattı. VI. Karl'ın ölümünden evvel tek vârisi olan kızı Maria Theresia için tahtı garantiye alma çabaları hiçbir işe yaramadı. Avusturya Veraset savaşları (1740-1748), Prusya Kralı II. Friedrich'in Silezya'ya saldırmasıyla başladı ve 1740-1742, 1744-1745 yıllarında da devam etti. Nihayet "Yediyıl Savaşları" (1756-1763) Rusya, Fransa ve İngiltere'nin de katılmalarıyla tam bir Avrupa genel savaşı haline dönüştü. Bu savaşlarda Avrupa tarihinde ilk defa olarak iki ezelî rakip hânedan, Habsburglar ve Bourbonlar aynı ittifakın üyesi oldular (Versailles Antlaşması, 1 Mayıs 1756). İngiltere de Prusya'yı malî yönden destekleyerek savaşı kontrol altında tutmaya çalıştı (Westminster Antlaşması, 1 Ocak 1756). Avrupa'daki savaşlardan sömürgelerini genişletmek için istifade etmekte olan İngiltere savaş sonunda Fransa Kanadası ile İspanyol Floridası'nı ele geçirmiş, Kuzey Amerika ve Hindistan'da tam bir kontrol ve üstünlük kurmuştu. Böylece İngiltere gerçek anlamda bir dünya devleti haline geliyordu (Paris Antlaşması, 10 Şubat 1763). Hubertusburg Barışı (15 Kasım 1763) ile Avusturya ve Prusya arasındaki savaş sona erdiğinde ise küçük Prusya da artık Avusturya - Fransa - İngiltere ve Rusya yanında beşinci büyük Avrupa gücü olarak yükselmekteydi. Bu iki devlet arasındaki liderlik rekabeti ise 1866'daki son hesaplaşmaya kadar devam etti.

XVIII. yüzyıl Avrupa'ya yeni bir büyük devlet daha kazandırdı. Yüzyılın başından beri bu yolda büyük mücadele veren Rusya nihayet kendisini Avrupa'ya kabul ettirebilme yoluna girdi. Bununla beraber Rusya'nın Avrupa'nın kuzeyinde, Asya'nın Türk ülkelerinde uçsuz bucaksız Sibirya'da yayılma ve buralardaki kuvvet boşluğunu doldurma yolunda

giriştiği mücadeleler çok önceden başlamış bulunuyordu. Yeniçağ'lara kadar Rusya pek çok devletçiklere (knezlik) bölünmüş bir haldeydi. Ancak "Bütün Rus Topraklarının Birleştirilmesi" politikasını ısrarla takip eden Moskova büyük knezleri, bu yönde önemli başarılar elde ettiler. Tver, Rjazan (1485), Büyük Novgorod (1478), Pskov (1510), sonra Kazan (1552), Astrahan (1556) ve Sibirya'nın fethi için atılan ilk adımlar (1587), Moskova büyük knezlerinin zaferi oldu. "Moskova Üçüncü Roma" iddiası, Ruslar'ın tarihî emellerinin işareti sayıldı. "Mânevîfelsefî" Avrupa'nın dışında "coğrafî" Avrupa'nın eteklerinde keşfedilmeyi bekleyen Rusya'nın böyle bir Avrupa'ya girişi, ancak onun değerlerine, kültür ve medeniyetinin üstünlüğüne, kılık kıyafetten kafa yapısına kadar maddî ve mânevî dünyasına teslim olmakla başladı. Rusya'yı bu başlangıca dramatik bir tarzda zorlayan Büyük Petro (1689-1725) oldu. II. Kuzey savaşları (1700-1721), kuzeyin büyük gücü olan İsveç'in zayıflaması ve yerini Rusya'ya terketmesiyle sonuçlandı. Büyük Türk savaşları sırasında Azak Kalesi'ni ele geçirmeyi başaran ve sıcak denizlere giden yolları zor layan Petro Rusyası, İsveç Kralı XII. Şarl ile giriştiği uzun ve zorlu mücadelesi sonunda Osmanlı orduları karşısında ağır bir mağlûbiyete uğramasına ve Karadeniz'den uzaklaşmaya mahkûm olmasına rağmen (Prut Antlaşması, 21 Temmuz 1711), Baltık denizine açılmayı başardı (Nyştad Antlaşması, 30 Ağustos 1721). Lehistan'ın mukadderatını belirleyici bir güç olarak, Osmanlı'nın zayıflamasından oluşan boşluğu doldurmaya başladı (Edirne Antlaşması, 1713). Rusya genişlemesini İsveç, Lehistan ve Osmanlı Devleti aleyhine olmak üzere devam ettirdi. Bir başka İsveç - Rus savaşı ile Finlandiya topraklarını kazandı ve İsveç üzerindeki nüfuzunu arttırdı (Abo Antlaşması, 1743). İsveç ve Lehistan'da kendi adaylarını taht ve taç sahibi yapacak kadar üstünlük kurdu. Prut sonrası iade etmek zorunda kaldığı Azak Kalesi ve çevre topraklarından Osmanlı nüfuzunu da uzaklaştıracak ara formüllerle (arâzî-i hâliyye) ağırlığını hissettirdi (Belgrad Antlaşması, 1739). Özellikle II. Katharina devrinde (1762-1796) Rusya Avrupa'nın her tarafında nüfuz ve kudretini duyurdu. Osmanlı Devleti'ne indirdiği ağır darbeler (Küçük Kaynarca Antlaşması, 21 Temmuz 1774; Kırım'ın ilhakı, 9 Ocak 1784 "Sened"; Yaş Antlaşması, 4 Ağustos 1792) ile "Üçüncü Roma" iddiasına ve "Grek projesi" ile Bizans hayallerine geçerlilik kazandırdı. Alman dünyasından evlenmeler yoluyla Büyük Petro devrinden beri peyda edilen akrabalığın sağladığı nüfuzun yanında bu dünyanın siyasî hayatına da hakem rolü üstlenecek kadar girdi (Teschen Antlaşması, 1779).

Lehistan'ı parçalayarak Avrupa haritasından tamamen sildi (1772, 1793, 1795). 1789 Fransız İhtilâli'ne ve onun fikirlerine karşı şiddetle cephe aldı ve Avrupa'nın "Fransız hastalığı" karşısında başlıca müdafaacısı kesildi.

1688'de Hollanda'dan III. Wilhelm'in tahta davet edilmesi ve böylece Katolik bir hânedanın oluşması tehlikesinin önlenmesiyle (Glorious Revolution) İngiltere temel haklar ve parlamenter demokrasi yönünde önemli yollar katetti (Declaration of Rights, 1689). Avrupa için bu gelişmenin mânası, Mutlakiyet karşısında anayasalı monarşik idarenin ortaya çıkması oldu. 1707'de İskoçya ile birleşen İngiltere Büyük Britanya adını aldı ve Hannover hânedanı krallarının (I. Georg 1714-1727; II. Georg 1727-1760; III. Georg 1760-1820) sembolik hâkimiyeti altında, iki partili, parlamento çoğunluğuna da yanan bir başvekil idaresindeki siyasî sistemi kök saldı ve Avrupa'ya örnek oldu. Böylece kıta Avrupa'sında ve dünya sömürgelerinde Fransa ile arasındaki mevcut siyasî üstünlük rekabeti, aynı zamanda bir sistem çatışması vasfına bürünerek daha da şiddetlendi. 1776'da Kuzey Amerika'da İngiliz sömürgeciliğine karşı başlatılan ayaklanmaya, Fransa ve İspanya'nın fiilen savaşa katılmalarıyla (1778-1783) destek vermesi İngiltere'yi zor durumda bırakacak bir fırsat sağladı. Tarafların büyük bir şiddetle sürdürdükleri bu savaşın Rusya'yı herkesin saflarına çekmek istediği bir güç yapmış olması, Avrupa tarihi açısından olduğu kadar coğrafî Avrupa'nın bir parçası olan Osmanlı Devleti için de hayatî neticeler verdi. İngiltere Fransa karşıtı politikası yüzünden 1770 Akdeniz seferinde Rusya'ya yapmış olduğu yardımların karşılığını bekledi, hatta Rusya'ya kendisine yardım etmesi halinde Akdeniz'de üs olabilecek bir adanın (Mayorka adası) bırakılmasını dahi teklif etti. İngiltere ve Fransa gibi iki büyük devletin Amerika savaşı ile meşgul olmalarını kendi Şark politikası için bulunmaz bir fırsat sayan Rusya ise bu savaşa müdahale ile taraflardan birinin galibiyetine ve savaşın kısa sürede sonuçlandırılmasına değil, aksine uzayıp giden bu mücadeleden tarihî hedeflerinin gerçekleşmesi doğrultusunda en iyi şekilde istifade edebilmeyi düşünüyordu. Mart 1780'de "Denizlerde Silâhlı Tarafsızlık" ilkesini ilân ederek tarafsız ülkelerin savaşan tarafların müdahale ve engellemelerine mâruz kalmadan ticarî faaliyetlerini sürdürmeleri gerektiğini ortaya atan Katharina, böylece Avrupa deniz savaş hukukunda önemli bir prensibin sahibi oluyordu. Sürüp giden Amerika Savaşı sayesinde Şark'ta istediği gibi hareket edip, nihayet Kırım'ı resmen ilhak ettiğini duyurdu (1783). Kırım

krizi ise, Rusya'nın Avrupa'daki dengeleri hiçe sayarak ve başı boş bir şekilde Şark meselesini kendi arzusu doğrultusunda tek başına halletmek istemesine artık daha fazla seyirci kalmak istemeyen, Amerika Savaşı'na bir son vermek üzere uzun zamandır Paris'te neticesiz toplantılar yapmakta olan tarafların bir an önce anlaşıp, Amerika Birleşik Devletleri'nin bağımsızlığının resmen tanınmasında acele davranmalarının en önemli sebeplerinden birini teşkil etti (Versailles Antlaşması, 3 Eylül 1783).

Sanayi İnkılâbı. XVIII. yüzyılın sonuna doğru Aydınlanma felsefesinden ve Fransa'daki mutlakiyetten etkilenen burjuva aydınlarının eski rejimi tenkitleri ve geliştirdikleri siyasî düşünceler zinciri, bütün Avrupa'da orta zamanlardan beri geçerli olan ve toplumsal tabakalaşmaya (état) dayanan cemiyet yapısını temellerinden sarstı ve yıktı. XVIII. yüzyılın sonu, Avrupa'da yalnızca büyük toplumsal ve siyasî değişmelere yol açan Fransız İhtilâli ile değil, aynı zamanda sebep olduğu büyük gelişmelerden ötürü daha sonraları aynı şekilde "ihtilâl" tabiri ile tanımlanmaya hak kazanacak bir başka büyük olaya, sanayi inkılâbına da şahit oldu. Yeni makinelerin yardımıyla imalât, eski klasik üretim usulünde o zamana kadar bilinmeyen ve ihtilâl yaratan yenilikler getirdi. Üretim şekillerindeki yeni uygulamalar cemiyet hayatında da değişiklikler yaptı, toplumun geleneksel yapısı tahrip olurken işveren - müteşebbis - kapital sahibi patron ve işçi - proletarya farklılıkları derinleşti. Büyük imalât yerleri olan fabrikaların meydana çıkması, eski üretim şekliyle beraber eski hayat tarzı standartlarının da ortadan kalkmasına yol açtı. Sanayiden önce, özellikle ziraatta büyük bir gelişmenin yaşandığı bu devir teknik alanda da önemli buluşları beraberinde getirdi. Mekanik dokuma tezgâhları, buharla çalışan pompaların madencilikte kullanımı, derin galeriler, yüksek fırınların ıslahı gerçekleştirildi. Sanayi inkılâbı 1775'ten sonra önce İngiltere'de başladı, ardından kıta Avrupa'sına intikal etti (Belçika - Almanya - Fransa). Fabrikaların çoğalması Avrupa'da geniş bir işçi kesiminin oluşmasını sağladı. Tarım alanından yeni sanayi kesimine kayan tabakalar birçok yeni sosyal problemlerin de doğmasına sebep oldu. Yetişkin erkeklere göre daha düşük ücret ödenen kadın ve çocukların çalıştırılması yaygınlaştı. Çalışma saatleri genel olarak uzun (14 - 16 saat), çalışma şartları çok ağırdı. Çalışanlara verilen ücret bütün aile fertlerinin çalışmalarını gerektirecek kadar azdı. Fabrika çevreleri, hayat şartları iyi olmayan yeni işçi yerleşim bölgeleri haline geldi. Hafta tatili, iş güvenliği, sağlık, iş kazaları, ihtiyarlık

- emeklilik sigortaları henüz mevcut değildi. Bütün bu olumsuz şartlar çalışan kesimde genel bir hoşnutsuzluğa yol açtı. İşçiler ağırlaşan hayat şartlarının, içine düştükleri çaresizliğin sebepleri olarak yeni makineleri gördüler. Böylece gerek İngiltere'de gerekse daha sonra kıta Avrupa'sında görülen makineleri kırma ve tahrip etme eğilimleri bu tip hoşnutsuz luğun tezahürleri oldu. Ayağındaki tahta ayakkabı yani "sabot" ile makinelerin tahribi "sabotaj" (sabotage) kelimesini ortaya çıkardı. 1779'dan itibaren ilk defa İngiltere'de görülen "makine kırıcılar"a ölüm cezaları öngören yasalar konuldu (1812). Sanayi inkılâbı, siyasî yöndeki yeni akımlar yanında (hürriyetçilik, milliyetçilik) bütün XIX. yüzyıl boyunca Avrupa'yı giderek daha kuvvetli bir şekilde sarsacak olan yeni bir akımın da (sosyalizm) doğmasında başlıca sebep oldu. Böylece "état"ları yıkan Avrupa, kendisini gittikçe güçlenecek ve teşkilâtlanacak yeni bir sınıf (class) mücadelesinin ideolojik çalkantıları içinde buldu.

Fransız İhtilâli. Fransız İhtilâli Avrupa'nın siyasî yapısında çığır açıcı değişiklikler yaptı ve yeni bir devir başlattı. Aydınlanma felsefesine uygun olarak hâkimiyetin ilâhî menşeini reddederek bunun kaynağının millet olduğunu ileri sürdü. Asilzade ve ruhbanın eski düzendeki üstün ve imtiyazlı durumuna son verdi. Devletin yönetimini ihtilâlin gerçek temsilcisi olan burjuvaziye teslim etti (burjuva ihtilâli). Feodalizmi ilga ile köylüleri mevcut statülerinden kurtardı. "Etat"lara dayalı Ortaçağ'lardan kalma cemiyet düzenine son verdi. İnsanın tabii kanunlara bağımlılığını, hür ve birbirleriyle eşitliğini ilân etti (İnsan Hakları Beyannâmesi, 26 Ağustos 1789). Avrupa'nın, Rousseau (halkın hâkimiyeti), Montesquieu (kuvvetlerin ayrılığı) ve dolayısıyla Aydınlanma felsefesi prensiplerine dayanan, ilk modern, sistemli ve yazılı anayasası olan 3 Mayıs 1791 tarihli Polonya anayasasından (1924 Türk anayasasına da örnek teşkil etmiştir) bir müddet sonra diğer pek çok Avrupa ülkelerinin de örnek olarak alacakları yeni bir anayasa ilân edildi (3 Eylül 1791). Böylece Avrupa'da anayasaya dayalı (meşrutî) monarşiler devri başladı. İhtilâlin radikal icraatı, Fransa'da Hıristiyanlığın kaldırılmasına (Mayıs 1794), milâdî takvimin yerini ihtilâl takvimine bırakmasına ve kiliselerin kapatılıp kutsal eşyalarının imhasına kadar vardı. Kralın ve kraliçenin idamıyla (21 Ocak 1793) ihtilâl bütün Avrupa hükümdarlarını ve düzenini tehdit eder bir hale geldi ve nihayet eski ve yeni düzen çatışması haline dönüşmüş olarak bütün Avrupa'da savaşların yeniden patlamasına yol açtı.

XIX. Yüzyılda Avrupa. İhtilâl Fransa'sı ile Avrupa arasındaki savaşlar (Fransa karşısında oluşan yedi koalisyondan ötürü "Koalisyon Savaşları") 1815'e kadar devam etti. Bu süre içinde Avrupa Fransız ihtilâl fikirleri ve ordularının işgaline uğradı. İngiliz karşıtı Fransız siyasetinin askerî harekâtı Mısır'a kadar genişledi (1789). Çok eski Venedik Cumhuriyeti sona erdi (Campoformia Antlaşması, 17 Ekim 1797). Böylece Osmanlı Devleti ihtilâl Fransa'sı ile doğrudan doğruya komşu oldu. İhtilâlin kanlı macerasının Napolyon'un imparatorluğuna dönüştüğü yıllarda bütün İtalya, İspanya, Hollanda, Alman dünyası, Prusya, Avusturya, Napolyon'un bir ara "Varşova Büyük Dukalığı" adıyla tekrar dirilttiği ve Rusya'ya karşı kullandığı Polonya Fransa'nın işgaline uğradı ve kontrolüne girdi. 1804'te kendisini Fransızlar'ın imparatoru ilân eden Napolyon Rhein Konfederasyonu'nu kurarak tarihî "Kutsal Roma Germen İmparatorluğu"nun resmen çözülüp dağılmasına zemin hazırladı (1806). Nihayet Rus çarını da uzlaşmaya zorlayan Napolyon (Tilsit 1807; Erfurt 1808), Avrupa'daki üstünlüğünü İngiltere hariç her tarafa kabul ettirdi.

İngiltere'yi ise kendi ekonomisi ve fazla üretimi içinde boğmayı amaçlayan Napolyon, İngiltere ile Avrupa arasındaki her türlü ticarî faaliyeti yasakladı (kıta ablukası, 1806). Çarın Fransa ittifakından özellikle İngiltere ile ticarî yasaklamaların getirdiği sıkıntılar yüzünden ayrılması üzerine Büyük Rus Seferi'ne çıkan Napolyon'un (1812) Moskova'ya girmesine rağmen ağır bir hezimete uğraması, hem imparatorluğun hem de Avrupa'daki Fransız hegemonyasının sonu oldu. Napolyon'un seri yenilgilere uğraması üzerine müttefikler Paris'e girdiler (31 Mart 1814). Fransa'da XVIII. Louis tahta çıktı (1814 - 1824). Elbe adasında sürgün hayatı yaşayan Napolyon'un "100 günlük dönüşü", Waterloo (Haziran 1815) yenilgisiyle kesin olarak hezimetle sonuçlandı. Napolyon Fransası'nın altüst ettiği Avrupa, 1814 - 1815 Viyana Kongresi ile yeniden eski düzenine sokulmak istendi. Avusturya Başvekili Prens Metternich devrin en önemli fikrî mimarı, Fransa'ya karşı verilen mücadelede, orduları ilk ve son defa Alpler'e kadar gelen muzaffer Rus Çarı I. Alexander ise Avrupa'nın kurtarıcısı oldu. Böylece Avrupa'da 1815'ten Kırım Savaşı'na kadar (1853 - 1856) devam edecek olan bir Rus hegemonyası devri başladı.

Viyana Sistemi ve İhtilâller. Viyana Kongresi'nin ortaya çıkardığı

Avrupa'da, Aydınlanma ve Frasız İhtilâli ile oluşan pek çok büyük gelişmenin sanki hiç olmamış gibi telakki edilmek istenmesi huzur getirmedi. Milliyetçilik ve hürriyetçilik -özellikle Almanya ve İtalya'da- akımlarını önleyebilmek için bütün hükümdarların bu gibi akımlar karşısında dayanışma ve fiilî yardımlaşmalarını öngören sert tedbirler ihdas edildi (müdahaleler sistemi / Metternich sistemi). Mistik ve romantik bir ruh dünyasına sahip olan I. Alexander'ın önderliğinde Hıristiyanlığın üç büyük mezhebini temsilen (Protestan Prusya, Katolik Avusturya, Ortodoks Rusya) üç hükümdarın bir araya geldiği bir "Kutsal İttifak" (Eylül 1815) kuruldu ve bu hükümdarlar, Hıristiyanlığın kutsal kitaplarında belirtildiği gibi, "çoban" (râî) sıfatıyla "sürüleri"ni (reâyâ) "ihtilâl kurdu"na kaptırmadan idareye karar verdiler. Avrupa'daki bu muhafazakâr zihniyete liberalizmin kalesi haline gelen İngiltere karşı çıktı. Ortaçağ'lardan kalma dinî telakkiler değil daha gerçekçi politika taraftarı olan İngiltere'nin az sonra Fransa'nın da katılması üzerine dörtlü, dolayısıyla beşli bir ittifak meydana getirmesiyle, Avrupa'da İngiltere ve Fransa'nın temsil ettiği "Liberal Batı Cephesi" ile Rusya, Prusya ve Avusturya'nın temsil ettiği "Muhafazakâr Doğu Cephesi" birbirinin karşısında yer almaya başladı. Kutsal İttifak'ın ihtilâlci hareketlere karşı dayanışma içinde olma prensibi, Avrupa'da bir süre bu anlamdaki ayaklanmaların bastırılmasına vesile oldu. Ancak Kutsal İttifak mensuplarının da yer aldığı Navarin Baskını (20 Ekim 1827) bu ittifak sisteminin dağılmasına yol açtı.

Eski Helen dünyasının coğrafyasını paylaşmanın eski Helenler'in torunları ve eski Grek medeniyetinin mirasçısı sayılmasına yol açtığı Yunanistan Rumları'na karşı Avrupa'da genel bir sevgi duygusu uyanmıştı (Philhelenizm). Gerek bu sevgi gerekse yeni çar I. Nikola'nın Edirne'ye kadar inecek başarılı askerî harekâtı (1828 - 1829 Osmanlı - Rus Savaşı ve Edirne Antlaşması), Osmanlı idaresinden ayrılan küçük bir Yunanistan'ın oluşmasına ve Avrupa siyasî sahnesindeki yerini almasına yol açtı (1830). Yunan ayaklanması bu anlamda, yakın zamanlarda Avrupa'da Türkler'e karşı çok geniş ve tesirli bir aleyhtar propaganda faaliyetinin ortaya çıkmasına ve sürdürülmesine sebep oldu. Aynı zamanda bu şekildeki bir Avrupa müdahalesi ile kurulan Yunanistan, Balkanlar'da Osmanlı idaresinde yaşayan diğer milletler için de bir örnek teşkil etti. Böylece "müslüman ve barbar Türkler'in zulmünden kurtulma" feryadı ile ayaklanmalara teşebbüs etmek ve Avrupa'daki hıristiyan hâmilerden,

kamuoyunu etkileyecek mihrakları da harekete geçirerek yardım ve müdahale sağlamak, Osmanlı idaresinden kurtulup bağımsız bir devlet olmanın en kestirme yolu haline geldi. Balkanlar'daki milliyetçilik ve hürriyetçilik akımları giderek şiddetlendi ve özellikle Rusya'nın Balkanlar'a yönelik plan ve Slavist politikaları Avusturya'yı endişeye düşürdü. Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'daki mirası bu iki devlet arasındaki düşmanlığın kaynağını teşkil etmeye başladı.

Alınan bütün tedbirlere rağmen Viyana sistemine karşı Avrupa'daki direnişlerin 1830 ve 1848 yıllarındaki büyük ve genel Avrupa ihtilâllerine yol açması önlenemedi. 1830 ayaklanmalarıyla Belçika Avusturya idaresinden kurtuldu ve Avrupa'da yeni ve bağımsız bir devlet olarak yerini aldı. Almanya'da kurulmasına başlanan Gümrük Birliği'nin (1834) giderek siyasî bütünleşmeye dönüşebileceği ümidi milliyetçileri heyecanlandırmaktaydı. Birleşmiş bir Almanya emeli geniş kitleleri her iki ayaklanmada da peşinden sürükledi. Gençlik ve gizli cemiyetlerin faal roller üstlendikleri İtalya ve Almanya'daki ayaklanmalar hükümdarların tahtlarını sarstı, Prusya ve Avusturya'nın Alman dünyasındaki üstünlüklerine yer yer son verdi. 1848'de bizzat sistemin kalbinde, Viyana'da ve Berlin'de ayaklanmaların çıkması, dönemin sona ermekte olduğunun bir işareti sayıldı. Metternich Londra'ya kaçtı, Avusturya'da I. Franz Joseph (1848 - 1916) tahta çıktı. Fransa'da X. Charles'ın (1824 - 1830) ve "Burjuva Kralı" Louis Philipp'in (1830 - 1848) tahtları devrildi, yine Fransa'da cumhuriyet ilân edildi (1848 - 1852). 1830 ve 1848 ihtilâllerinde Polonya ve Macar milliyetçilerinin ayaklanmaları liberal Avrupa'da geniş yankılar buldu. Avusturya'nın tamamen âciz kaldığı Macaristan'daki ayaklanmalar Rusya'nın üstün ve kaba gücü ile bastırılabildi. Polonya ve Macaristan Rus ordularınca ezildi ve milliyetçileri Osmanlı Devleti'ne sığınmak zorunda bırakıldı. Osmanlı Devleti'nin, Avusturya ve Rusya'nın savaş tehditlerine kadar ulaşan ısrarlarına rağmen mültecileri iade etmeye yanaşmaması, başta İngiltere ve Fransa olmak üzere Avrupa'nın liberal çevrelerinde geniş bir lehte propagandanın oluşmasına yol açtı. Bu da birkaç yıl sonra çıkacak olan Kırım Savaşı'nda (1853 - 1856), liberal Avrupa kamuoyunun Osmanlı Devleti'nin desteklenmesi yönünde kazanılmış olmasında önemli bir rol oynadı.

1848 ihtilâl yılı, hürriyetçi ve milliyetçi akımlar yanında, o yıl ilân edilen

komünist manifestosunda ifadesini bulduğu gibi, yeni ve farklı bir akımın da bütün ağırlığıyla siyasî çalkantılar içinde yerini aldığı bir yıl olarak Avrupa siyasî hayatında yeni ufuklar açtı ve "Avrupa'da hayalet gibi dolaşmaya" başladı. Hiç şüphesiz bu, artık gelişme temposunu kıta Avrupa'sında hızla arttıran sanayileşmenin beraberinde getirdiği sosyal problemlerin de had safhaya varmakta olduğunun bir işaretiydi.

1848 ihtilâlinde cumhuriyet idaresine kavuşan Fransa, cumhurbaşkanı seçilen Louis Napolyon'un ilk fırsatta kendisini halk oylamasıyla Fransa imparatoru ilân etmesiyle (1852) tekrar monarşik bir idareye döndü. Sömürge politikasına, özellikle anavatana yakın yerlere de göz koyarak (1830 Cezayir, 1881 Tunus) devam eden Fransa, ağır sanayi ve büyüyen ticaret hacmiyle sermaye ihraç eden zengin bir finans merkezi haline gelmeye başladı. Süveyş Kanalı'nın açılmasını destekleyen (1859 - 1869) ve aktif bir dış politika güden Fransa, Kırım Savaşı'na katılmanın yanı sıra İtalya'nın birliğini kurmasında ve Avusturya'nın İtalya'dan kovulmasında yardımcı oldu (1859). Taht ve tacını büyük ölçüde Katolik kilisesinin desteğiyle kazanan III. Napolyon, Şark'taki Katolikler ve Rusya'nın gündeme getirdiği "Mukaddes Yerler Meselesi"nde kesin bir tavır aldı.

Edirne Antlaşması'ndan (1829) sonra Osmanlı Devleti üzerindeki etkisini, özellikle Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın devlete isyanı sebebiyle oluşan şartlardan faydalanarak daha da arttırma imkânı ve fırsatını bulan Rusya, Mısır kuvvetlerini İstanbul yakınlarında durdurmak üzere müdahale etti (Kütahya Uzlaşması, Mayıs 1833). Ancak Osmanlı Devleti ile Boğazlar'ı tek taraflı ve kendi kontrolünde bırakacak bir ittifak antlaşması yapması (Hünkâr İskelesi Antlaşması, 8 Temmuz 1833), Avrupa dengelerinin sarsılmasına, İngiltere ve Fransa'nın savaş tehdidine yol açtı. Mısır ilerlemesi, Osmanlı hânedanının yerine Mehmed Ali Paşa hânedanının geçirilmesi tehlikesini de beraberinde getirmişti. Nitekim Rusya'nın tek başına hareket etmesini kısıtlamak isteyen Avusturya'nın araya girmesiyle yapılan yeni bir antlaşma (Münchengraetz Antlaşması, 18 Eylül 1833), bu hususu aydınlatacak maddeleri ihtiva ediyordu. Buna göre taraflar Mısır ve Osmanlılar arasında tekrar başlayacak bir çatışmada Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı tahtına oturmasını, yeni Mısır hâkimiyetinin Osmanlılar'ın Balkan topraklarına teşmil edilmemesi şartıyla tanıyacaklar ve Osmanlı Avrupası'nda mevcut milletlerin kendi küçük devletlerini kurmalarına

imkân vereceklerdi.

Mısır meselesinin ve gündeme getirdiği Boğazlar meselesinin Avrupa dengesini bozmayacak bir şekilde Boğazlar'ı devletler arası bir statüye sokmuş olarak halledilmesi (1840 - 1841), Rusya'nın Hünkâr İskelesi Antlaşması ile elde ettiği üstün duruma da son verdi. Ancak mukaddes yerler ve Ortodokslar'ın haklarını koruma bahaneleriyle başlayan, Hünkâr İskelesi ile kazanılan nüfuzu tekrar tesis etmeyi ve "Şark Meselesi"ni tek taraflı ve kendi isteğiyle çözmeyi amaçlayan Rus müdahalesi umulmadık bir tırmanış göstererek 1853'te büyük bir savaşın patlamasıyla sonuçlandı. Savaş, Osmanlı Devleti'nin müttefikleri olan İngiltere ve Fransa'nın Rusya'yı yalnızca Kırım'da değil Baltık ve Pasifik kıyılarında da vurmaları, Sardunya'nın (Piemonte) müttefikler safında savaşa katılması, Avusturya'nın Rusya'ya karşı düşmanca tavır alıp Eflak ve Boğdan'ı işgali ile tam bir Avrupa savaşı halini aldı.

Kırım Savaşı Sonrası Avrupa. Kırım Savaşı Paris Antlaşması (30 Mart 1856) ile sona erdiğinde sadece Osmanlı Devleti üzerindeki Rus nüfuzuna ağır bir darbe vurulmuş olmadı, aynı zamanda Avrupa'da Viyana Kongresi'nden beri devam eden Rus üstünlük iddiasına da son verildi. Karadeniz'in tarafsızlaştırılarak Rusya'nın askerî gücünden arındırılması, tarihî Rus politikasına geçici bir süre dahi olsa sekte vurdu. Osmanlı Devleti'nin Avrupa hukukuna ve Avrupa devletler camiasına dahil ve hatta toprak bütünlüğünün garanti edilmesinin kâğıt üzerinde kalacak bir vaad olduğu da bir süre sonra anlaşıldı. Müttefiklerinin ısrarlarıyla 1856 Islahat Fermanı'nı ilân etmiş olarak klasik yapısını tamamen çözmüş olan Osmanlı Devleti, Paris Antlaşması'nın garantilerine rağmen hukukunu ve toprak bütünlüğünü Avrupa'ya karşı korumak zorunda olduğunu acı bir şekilde öğrendi.

Kırım Savaşı'nın ağır mağlûbiyeti, Çar II. Alexander (1855 - 1881) idaresini Rusya'da geniş reformlar yapmaya sevketti. Avrupa'da örneği kalmamış kötü bir uygulama olan toprağa bağlı kölelik müessesesi kaldırıldı (1861). Rus Amerikası (Alaska) Birleşik Devletler'e, hatta isteksiz Amerikan ileri gelenlerine rüşvetler de verilerek satıldı (1867). Toprağa bağlı köleliğin ortadan kaldırılması, uygulamadaki başarısızlıklardan ötürü istenilen sonucu vermedi ve kitlelerin (40

milyondan fazla) eski düzene karşı hukuken olmasa bile ekonomik bağımlılıkları karakter değiştirmiş olarak devam etti. Sosyalist - anarşist - nihilist faaliyetler en sonunda, “kurtarıcı çar”ın bir suikasta kurban gitmesiyle (1881) had safhaya vardı.

Kırım Savaşı’ndan sonra Avrupa’da millî birliklerini kurma yolundaki uzun mücadelelerini başarı ile bitirmeye muvaffak olan İtalya ve Almanya iki yeni devlet halinde ortaya çıktı ve mevcut siyasî dengelerde büyük değişiklikler meydana geldi.

İtalyan ve Alman Birliklerinin Teşekkülü. İtalya’nın en kuvvetli devleti olan Sardunya (Piemonte) Krallığı’nın Başvekil Cavour’un usta politikası sonucu Kırım Savaşı’na katılması (Ocak 1855), savaş sonrası İtalya birliğini gündeme getirdi. İtalya’nın birleşmesinde engelleyici roller oynayan içteki Parma, Toskana, Modena, Papalık ve Bourbon hânedanı idaresi altındaki Sicilyateyn gibi monarşiler İtalyan milliyetçilerinin faaliyetleriyle (Giuseppe Garibaldi, ö. 1882) tasfiye edildi ve önce III. Napolyon Fransası, daha sonra da Prusya ile yapılan bir ittifak sayesinde Avusturya yenilgiye uğratılarak İtalya topraklarını tahliyeye zorlandı. Venedik toprakları anavatana kavuştu (1859 Zürih ve 1866 Viyana antlaşmaları). Sardunya Kralı II. Victor Emanuel İtalya kralı ilân edildi (Mart 1861).

Avusturya’ya karşı Alman camiasında önderlik mücadelesini sürdüren Prusya, I. Wilhelm zamanında (1861 - 1888), özellikle genel askerlik mecburiyetinin başarılı uygulamalarıyla kuvvet kazanan askerî gücü ve Başvekil Otto von Bismarck’ın üstün idaresi altında (1862 - 1898) Alman birliğini gerçekleştirdi. Önce Almanlar’la meskûn olan Schleswig ve Holstein toprakları Avusturya’nın muvafakatı ile Danimarka’nın elinden alındı (1864). Daha sonra İtalya ile ittifaka girilerek Avusturya ile savaşıldı ve bu devletin Alman -dolayısıyla İtalyan-dünyasında söz sahibi olmasına son verildi (1866 Prag -dolayısıyla Viyana-Antlaşması). Nihayet Alman birliğine giden yoldaki en büyük engel olan Fransa ile hesaplaşılarak (1870 - 1871) Alman birliği kuruldu. Prusya Kralı I. Wilhelm Versailles’da Alman imparatoru ilân edildi (18 Ocak 1871). Alman İmparatorluğu’nun (II. Reich) doğuşu Avrupa’daki dengeleri yıktı. Başta III. Napolyon olmak üzere bu savaşta ağır ve haysiyet kırıcı bir hezimete uğrayan Fransa’da,

Avrupa tarihini yakın zamanlara kadar etkileyecek olan koyu bir Alman düşmanlığı ve rekabeti başladı. Savaşı Prusya'yı destekleyerek seyreden Rusya böylece beklediği ana kavuşmuş oldu ve bozulan Avrupa dengesinden faydalanarak 1856 Paris Antlaşması'nın Karadeniz'in tarafsızlığına dair hükümlerine daha fazla riayet etmeyeceğini ilgili taraflara bildirdi (1870). Prusya karşısında ağır bir yenilgiye uğramış olan Avusturya ise Alman âleminden uzaklaşarak siyasî bünyesindeki en önemli unsur olan Macarlar'la bir uzlaşmaya gitmek zorunda kaldı ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu adı ile çifte monarşili yeni bir devlet ve sistem kurdu (1867-1918). İtalya Fransa'nın yenilgisi üzerine papalık topraklarını işgal ederek (Eylül 1870) papaya yalnızca Vatikan'ı bıraktı ve Roma İtalya Krallığı'nın başşehri oldu (1871).

Avrupa'da bozulan dengeler Osmanlı Devleti'nin de akibetini etkileyecek değişikliklere yol açtı. Balkanlar ve Rumeli'deki Osmanlı topraklarında gelişen milliyetçilik akımları Rusya'nın panislavist propagandalarıyla teşvik edildi ve her türlü yardımlarıyla daha da kuvvetlenerek ayaklanmalara, bunun ardından da büyük bir Osmanlı - Rus savaşına sebep oldu (1877 - 1878). Savaş, İstanbul önlerine kadar gelen galip Rus ordularının dikte ettirdiği bir barış ile (Ayastefanos Antlaşması, 3 Mart 1878) Avrupa topraklarındaki Osmanlı hâkimiyetine son verdi. Fakat bu antlaşma ile Rusya, Şark Meselesi'nin ancak Avrupa'nın ortak menfaat dengelerine uygun olarak çözülebileceği prensibini tekrar ihlâl ettiğinden, özellikle Avusturya ve İngiltere'nin tepki ve yeni bir Rus savaşını göze alan tehditleri ile karşı karşıya kaldı. Mesele Berlin'de Bismarck'ın başkanlığında toplanan yeni bir kongrede tekrar ele alınarak Avrupa'daki Osmanlı toprakları Avrupa'nın genel dengelerine uygun bir şekilde yeniden parçalandı (Berlin Kongresi, 20 Haziran - 20 Temmuz 1878). Romanya, Sırbistan, Karadağ ve kâğıt üzerinde hukuken Osmanlı Devleti'ne bağlı görünen Bulgaristan Avrupa'nın yeni bağımsız devletleri oldular. Tarafların uzlaşma sağlayıp paylaşamadıkları problemlerle dolu toprak kesimleri ise (Makedonya, Yenipazar sancağı) Osmanlı Devleti'ne iade edildi. Böylece büyük bir siyasî kriz içine düşmüş olan Osmanlı Devleti'nin bu durumundan faydalanan Avusturya-Macaristan, Bosna ve Hersek'i işgal ederek idaresini eline alırken (1878), İngiltere Kıbrıs'a (1878) ve Mısır'a (1882), Fransa ise Tunus'a (1881) el koydu.

Berlin Antlaşması, vaktiyle birliğini kurarken yardımcı olduğu Almanya'dan beklediği desteği görmediğine inanan Rusya'nın Almanya ile olan dostluğuna gölge düşürdü. Avusturya ile Rusya arasında Balkanlar'daki nüfuz mücadelesi ise giderek daha da tırmanan bir rekabet haline geldi. Bu gelişmeler Almanya ve Avusturya'yı birbirlerine yakınlaştırdığından iki devlet Fransa ve Rusya'ya yönelik ittifaklar içinde güvenliklerini sağlamaya çalıştılar (İkili İttifak, 1879). Bismarck bir taraftan Fransa'yı "revanche" politikasından ve intikam savaşına teşebbüsten uzak tutmak için sömürge politikasına teşvik ederken diğer taraftan da Rusya'yı kendi tarafına çekmeye çalıştı. 1872'de yapılmış olan Avusturya-Almanya ve Rusya arasındaki "Üç İmparator İttihadı" 1881'de yenilendi. 1882'de Almanya, Avusturya ve İtalya arasında "Üçlü İttifak" kuruldu. Bu ittifaka 1883'te Romanya da katıldı. Almanya ve Rusya arasında imzalanan Garanti Antlaşması (1887) ile Fransa'nın tecrit edilme siyaseti başarı ile sürdürüldü. Rusya'nın Boğazlar üzerindeki niyetlerinin destekleneceği ise bu anlaşmanın ek protokollerinde yer aldı. Yeni kurulan imparatorluğun güvenliği ve Avrupa barışının sağlanması için bir ittifaklar zinciri oluşturan Bismarck, 1890'da yeni ve genç imparator II. Wilhelm'in (1888-1918) takip etmek istediği dünyaya açık yeni politikalarına ters düşmesi sebebiyle görevden ayrılmak mecburiyetinde kaldı. Yeni Alman politikası, 1890'da vadesi biten Garanti Antlaşması'nı uzatmamakla Rusya'nın Fransa'ya yaklaşmasının yollarını açtı. Böylece 1894'te Fransa ile Rusya arasında ikili bir antlaşma oluştu. 1898'de başlayan yeni bir donanma inşaatı, İngiltere ile Almanya arasındaki, Almanya'nın dünya pazarlarında önemli yerler ele geçirmesi ve pek çok sektörde o zamana kadar hâkim olan İngiliz mallarıyla boy ölçüşmesi ve onları geride bırakmaya başlamasıyla oluşan ticarî rekabeti askerî yönden de körükledi. Almanya'nın takip etmeye başladığı sömürge politikası ve İngiliz sömürgeciliğine zorluklar çıkartması (Güney Afrika 1896, Doğu Asya'da Tsingtao), Bağdat demiryolu projesine sahip çıkması (1899, Berlin-Bağdat), Afrika'daki Fransız yayılmacılığı yüzünden çıkan Fasoda krizi (1898) İngiltere'yi harekete geçirdi. Böylece tecrit siyaseti sona erdi. Değişen İngiliz politikası, Almanya'ya karşı oluşacak cephenin mihrakı oldu. 1902'de Japonya ile ittifak yapan İngiltere, Japonya'yı Rusya'ya karşı giriştiği büyük savaşta destekledi (1904-1905). Japonya karşısında ağır bir yenilgiye uğrayarak prestij kaybeden ve iç bünyesindeki sosyal zaafı bir seri ihtilâller ve ayaklanmalarla yeniden ortaya çıkan Rusya, İran-

Afganistan ve Tibet'in nüfuz bölgelerine ayrılmasına rıza gösterdi. Dolayısıyla Hindistan'ın "hatt-ı müdâfaası"ndan uzak durarak İngiltere ile aralarındaki sürtüşmelere son vermek mecburiyetinde kaldı ve bu devletle uzlaşıp (1907) tekrar Balkan politikasına döndü. Fas ve Mısır konularındaki anlaşmazlıkların giderilmesi ise Fransa ile İngiltere arasındaki uzlaşmayı sağladı (1904, entente cordiale). Böylece dünya bölüşümünde birbirleriyle zıtlaşan bu üç büyük devlet, kendilerine tehlikeli bir rakip ve büyük bir Avrupa gücü olarak yükselen Almanya karşısında ortak bir cephe oluşturmanın ön şartlarını hazırlamış oluyorlardı.

Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'dan Çekilmesi. Gittikçe daha büyük bir zaaf içine düşmekte olan Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki topraklar üzerinde oluşan millî devletlerin (Bulgar, Sırp, Karadağ, Yunanistan) Balkanlar'daki son Osmanlı topraklarını da (Trakya-Makedonya-Arnavutluk) paylaşabilmek için giriştikleri mücadelede büyük devletlerin de dolaylı (Avusturya - Macaristan, İtalya, Rusya) ve dolaysız (İngiltere, Fransa, Almanya) olarak taraf olması, XX. yüzyıl başlarında Avrupa barışını ciddi bir şekilde tehdit etmeye başladı. 1908 sonbaharında Bulgaristan'ın Osmanlı Devleti ile olan hukukî bağını koparması, Girit'in Yunanistan'a katıldığının ilânı, Bosna - Hersek'in, idaresini zaten üstlenmiş bulunan Avusturya - Macaristan tarafından ilhakı (Ekim 1908) Balkanlar'ı biraz daha karıştırdı. Özellikle Avusturya - Macaristan'ın Bosna - Hersek'i ilhak etmesi Sırbistan'ın büyüme rüyalarına son verdiğinden bu iki devlet arasındaki düşmanlık had safhaya vardı. Rusya'nın Boğazlar istikametindeki baskısı İngiliz engeline takılırken İtalya, Avusturya - Macaristan'ın Balkanlar'da daha fazla kuvvetlenmesini ve genişlemesini hoş karşılamamaktaydı. Almanya ise "Şark'a doğru giden yolda" (Drang nach Osten politikası) kendisinin giderek daha fazla Avusturya - Macaristan'ın arkasında yer almak zorunda olduğunu görüyordu. Hassas dengelere dayanan bu karışık durum, İtalya'nın Kuzey Afrika'daki son Osmanlı topraklarına saldırmasıyla yeni bir gelişme kaydetti (1911). İtalya karşısındaki Osmanlı yenilgisi (Lozan / Uşi Barışı, 15 Ekim 1912), Avrupa büyük devletlerinin mağlûbiyet halinde bile savaştan evvelki durumda hiçbir değişiklik yapılmayacağına dair verdikleri garantiden de cesaret alan küçük Balkan devletlerine, savaş yorgunu Osmanlı Devleti'ne karşı hep birlikte saldırma fırsatını verdi (1912 - 1913 Balkan savaşları). Balkan savaşları, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki son topraklarının,

Rumeli'de ilk fethettiği yerlerin de elinden çıkmasıyla sona erdi (Londra Barış Antlaşması, Mayıs 1913). Osmanlı mirasının paylaşılma kavgasına başlayan eski müttefiklerin birbirleriyle savaşa girişmelerinin yarattığı tarihî an (II. Balkan Savaşı, Haziran 1913), hiç olmazsa Edirne'nin Bulgarlar'ın elinde kalmasını önledi. Avrupa'da Türk hâkimiyetinin sona ermesiyle Şark Meselesi'nin en önemli kısmı halledilmiş oldu ve Avrupa'daki İslâm hâkimiyeti yüzyıllar öncesi örneğinde olduğu gibi, yalnız İberik değil Balkan yarımadasında da aynı âkıbeti paylaştı ve "reconquista" burada da gerçekleşmiş oldu.

700 yıllık İslâm hâkimiyeti ve üstün medeniyeti, Hıristiyanlık gayretiyle İspanya'da yaşama imkânı bulamaz ve İslâm tarihini, kültürünü hatırlatacak en küçük izleri dahi yok edilircesine ortadan kaldırılırken, yaklaşık bir o kadar Balkanlar'da hüküm süren Osmanlılar'ın burayı ilk fethettikleri günlerdeki bütün aslî özellikleriyle korumuş, hatta geliştirmiş olarak terketmiş olması, birbirleriyle uzun mücadeleler veren karşı dinlerdeki iki dünyanın, her türlü "cihanşümul" ve "çağdaş değerler" muvacehesindeki mukayeselerinde önemli bir anlayış farkı olarak kalacak büyüklüktedir.

I. Dünya Savaşı. Balkan savaşları sonunda Arnavutluk Avrupa'da yeni bir devlet olarak ortaya çıktı (1913). Yunanistan ve Romanya toprak kazançlarıyla (Selânik - Dobruca) genişlerken Adriyatik denizine inmesi Avusturya - Macaristan tarafından engellenen Sırbistan, Makedonya'yı elinden kaçıran Bulgaristan derin bir infial içine düştüler. Balkanlar Avrupa'nın barut fıçısı olmaya devam etti. I. Dünya Savaşı kıvılcımı her ne kadar Balkanlar'dan çıkmış görünüyorsa da (Avusturya - Macaristan veliahtının Saraybosna'da Sırp milliyetperverlerince katli, 28 Haziran 1914) asıl sebepleri, Avrupa büyük devletlerinin dünyayı sömürgeleştirmelerinden gelen sürtüşmelerinin, dünya pazarları ve ticaretini ele geçirme mücadelelerinin, düşman gruplara ayrılmış ve ittifak zincirlerinin yekdiğerini garanti eden ve otomatik olarak savaşa sürükleyen sisteminde yatmaktaydı. Avrupa'daki denge ve dünyadaki güç politikası zıddıyeti (Almanya - İngiltere, Almanya - Fransa), silâhlanma yarışı ve savaş planları (Alman ve Fransız ordu mevcudunun arttırılışı, 1913; Alman Donanma Antlaşması, 1912; Fransa'ya karşı "Yıldırım Harbi": Schliffen planı), Avrupa'nın yeni "hasta adam"ı Avusturya - Macaristan İmparatorluğu'ndaki millî kaynaşmalar, Balkan politikasına dönen Rusya'nın içte ihtilâl yerine

dışta bir savaşı tercih eden sosyal kaynaşmalar içine düşmesi, nihayet bir savaşın kaçınılmaz olduğuna dair olan yaygın inanç, sonuçta bütün Avrupa'yı genel bir ateşin içine düşürdü (Temmuz - Ağustos 1914).

Osmanlı Devleti'nin Almanya safında savaşa katılmaya mecbur olması (Ekim-Kasım 1914), savaş alanlarının sınırlarını daha da genişletti. İngiliz ve Fransız donanmalarının Boğazlar'ı yarma teşebbüsleri, büyük ve kanlı Çanakkale savaşları ile sonuçsuz kaldı (1915), müttefik yardımının ulaşmaması Rusya'yı zor durumda bıraktı, bütün cephelerdeki Osmanlı direnişi ise savaşın uzamasında en önemli sebep oldu. Çanakkale Zaferi, Bulgaristan'ın Almanya safında savaşa katılmasını ve böylece ittifak cephesinde kara irtibatının kurulmasını sağladı (14 Ekim 1915). Bütün gücü ile Rusya'ya dönmeden önce ilk hamlede Fransa'yı saf dışı bırakmayı zafer için ön şart olarak belirleyen Alman savaş planları, öngörüldüğü gibi uygulanamadığından, daha harbin ilk aylarında başarısızlığa uğradı (6-9 Eylül 1914, Marne savaşları). Batı cephesinde karşılıklı mevzileşmelerle ileri harekât durdu ve kesin zaferden ümit kesildi. Doğu cephesindeki askerî harekât, ihtilâl çalkantıları ile kaynayan Çarlık Rusyası'nın çökmesiyle sonuçlanacak şekle ulaştı. Nitekim Lenin Almanlar'ın yardımıyla Rusya'ya sokulmuştu (3 Nisan 1917). Denizlerde sürdürülen savaş ise Almanya'nın İngiliz deniz gücü ile baş edememesi yüzünden, sınırsız denizaltı saldırıları ile sivil ve ticarî gemilerini hedef almaya başladı (1915), bu ise Amerika Birleşik Devletleri'nin giderek daha açık bir şekilde Almanya'ya karşı bir tavır almasına yol açtı.

1917 yılı yalnız Avrupa için değil dünya tarihi açısından da önem taşıyan iki gelişmeye sahne oldu: Amerika Birleşik Devletleri'nin İngiltere ve Fransa yanında fiilen savaşa katılması (6 Nisan 1917) ve Rusya'da komünist ihtilâlin çıkması (Şubat ihtilâli, 23 Şubat 1917). Monroe doktrininden (2 Aralık 1823) beri kendisini Avrupa işlerinden uzak tutan ve Avrupa'yı da Amerika kıtası meselelerine karıştırmayan (Amerika Amerikalılar'ın, dolayısıyla Amerika Birleşik Devletleri'nindir) Amerika Birleşik Devletleri'nin savaşa girmesi, dünya muvacehesinde Avrupa'nın artık ikinci plana itilmesiyle sonuçlanacak olan bir gelişmenin başlangıcı oldu ve müttefiklerin zaferini kesinleştirdi. Rus ihtilâli ise çarlık rejiminin çökmesine ve Rusya'nın müttefiklerinden ayrı olarak süratle bir barışa yanaşmasına yol açtı (Brest-Litowsk Barışı, 3 Mart 1918). Doğu

cephesindeki bu başarı ittifak devletlerinin ümitsiz durumuna çare olamazdı. Amerika Birleşik Devletleri'nin başkanı Woodrow Wilson'un ilân ettiği on dört maddelik barış planı, müttefik saldırılarını durduramayan ve içte de zorluklar içinde kalan Almanya'yı bu prensipler içinde barışa yanaştırdı (mütareke, 11 Kasım 1918). Almanya'yı da saran ihtilâl dalgaları, Kayser II. Wilhelm ve veliahtın tahttan feragatları ve cumhuriyet ilânı ile devam ederken (9 Kasım 1918), aynı şekilde Avusturya - Macaristan da Wilson prensipleri doğrultusunda mütarekeye tâlip oldu (mütareke, 3 Kasım 1918) ve iç bünyesinin bütün zaafları ile siyasî yapısını oluşturan milletlere ayrılarak çözüldü (21 Ekim 1918). Yeni Kayser (21 Kasım 1916'dan beri) Karl'ın tahttan feragat etmesi üzerine de (11 Kasım 1918) tamamen çöktü. Müttefik ileri taarruzuna dayanamayan Bulgaristan'ın (30 Eylül 1918) ve Osmanlı Devleti'nin de (30 Ekim 1918) mütareke yapmalarıyla savaş merkezî devletlerin kesin hezimetiyle sona ermiş oldu.

Cihan Harbi sonrası Avrupa'sına barış getirmesi beklenen konferans Paris'te yapıldı. Görüşmelere dayanak teşkil edeceği ilân edilen Wilson prensipleri, kısa bir zaman içinde, müttefiklerin savaş öncesi ve ortalarında yaptıkları gizli paylaşma plan ve antlaşmalarının kurbanı olmaya başladı. Almanya'dan intikam alınması ve ezilmesi (Versailles Antlaşması, 28 Haziran 1919, 440 madde), Fransa'nın önderliğinde yeni oluşan devletçiklerle sarılarak kontrol altında tutulmak istenmesi, "Galipsiz Barış" yapılmasını öngören Wilson prensiplerine ters uygulamalar, Avrupa'nın Metternich devri Viyana sistemi zihniyetiyle parçalanıp toprak kapsamları ve sınırları münakaşalı, nüfus yapıları problemli yeni devletçikler oluşturulması (Baltık'ta Litvanya, Letonya, Estonya ve Finlandiya), uzun ömürlü bir barış vaad etmeyen talihsiz gelişmeler oldu. Dağılan Tuna monarşisi topraklarından Avusturya, Macaristan, Çekoslovakya, dolayısıyla Polonya ve Sırp - Hırvat - Sloven Krallığı (Yugoslavya) oluştu (St. Germain-en-Laye Antlaşması, 10 Eylül 1919 ve Macaristan ile Trianon Antlaşması, 9 Haziran 1920). Bulgaristan, Ege denizine bakan Güney - Batı Trakya bölgesi Yunanistan'a verilip sadece Karadeniz çıkışı ile sınırlandırılarak cezalandırıldı (Neuilly Antlaşması, 27 Kasım 1919). Müttefiklerinin aksine düşmanlarının fiilî işgaline uğrayan ve savaş sırasında yapılan parçalanma planlarının (Sykes-Picot Antlaşması, 1916) uygulandığı Osmanlı Devleti ise İngiliz, Fransız, İtalyan, Yunan işgalleri ve

Ermeni tecavüzleriyle tamamen yok edilmek istendi (Sevr Antlaşması, 10 Ağustos 1920).

II. Dünya Savaşı. Savaş sonrası Avrupa'sındaki temel problemlerin başında, yapılan barış antlaşmalarının tartışma konusu olmaları ve yeniden tâdil ve gözden geçirilmelerine dair isteklerin giderek artmasıyla Avrupa'da huzurun sağlanamaması gelmekteydi. Ortaya çıkan yeni küçük devletlerin millî hislerdeki aşırılıkları ve azınlık problemlerinin körüklenmesi komşu devletleri birbirleri ne düşürdü. Mağlûplara (özellikle Almanya) yüklenen çok ağır savaş tazminatı ve savaş borçları, çok yüksek oranlara tırmanan enflasyon (özellikle Almanya'da), ekonomik gelişmenin bir başka engeli oldu. Siyasî hayata yeni intikal eden kitlelerin politik tecrübelerden yoksun oluşları, siyasî rejimlerde istikrarsızlıklara ve totaliter eğilimlerin hemen her tarafta yaygınlaşıp kuvvet kazanmasına yol açtı. Faşizm (İtalya'da), nasyonal sosyalizm (Almanya'da) akımları gelişerek güçlendi. Rusya'da komünist idare kanlı bir şekilde eski yapıyı yok ederek yerleşmeye çalıştı ve Avrupa -ve dünya-genelinde diğer rejimleri karşısında buldu. Ancak Avrupa'da büyük devlet olarak İngiltere ve Fransa'nın savunuculuğundaki demokratik idare de diktatoryalar karşısında bocalamaya devam etti. Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği savaş sonrası dünyasının iki büyük kutbu olarak yükselirken Avrupa parçalanmış, istikrar ve huzurdan yoksun, ekonomik krizlerle boğulacak bir hale düşmüş olarak ikinci plana itildi. Savaştan sonra kurulan Cem'iyyet-i Akvâm, barışla tesis edilen yeni siyasî düzeni sürdürmekte âciz ve barışı korumada etkisiz kaldı. Bu şartlar içinde Avrupa, kısa zamanda kendisini yeni bir sosyal düzenleme arayışı içinde buldu ve yeni, daha kanlı geçecek olan genel bir savaşa doğru hızla yol almaya başladı.

Almanya'da nasyonal sosyalistlerin iktidarı ele geçirmeleri (1933) bu şartlar içinde gerçekleşti ve hedefleri olan Paris Barış Antlaşması'nın tâdili yönünde önemli adımların atılmasına yol açtı. Irkçılık ve yahudi düşmanlığı yeni rejimin başlıca özelliklerindendi ve insanlık tarihinin en kanlı sayfaları yazılmaya başlandı. Böylece Avrupa, barbarlık mefhumuna yeni ve uzun geçmişinde görülen pek çok örneği geride bırakacak bir ihtisas kattı.

Rhein bölgesinin silâhlandırılması (Mart 1936), Avusturya'nın ilhakı (Anschluss, 13 Mart 1938), Çekoslovakya'nın çökertilmesi, Almanlar'la

meskûn Südet bölgesinin ilhakı (Münih Konferansı, 29 Eylül 1938), Çekoslovakya'dan artakalan yerlerin işgali ve bu devlete son verilmesi (15-16 Mart 1939), faşist İtalya'nın Habeşistan (1935) ve Arnavutluk'a saldırması (Nisan 1939), komünist Rusya'nın Baltık cumhuriyetlerini (Estonya, Letonya, Litvanya) ele geçirmesi ve Finlandiya'ya saldırması (1939) genel savaşa giden yolda en önemli duraklar oldu. Hitler Alman yası'nın Polonya'ya saldırısı (1 Eylül 1939) ise nihayet İngiltere ve Fransa'yı harekete geçirdi ve II. Dünya Savaşı böylece başladı (3 Eylül 1939). Polonya'daki Alman ilerlemesi Rusya'yı da harekete geçirdiğinden (17 Eylül 1939) bu ülke iki devlet arasında bölüşüldü. Danimarka ve Norveç Almanlar'ca işgal edildi (1940). Rusya Finlandiya'yı kontrolüne aldı (1940) ve bu yöredeki savaşın ilk hamlesi Alman ve Rus çatışmasını beklemek üzere sona erdi. Batı cephesinde Alman kuvvetlerinin yıldırım harekâtı başarı ile sürdü, Hollanda ve Belçika işgal edildi (Mayıs - Haziran 1940). Fransa çökertildi ve Paris herhangi bir direnişle karşılaşılmadan teslim alındı (14 Haziran 1940). Fransa'nın büyük bir kısmı işgal edilerek Atlantik sahilleri Almanlar'ın eline geçti (19 Haziran 1940). Alman zaferleri İtalya'nın da savaşa katılmasına yol açtı (10 Haziran 1940). Compiegne Mütarekesi ile (22 Haziran 1940) Fransa, "işgal" ve "işgal dışı" ("Vichy" Fransa'sı) olmak üzere ikiye ayrıldı. Bu gelişmeler karşısında İngiltere tutumu ve azmi ile Avrupa'nın ümidi haline geldi. Winston Churchill idaresinde kurulan (10 Haziran 1940) koalisyon hükümeti, Almanya'ya karşı olan mücadelenin merkezi oldu. İşgale uğrayan ülkelerin hükümetleri ve hükümdarları Londra'da üslenerek direnişi organize ettiler. Almanlar'ın İngiltere'yi istilâ planları Alman hava kuvvetlerinin başarısızlığı yüzünden uygulanamadı. Atlantik'te sürdürülen deniz savaşları da İngilizler karşısında istenilen başarıyı gösteremedi ve denizaltı saldırıları bu defa da Almanlar'ın en önemli kozu oldu.

Savaşın dönüm noktasını, yine Amerika Birleşik Devletleri'nin İngiltere'nin -dolayısıyla Rusya'nın-yanında Almanya'ya -dolayısıyla Japonya'ya-karşı savaşa girmesi teşkil etti (11 Aralık 1941). Bütün Balkanlar'ı da ele geçiren Alman ordularının, bu korkunç savaşta tarafsız kalmayı başaran ve harbin dolaylı felâketini yaşamayan Türkiye'nin sınırlarına kadar gelip Rusya üzerine yönelmeleri (22 Haziran 1941) savaşın akışını değiştirdi. Almanlar'ın Avrupa yahudilerini biyolojik imhası (5 milyon yahudinin yok edilişi), milyonlarca asker dışında sivil halk

kesiminden de milyonlarca savunmasız insanın hayatlarını kaybetmesi, zoraki göçler, kitle halindeki sürgünler ve azınlıkların tasfiyesi ve imhası, büyük kültür ve yerleşim bölgelerinin tamamen tahrip edilmesi, Avrupa'ya tarihinin en kanlı ve yıkıntılı dönemini yaşattı.

Büyük müttefik çıkartmaları, özellikle İtalya (Sicilya, 10 Temmuz-17 Ağustos 1943) ve Kuzey Fransa (Normandiya, 6 Haziran 1944) üzerinden Almanya'ya yöneldi. Böylece öncelikle "mânevî - felsefî" Avrupa'yı ele geçirerek, Orta Avrupa ve Balkanlar'ın Kızıl Ordu eliyle kurtarılmaya terkedilmesi, 1000 yıl evvelki Avrupa telakkisinin hâlâ yaşamakta olduğunun bir delili olmaktaydı.

Savaş Sonrası Avrupa. Savaş sonrası Avrupa'sının kaderi Yalta'da Churchill, Roosevelt ve Stalin arasındaki konferansta tayin edildi (4-11 Şubat 1945) ve "Kurtarılmış Avrupa" hakkında kararlar alındı. Ancak Avrupa bu kurtuluşuyla, Orta Avrupa ve Balkanlar dışında işgal ettiği Alman toprakları ve Polonya ile nüfuz ve sistemini "mânevî - felsefî" Avrupa'nın içlerine kadar genişleten komünist Rusya'nın tehdidi ile karşı karşıya kaldı.

Rus işgal ve nüfuzu altında kalan Avrupa'da Komünist blok (Doğu bloku) ortaya çıkarken Batı Avrupa (Batı bloku) özellikle komünist tehlike karşısında oluşan, bilinçli ve planlı, temelde savaş sonrası demokratik ve hür dünyanın yeni lideri Amerika Birleşik Devletleri'nin yardımlarına dayanan (Marshall planı) ekonomik kalkınmasıyla savaşın yaralarını süratle sarmaya başladı. Doğu - Batı zıddıyeti, savaş sonrası Avrupa'sının - dolayısıyla dünyasının-başlıca konusunu ve hâkim karakterini teşkil etti. İşgal altında tutulan Almanya'nın bölünerek iki ayrı devlet halinde ortaya çıkması bu zıddıyetin bir sonucu oldu. Müttefik işgal bölgeleri Federal Almanya'yı, Rus işgalindeki bölge ise Demokratik Almanya'yı oluşturdu (Mayıs, Ekim 1949). Federal Almanya'nın savaş sonrası hızlı kalkınmasındaki müttefik katkısı ve desteği, iki blok tarafından bölünmüş bir şehir olarak kalan ve nihayet serbest bir şehir haline gelen eski başşehir Berlin'in statüsünün korunması ve bundan kaynaklanan krizlerde de kendisini gösterdi (Ruslar'ın Berlin ablukası, 1948-1949; Berlin Duvarı'nın inşası, 13 Ağustos 1961). Avrupa'da bloklar arası düşmanlık "Soğuk Savaş" halinde sürdü. Batı bloku, Rusya'nın güdümündeki "Demirperde"

ülkelerindeki liberal ve milliyetçi ayaklanmaların kanlı bir şekilde bastırılmasında sadece seyirci olarak kaldı (Polonya ve Macar ayaklanmaları, Haziran, Ekim 1956).

Birbirine karşı bloklara bölünmüş Avrupa'daki askerî ittifaklar (NATO 1949, Varşova Paktı 1955) dengeyi sağlayarak silâhlı bir çatışmayı önlerken her iki blok da kendi ekonomik dünyasını organize etti (COMECON: "Karşılıklı Ekonomik Yardımlaşma Birliği", 1949; EEC: "Avrupa Ekonomik Topluluğu", 1957). Doğu - Batı zıddıyeti, Batı'nın eski rakiplerini birbirlerine daha fazla yaklaşmaya ve eski düşmanlıkları bir tarafa bırakmaya yöneltti. Alman - Fransız dostluğunun temelleri atıldı (Alman - Fransız Dostluk Antlaşması, 1963). Fransa İngiltere'nin Avrupa Topluluğu'na girişini veto (De Gaulle, 1963) etmekten vazgeçti (Topluluğa kabulü, Aralık 1972, dolayısıyla 1 Ocak 1973). Kısaca "Demirperde" ülkeleri Rusya'nın siyasî ve askerî tahakkümünden kurtulmanın yollarını ararken Batı Avrupa ülkeleri aralarındaki ekonomik birliği de aşarak siyasî bir bütünleşmeyi (Avrupa Topluluğu) amaçlamış ve "Avrupa Birleşik Devletleri"ne gidecek yolda planlı ve ciddi adımlar atmıştır. Böylece "mânevî - felsefî" anlamda Avrupa'nın oluşturacağı birlik bir rüya olmaktan çıkacakmış gibi görünmeye başladı.

Bu merhalede iki blok arasındaki zıddıyetin, demokratik haklar ve ekonomik refah noktasındaki yoğunluğunun 1980'li yılların sonlarına doğru etkisini dramatik bir şekilde arttırması ve "Demirperde" ülkelerinin, başta Rusya olmak üzere sistemlerinin bütün zafiyetiyle sarsılmaya başlamaları, birlik oluşturmaya yönelen Avrupa'nın planlarını temelinden değiştirebilecek gelişmelerin habercisi oldu. Önce Polonya'da başlayan liberalleşme talepleri ("dayanışma" eylemleri), etkilerini kısa zamanda diğerlerinde de hissettirirken ekonomik kriz bütün "Doğu bloku" ülkelerindeki katı rejimi tasfiyeye mecbur kıldı. Tarihî değişme, Rusya'da "açıklık" ve "yeniden yapılanma" politikalarını ortaya atan yeni idarenin (Gorbaçov) iş başına gelmesiyle sürat kazandı (global silâhsızlanma görüşmeleri, Avrupa'da silâh indirimi, ABD ve Rusya devlet başkanlarının buluşmaları). Siyasî gelişmeler, "Hayat ideolojiden üstündür" özdeyişini doğrular bir hal aldı. Polonya dışında Macaristan, Çekoslovakya, nihayet Romanya ve Bulgaristan'da "rejimin kahramanları" yerlerini ve -Romanya örneğinde olduğu gibi-hayatlarını kaybettiler.

Doğu Almanya’dan Macaristan ve Avusturya’ya toplu kaçışların başlaması (19 Ağustos 1989) Doğu blokundaki krizi açık bir şekilde gözler önüne serdi ve iki Almanya’nın kısa bir zaman içinde tekrar birleşmesiyle sonuçlanacak gelişmelerin de başlangıcını teşkil etti. Doğu Almanya’nın pek çok yerinde, özellikle Leipzig ve Doğu Berlin’deki halk gösterileri, hükümetin ve Polit Büro’nun istifasına yol açtı (4 Şubat 1989). Nihayet Avrupa’nın bölünmüşlüğünün ve “soğuk savaş”ın bir simgesi olan Berlin Duvarı’nın yıkılması (9 Kasım 1989), bu gelişmenin en önemli durağı oldu. Federal Almanya Başbakanı Helmut Kohl’ün Moskova ziyareti (10 Şubat 1990) ve Sovyetler Birliği Devlet Başkanı Gorbaçov ile görüşmesi netice sinde varılan tarihî mutabakat, Almanlar’ın tek bir devlet yapısı içinde yaşama taleplerinin kabul edilmesi sonucunu verdi. Doğu Almanya’da ilk serbest seçimler yapıldı (18 Mart 1990) ve komünist olmayan bir idare iş başına geçti. Neticede Doğu Almanya resmen Varşova Paktı’ndan çıkıp (24 Eylül 1990) Federal Almanya’ya iltihak ederek tarihe karıştı (2. Alman Birliği’nin kurulması, 3 Ekim 1990).

Paris’te düzenlenen Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı (AGİK), Avrupa’nın II. Dünya Savaşı’ndan beri içinde bulunduğu “soğuk savaş”a, cepheleşme ve bölünmüş olma haline son verdi (Kasım 1990). Arnavutluk dışında Avrupa ülkelerinden başka Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada’nın dahil olduğu otuz dört ülkenin imzaladığı bu tarihî anlaşma, Avrupa’da 1985’ten sonra başlayan demokratikleşme hareketlerinin bir sonucu olarak gelecekte Avrupa’nın çok farklı bir yapılaşmaya gideceğini ortaya koymaktadır. Nato ve Varşova paktları Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı zirvesinde karşılıklı saldırmazlık ilân etmişler ve on altı Nato ülkesi ile altı Varşova ülkesi arasında, Atlantik’ten Urallar’a kadar geniş bir bölgede yer alan “klasik” silâhlarda büyük çapta indirimler yapılması karar altına alınmıştır (Avrupa Konvansiyonel Kuvvetler Antlaşması). Bunu Varşova Paktı’nın feshedileceğinin resmen açıklanması takip etmiştir. Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı, Avrupa’da insan hakları, demokrasi ve hukuk devleti kavramlarını dile getirerek bunları temel ve ortak değerler olarak ilân etmiştir. Böylece, Aydınlanma devri ve Fransız İhtilâli ile geçerlilik kazanan Avrupa’nın evrensel değerlerinin eski Doğu bloku ülkeleri tarafından da benimsenmesi kesinleşmiştir. Ortak bir demokrasi kavramı yanında ekonomik özgürlükler ve pazar ekonomisine

geçiş esas alınmıştır. Kısaca, 1789 Fransız İhtilâli 1917 Komünist İhtilâli'ne karşı mutlak bir zafer kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

C. Seignobos, Târîh-i Siyâsî 1814-1896: Asr-ı Hâzırda Avrupa (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1324-26, I-III; a.mlf., Târîh-i Medeniyet (trc. Ahmet Refik Altınay), İstanbul 1328, I-III; a.mlf., Avrupa'nın Tarihi (trc. Ali Kemalî Aksüt), İstanbul 1938; a.mlf., Avrupa Milletlerinin Mukayeseli Tarihi (trc. Semih Tiryakioğlu), İstanbul 1960; Ahmet Hamid Ongunsu, Avrupa Diplomasi Tarihi, 1815'den İtibaren, İstanbul 1927; H. G. Wells, Cihan Tarihinin Umumi Hatları, İstanbul 1927-28, I-V; Ruhi Develioğlu, 1877'den Umumî Harbin Nihayetine Kadar Avrupa ve Dünya Siyasetine Umumî Bir Nazar, İstanbul 1936; E. Rossier, Avrupa'nın Siyasî Tarihi 1815-1919 (trc. Ali Kemalî Aksüt), İstanbul 1943; Ahmet Şükrü Esmer, Siyasî Tarih, İstanbul 1944; S. A. Fischer-Galati, Ottoman Imperialism and German Protestanism 1521-1555, Cambridge 1959; Bekir Sıtkı Baykal, Yeni Zamanda Avrupa Tarihi, Ankara 1961, II / 2; G. Stadtmüller, Geschichtliche Ostkunde, München 1963, I-II; H. Gollwitzer, Europabild und Europagedanke, München 1964; Fahir Armaoğlu, Siyasî Tarih 1789-1960, Ankara 1964, tür.yer.; J. Pirenne, Başlangıcından Bugüne Kadar Dünya Tarihi (trc. Nihal Önal v.dğr.), İstanbul 1965, I-IV; Handbuch der Europäischen Geschichte (ed. Theodor Schieder), Stuttgart 1968-73, I-VII; Rıfat Uçarol, Siyasî Tarih, İstanbul 1985, tür. yer.; TA, IV, 289-295; F. A. Brockhaus, Brockhaus Enzyklopädie, Wiesbaden 1968, V, 771-777.

Kemal Beydilli

III. KITADA İSLÂMİYET

Avrupa’da nüfus bakımından ikinci din olan İslâmiyet doğuşundan kısa bir süre sonra buraya ulaşmış ve kıtayı etkileyerek müslümanların çalışma ve gayretleriyle tesirini asırlarca siyasî, kültürel, iktisadî alanlarda sürdürmüştür. Bu tesir batıda Endülüs’ün, doğuda ise kuzeyden gelen kabilelerin müslümanlaşması ve Osmanlı Devleti’nin geniş topraklara hâkim olmasıyla ortaya çıkmıştır. Endülüs ve Osmanlı Devleti hâkimiyetleri sırasında Avrupa’nın büyük bir kısmı kontrol altına alındı ve böylece İslâmiyet halk arasında yayılma imkânı buldu.

Batı Avrupa. İslâmiyet’in Avrupa ile ilk teması, kıtanın güneybatı bölgelerindeki fetih hareketleri sırasında olmuştur. Emevîler’in Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr, İspanya’da hüküm süren Vizigot Krallığı’nın (414-711) içine düşmüş olduğu hânedan çekişmelerinden cesaret alarak Târık b. Ziyâd kumandasındaki bir orduyu buraya yolladı (710). Vizigot Kralı Roderick’i yenen Târık, müslümanların kıtaya yayılmalarını önleyen büyük bir engeli ortadan kaldırdı. Daha sonraki on yıl içerisinde müslümanlar hiçbir ciddi engelle karşılaşmaksızın İspanya’nın büyük şehirlerini bir bir ele geçirdiler. Vizigot Krallığı’nın zayıflığı ve halkın idarecilerden gördüğü baskı, müslümanların bölgeyi ele geçirmelerinde önemli rol oynadı. Kilisenin ve devletin hoşgörüsüz idaresine karşı müslümanlar halk tarafından fâtihler olarak karşılandılar. İspanya’da kurulan hâkimiyet sayesinde müslümanların kuzeye doğru ilerlemeleri mümkün oldu. 717’de hâkimiyet alanlarını genişletmek amacıyla Pirene dağlarını aşan müslümanların 732 yılında Poitiers’de hıristiyan ordular tarafından durdurulmaları daha kuzeye gitmelerini engelledi ve burası Endülüs müslümanlarının Avrupa’da ulaştıkları en son sınır oldu.

Endülüs, müslümanların elinde iken iktisadî, siyasî, sosyal ve kültürel sahalarda ilerlemeye başladı. İslâm’ın âdil düzeni halkın müslümanlaşmasını hızlandırdı. Yerli halktan müslüman olanlara “Müsâlime” ve Arap baba - İspanyol annelerden doğan müslüman nesle “Muladies” (< ← Ar. müvelledûn “yeni nesil, melezler”) denildi. Bir nesil sonra fetihlerle gelen müslümanlarla bu yeni neslin arasını ayırt etmek imkânsızlaştı. Müslümanların hoşgörüsü karşısında hıristiyan halkın çoğu İslâm kültür ve medeniyetinden önemli ölçüde etkilenerek onun birçok yönlerini benimsedi. İslâm dinini kabul etmedikleri halde İslâm kültürünü benimsemiş olan İspanyollar’a Araplar gibi davrandıkları için “Mozarap”

(< ← Ar. müsta‘rib “Araplaşmış”) adı verildi. Mozaraplar hem hıristiyan hem de müslüman ismi kullandılar. Endülüs’te siyasî, ekonomik ve kültürel sahada canlı ve parlak bir devir yaşandı. III. Abdurrahman zamanında (912 - 961) zirveye ulaşan İslâm hâkimiyeti daha sonraki dönemlerde tavâif-i mülûk denilen emîrler arasındaki çekişmelerle zayıfladı.

Müslümanlar kuzeyden gelen hıristiyan ordularının baskıları karşısında ülkenin güneyine çekilmek zorunda kaldılar. 1492’de, bölgedeki son İslâm merkezi Gırnata şehrinin de düşmesiyle müslümanların Endülüs’teki hâkimiyetleri son buldu ve çoğu ülkeden ayrılmak zorunda kaldı. Burada kalanlar hıristiyan yöneticilerin baskı ve zulümleri altında kimliklerini değiştirerek hayatlarını sürdürmeye çalıştılar. Nihayet XVII. yüzyılın başlarında krallığın ülkede müslümanların yaşayamayacağına dair ferman çıkarması üzerine İspanya’daki müslüman varlığına tamamen son verildi.

Hıristiyan Avrupa dünyasının müslümanlarla olan ilk münasebetlerinin başladığı dönemde, yine bir Latin ülkesinde daha İslâmiyet’in yayılması gerçekleşti ve IX. yüzyılda Sicilya adası fethedildi. İslâm coğrafyacısı İbn Havkal’e göre adada 300 cami ve birçok mimarlık şaheseri meydana getiren müslümanların buradaki hâkimiyetleri Güney İtalya’da Bârî şehrine kadar uzandı (847). Hatta 846 ve 849 yıllarında Roma’ya sefer yapıldıysa da başarı kazanılamadı; ancak Papa VIII. Jean müslümanlara iki yıl vergi ödemek mecburiyetinde kaldı. Ağlebîler döneminden sonra Sicilya bir Fâtımî vilâyeti oldu (909).

Latin dünyasının kültürel, siyasî ve iktisadî alanlarda İslâm’ın etkisinde kalması Rönesans hareketlerinin başlamasında önemli bir sebep teşkil etmiştir. İslâm dünyasının üstün ilim ve medeniyeti bu iki bölgeden Avrupa’ya aktarılmış, İslâm âleminin yetiştirdiği Hârizmî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Ebü’l-Kāsım ez-Zehrâvî, İdrîsî, Gazzâlî gibi müslüman âlimlerin felsefe, tıp, coğrafya ve edebiyat alanlarında yazdıkları eserler, İspanya’da Tuleytula ve İşbîliye, İtalya’da Salerno’da kurulan tercüme merkezlerinde Avrupa dillerine çevrilerek okullarda ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu ilimlerden bilhassa felsefe ve nazarî ilimler İspanya’da, tatbikî ilimler ise daha çok Sicilya’da önem kazanmıştır.

Ege ve Adriya denizlerinin Bizanslılar’ın kontrolünde bulunmasına rağmen

müslümanların Akdeniz'deki hâkimiyeti Avrupa ile ticaretin daha kolay yapılmasını sağladı. İslâm beldelerinin Endülüs ve Sicilya'nın dışında diğer Avrupa ülkeleriyle ticareti X. yüzyılda büyük bir gelişme gösterdi. Fransa'ya fetih hareketini yayamayan müslümanlar bu ülke ile münasebetlerini ticarî sahada sürdürdüler. İtalya'da ise Amalfi ve Venedik şehirleri ile olan ticarî ilişki, onların İslâm dünyasından sağlanan malların taşımacılığını yapması şeklinde devam etti.

Müslüman dünyasının Batı Avrupa ile olan yakınlaşması ticaret yanında siyasî bakımdan da gelişti. Bunun en güzel örneğini, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd ile Germen İmparatoru Charlemagne arasında kurulan siyasî dostluk temsil eder. Karşılıklı elçi ve hediye gönderme şeklinde yürütülen bu ilişkilerin bir benzeri, yedi asır sonra Kanûnî Sultan Süleyman ile I. Fransuva arasında tekrarlandı.

Hıristiyan Avrupa ile İslâm dünyasını karşı karşıya getiren en önemli olay hiç şüphesiz XI. yüzyılda başlayan Haçlı seferleridir. Haçlı seferlerinin sebep olduğu kin ve düşmanlık iki dünya arasında normal kültürel münasebetlerin kurulması imkânını güçleştirdi. Ancak Avrupa bu seferlerin sonucunda İslâm dünyasında ilmî ve teknik açıdan birçok şey kazandı. İslâm dünyasının ürettiği malların yağmalanarak yoğun bir şekilde Avrupa pazarlarına getirilmesi ziraatta, sanayide ve el sanatlarında yeni usullerin, yeni tekniklerin öğrenilmesine yol açtı.

Batı Avrupa-İslâm dünyası ilişkileri, Osmanlı Devleti'nin Orta Avrupa ülkelerine kadar olan yerleri fethetmesiyle siyasî düzeyde devam ederken XVII. yüzyılda başlayan sömürgecilik hareketleriyle Batı Avrupa ülkeleri diğer İslâm ülkeleriyle de ilişkiye geçtiler ve zamanla bu ülkelerden bazılarını hâkimiyetleri altına aldılar.

XX. yüzyılın başlarında Batı Avrupa'nın yer yer İslâm dünyasındaki sömürgeciliği devam ederken işçi ve göçmen müslümanların Avrupa ülkelerine göçü başladı. Bu müslümanlar aralarında büyük cemaatler oluşturdular ve çok yabancısı oldukları bu toplumda kendi aralarında ortak dinî, iktisadî, siyasî ve kültürel teşkilâtlar kurdular. İngiltere, Fransa, Almanya gibi Batı Avrupa ülkelerinde kurulan birçok teşkilât, cemaatlerinin çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için yoğun bir çalışmaya girdi. Sayıları

yüzleri bulan cami, mescid ve Kur'an kurslarından oluşan İslâm kültür merkezleri kuruldu. Bu merkezler bir yandan da İslâm'ın tanıtılması için faaliyet gösterdiler. Bu faaliyetlerin sonucunda İslâmiyet yerli halk arasında da yayılmaya başladı.

Orta ve Doğu Avrupa. Orta Avrupa'nın İslâmiyet'le teması, İslâm'ın batıda Endülüs ve Sicilya'daki varlığının devam ettiği dönemde gerçekleşmeye başlamıştı. X - XII. yüzyıllarda kuzeyden gelen son Türk kavimleri göçü sonunda Tuna nehri boylarında yavaş yavaş ve İslâmî fetih hareketleri dışında müslüman topluluklar oluştu. Bu topluluklar genelde Türk ırkından olan Peçenek, Kuman, Oğuz, Habar ve eski Bulgarlar gibi göçebe kabilelerdi. İslâmiyet'i münasebet kurdukları Arap tüccar, bilgin ve seyyahlardan öğrenen bu kavimlerin yerleşim merkezleri Eflak, Boğdan, Sırbistan, Bosna ve Macaristan'a kadar uzanmıştı; özellikle Macaristan'da çok etkin durumdaydılar.

Endülüs'ten Macaristan'a göç etmiş ve 1150'lerde orada yüksek düzeyde görev yapmış olan Ebû Hâmid el-Gırnâtî Tuḥfetü'l-elbâb ve nuḫbetü'l-aʿcâb adlı eserinde Macar Krallığı sınırları içerisindeki müslümanlardan söz ederken bunları Mağribîler ve Hârizmliler diye ikiye ayırmıştır. Orta Avrupa'daki bu müslüman varlığı X - XII. yüzyıllarda Macar Devleti'nde önemli bir etkiye sahip olmuştu. Müslümanların özellikle askerî alandaki becerileri Macar krallarının dikkatini çekmiş ve onlara görev verilmesini sağlamıştır. Macaristan'da müslümanların etkinliğini anlatan bir başka İslâm coğrafyacısı Yâkūt el-Hamevî'dir (ö. 1229). Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân adlı eserinde, Halep'te rastladığı müslüman Macar öğrencilerden ülkeleri hakkında bilgi aldığını ve orada otuz müslüman köyünün bulunduğundan bahsettiklerini yazmaktadır. Verdiği bilgilere göre, müslümanların güçlenmelerinden korkan Macar kralları yerleşim bölgelerinin surla çevrilmesini yasaklamışlar ve II. Andre müslüman tebaanın devlet işlerinde bulunmasını engelleyici fermanlar çıkarmıştır (1233). Müslümanlar diğer halktan daha kolay ayırt edilmeleri için özel elbise giymeye zorlandılar. Zamanla artan baskılar sonucunda müslümanların etkinlikleri tamamen kayboldu. Bölgede müslümanların varlığının tekrar duyulması, 1526 yılında Osmanlılar'ın Macaristan'ı fethiyle gerçekleşti. Bu hâkimiyet ise ancak 1699'a kadar sürdü. Bugün Macaristan'ın birçok yerinde hâlâ Osmanlı döneminden kalma mimari

eserlerine rastlanmaktadır.

İslâm'ın Avrupa'nın kuzeydoğusundaki bölgelerle ve Balkanlar'la teması başlangıçta iki dönemde meydana geldi. İlk dönem, bölge halkının müslüman Arap tüccarlarla ilişkide bulundukları dönemdir. IX ve X. yüzyıllarda bu yolla müslüman olan topluluklar görüldü. Bu topluluklar dinî bilgilerini arttırmak için Bağdat'taki Abbâsî Halifesi Muktedir'e başvurarak kendilerine din âlimi gönderilmesini istediler. 922 yılında Muktedir bu isteği yerine getirmek üzere İbn Fadlân olarak bilinen kumandanı, Ahmed b. Abbâs'ı görevlendirdi. İbn Fadlân da İran, Buhara, Hârizm yolunu takip ederek Volga Bulgarları'nın ülkesine vardı. Mes'ûdî'nin bu bölge ile ilgili olarak naklettiği bilgilere göre buradaki müslümanlar hıristiyan ordularla birlikte İdil yakınlarında Rus putperestliğine karşı savaşmışlardı. İkinci dönem ise Tatar kabilelerinin bölgeye yerleşmesiyle başladı. XIII. yüzyılın sonlarında bu bölgede bulunan Cengiz Han'ın torunu Bereket Han'ın müslüman olmasıyla Tatarlar arasında İslâmiyet hızla yayıldı. Müslümanlar'ın buradaki hâkimiyeti III. İvan'ın Tatarlar'ı Rus yönetimi altına almasına (1480) kadar devam etti. Doğu Avrupa'daki bu müslümanların varlığı, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da hâkimiyeti sırasında İslâm'ın yayılmasında da faydalı oldu.

Doğu Avrupa'da İslâm'ın silinmez etkisini sağlayan Osmanlı Devleti'dir. Osmanlılar'ın Rumeli'ye geçişiyle yayılmaya başlayan İslâmiyet, Endülüs'teki varlığının yok olmaya yüz tuttuğu sırada bir başka yönden Avrupa'yı yeniden etkisi altına alıyordu. Orhan Gazi'nin Edirne'yi zaptıyla gelişen İslâm fetihleri XV. yüzyılda bütün Balkanlar'ı içine alacak kadar yayıldı. Bu yayılmada özellikle, hıristiyanlar arasında Hz. Îsâ'nın ulûhiyyetini simgeleyen resimlere ve vaftize karşı çıktıkları için sapık ilân edilen Bogomiller'e Osmanlılar'ın yardım etmesinin büyük etkisi olmuştur. Fâtih Sultan Mehmed zamanında gerçekleşen bu yardım Bogomiller'in müslüman olmasıyla sonuçlandı ve bundan sonra Balkanlar hızla müslümanların hâkimiyetine girdi. 1463'te Sırbistan'ın fethiyle özellikle Bosna ve Hersek bölgesi İslâm'ın güçlü kalesi oldu. 1529 ve 1683'te Viyana'yı kuşatacak kadar Avrupa içlerine sokulan Osmanlılar, hemen hemen Doğu Avrupa'nın tamamına hâkim olmuşlardı. Gittikleri yerlerde birçok cami ve medrese inşa eden Osmanlılar İslâm'ın etkisini sağlayacak eğitim düzenini kurmaya çalıştılar. Bu arada hıristiyan halkın da geniş bir

dinî hoşgörü içerisinde yaşamasını sağladılar. Medreseler yüzyıllarca halkın İslâmî eğitim ve öğretiminde görev üstlendiler. Bugün o dönemden kalma Saraybosna'daki (Yugoslavya) Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde eğitim ilâhiyat fakültesi düzeyinde sürmektedir.

Osmanlı Devleti'nin zayıflamasının beraberinde getirdiği askerî yenilgiler ve Avrupa devletlerinin Doğu Avrupa'daki etnik grupları tahrik etmeleri sonucunda bu bölgedeki üstünlük müslümanların aleyhine bozuldu. Balkanlarda Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Arnavutluk ve Yugoslavya'nın bağımsızlıklarını ilân etmeleriyle bu ülkelerde yaşayan müslümanlar, Arnavutluk devletindekiler hariç azınlık durumuna düştüler. Müslümanlar haklarını korumak için Yugoslavya ve Arnavutluk'ta siyasî örgütlenmeye giderek etkin faaliyetleriyle durumu bir müddet kendi lehlerine çevirdiler. Bulgaristan ve Yunanistan'da ise durum müslümanlar için hiç de iç açıcı değildi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra problemler daha da büyüdü ve müslümanların azınlık olarak yaşadıkları ülkelerde onlar için güç bir dönem başladı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra özellikle Bulgaristan, Romanya ve Arnavutluk'ta iş başına geçen komünist rejimler müslümanların kimliklerini yok etmeye çalıştılar. Balkanlar'da müslümanlara karşı girişilen bu hareket ferdî ibadetlerini yerine getirmede dahi zorluklar ortaya çıkardı. Daha da ileri gidilerek birçok cami, medrese ve İslâmî eğitim kurumu kapatıldı. Zor durumda kalan müslümanlar Arnavutluk, Yugoslavya, Bulgaristan gibi ülkelerden göç etmeye başladılar. Yunanistan müslümanlarının durumu da bu ülkelerdekilerden pek farklı değildir.

Bugünkü Durum. XX. yüzyılın son çeyreğinde Avrupa kıtasındaki müslüman nüfusun 16 - 17 milyona ulaştığı sanılmaktadır. Yüzyılın başında Avrupa'da sayıları son derece az olan müslümanlar II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar önemli bir artış kaydetmemişlerse de özellikle İngiltere ve Fransa gibi devletlerin sömürgeleri olan ülkelerden gelen müslüman göçmenler, kıtadaki müslüman nüfusun belli bir oranda artış göstermesine sebep olmuşlardır. Yüzyılın ortalarından itibaren ise müslümanların sayısındaki hızlı büyüme üç ayrı faktörün etkisi altında gerçekleşmiştir. Müslümanlar bir yandan yüksek doğum oranıyla tabii çoğalmalarını sürdürürlerken diğer yandan sömürge idaresi altında olan Güney Asya, Batı ve Kuzey Afrika'daki müslüman ülkelerden Avrupa'ya çeşitli sebeplerle

gelen göçmenlerde de artış olmuştur. Avrupa'daki müslüman nüfusun kısa zamanda hızla artmasını sağlayan en önemli gelişme ise 1960'lı yıllarda ekonomik amaçlarla İslâm ülkelerinden Batı Avrupa ülkelerine yöne len işçi akınıdır. Türkiye, Kuzey Afrika ve diğer İslâm ülkelerinden Federal Almanya, Belçika, Hollanda, Fransa, Danimarka, İsveç, Norveç, İsviçre ve Avusturya'ya gelen binlerce müslüman işçinin eş ve çocuklarını da yanlarına almalarıyla kıtadaki müslüman nüfus kısa zamanda büyük sayılara ulaşmıştır. Dışarıdan gelenlerin yanında yerli halk içerisinden İslâm dinini benimseyenlerin sayısında da zamanla önemli artışlar olmuştur.

Bugün Avrupa'da yaşayan müslümanların çoğu yaşadığı ülke vatandaşı değildir ve bunlardan yaşlı kesimin ülkelerine geri dönme ihtimali yüksektir. Fakat özellikle Avrupa ülkelerinde doğmuş, buralarda öğrenim görmüş ve içinde bulundukları toplumun yapısına nisbeten ayak uydurmuş genç kuşakların geriye dönme ihtimali son derece azdır. Son yıllarda Avrupa'da baş gösteren yabancı düşmanlığı yer yer İslâm düşmanlığı haline gelmiştir ve bu husus geriye dönüşlerde etkili olmaktadır.

Müslüman nüfustaki hızlı büyüme beraberinde bir dizi ciddi problem ortaya çıkarmıştır. Özellikle çocukların millî ve dinî eğitimleri, namazların cemaatle kılınabilmesi için ibadet yerlerinin açılması, etnik gruplara kendi dillerinde hitap edecek dinî ve millî yayınların yapılabilmesi, yardım ve dayanışma çalışmalarının teşkilâtlandırılması müslümanların başlıca meseleleridir. Müslümanlar arasında dinî, etnik, siyasî ve kültürel bakımlardan görülen bölünmelerle birlikte mahallî ve etnik düzeyde doğan kuruluşlar problemlerin hallinde önemli hizmetler yerine getirmektedirler. Avrupa'nın pek çok ülkesinde İslâmiyet resmen bir din olarak tanınmamıştır ve bu durum dinî faaliyetlerin yapılabilmesinde çeşitli zorluklar ortaya çıkarmaktadır. Avusturya ve Belçika'da ise İslâmiyet'in resmen tanınmış olması müslümanlara bazı imkân ve kolaylıklar sağlamıştır.

Avrupa'da müslümanların bugünkü durumu ülkelere göre incelenebilir (daha geniş bilgi için bk. ilgili ülke maddeleri).

Almanya. Çeşitli İslâm cemaatlerinin yaşadığı Almanya'da II. Dünya Savaşı öncesinde sadece 500 kadar müslüman vardı; bugün bu sayı 1,5

milyonu Türk olmak üzere 2 milyona yaklaşmaktadır. Savaştan sonra Doğu Avrupa ülkelerinden, özellikle Sovyetler Birliği'nden getirilen tutukluların bir kısmı buraya yerleştirildiler ve bu şekilde 1951'e kadar müslümanların sayısı 20.000'e ulaştı. Daha sonra, 1960'tan itibaren Türkiye ve diğer İslâm ülkelerinden çalışmak amacıyla çıkan işçilerin bu ülkeye akın etmesiyle müslümanların sayısı büyük bir artış gösterdi. Almanya'daki müslümanlar etnik bakımdan başlıcaları Türk, Yugoslav, Arnavut ve Kuzey Afrikalı olmak üzere farklı gruplara mensupturlar. Bu gruplar içerisinde çoğunluğu oluşturan Türkler ülkedeki dinî faaliyetlerde oldukça müessirdirler. Müslümanların yoğun oldukları yerler Bayern ve Rhen-Westfalya eyaletleridir. Ülkede ilk İslâmî teşkilât I. Dünya Savaşı'nın sonunda kurulmuştur; bugün ise çeşitli gruplara ait yüzlerce dernek, federasyon ve vakıf gibi kuruluş faaliyet halindedir. Hemen hemen bütün şehirlerde farklı gruplara ait çok sayıda cami ve mescid bulunmaktadır. Müslüman toplulukların kendi içlerinde bölünmüş olmaları bazı imkânların değerlendirilememesine sebep olmaktadır. Çocukların din eğitiminde Türkiye'den gönderilen öğretmen ve din görevlilerinin rolleri büyüktür.

Arnavutluk. Arnavutluk, kıtada nüfusunun çoğunluğu müslüman olan tek ülkedir. Ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra burada kurulan komünist yönetimin dinlere karşı başlattığı mücadeleden en çok müslümanlar etkilenmiştir. Ülkedeki nüfusun % 70-75'i, anayasanın resmen yasaklamasına rağmen müslümandır. Savaştan önce Arnavutluk'taki müslümanlar Tiran'daki başmüftünün başkanlığı altında Arnavutluk İslâm Cemaati adıyla teşkilâtlanmışlardı. 1946'da ilân edilen anayasa ülkede yaşayanların inanç ve din hürriyetlerini garanti altına aldığı halde daha sonra bütün dinî kurumlar ve yayın organları ortadan kaldırıldı. 1976 anayasası ise ateizmi resmî devlet politikası haline getirdi. 1989 yılında Doğu Avrupa ülkelerinde başlayan reform hareketleri Arnavutluk'u da etkiledi ve bu çerçevede Mayıs 1990'da ülkede daha önce kapatılan ibadet yerlerinin açılması ve ibadet yasağının kaldırılması kararı alındı.

Avusturya. Avusturya'da yaşayan 100.000'e yakın müslümanı, 1960'lardan sonra çalışmak amacıyla Türkiye ve Kuzey Afrika ülkelerinden buraya gelen işçilerle aileleri oluşturmakta ve bunun da yaklaşık dörtte üçünü Türkler meydana getirmektedir. İslâm ülkeleri büyükelçilerinin gayretleriyle 1979'da Viyana'da bir İslâm merkezi faaliyete geçirilmiş

bulunmaktadır. Aynı yıl İslâmiyet'in resmen din olarak tanınması bu ülkede bulunan müslümanlara bazı haklar kazandırmıştır. Müslümanların bir cemaat halinde teşkilâtlanmaları, radyo ve televizyonda dinî konuşma yapmaları, çocukların haftada iki saat din dersi alması ve cemaate ayrı bir mezarlık tahsis edilmesi bu hakların başlıcalarıdır.

Belçika. Belçika'da değişik ülkelerden gelen yaklaşık 350.000 kişilik bir İslâm cemaati bulunmakta olup çoğunluğunu Türkler'le (yaklaşık 80.000) Faslılar teşkil etmektedir. Bu ülkeye ilk defa müslümanlar I. Dünya Savaşı'ndan sonra az sayıda olmak üzere Arnavutluk'tan gelmişler, 1960'lı yıllardan itibaren çalışmak amacıyla Türkiye ve Fas'tan gelenler ise kısa zamanda önemli bir yekün oluşturmuşlardır. Ülkedeki İslâm cemaati içerisinde yerli müslümanlar varsa da bunların sayısı çok azdır.

Müslümanların büyük çoğunluğu değişik iş kollarında çalışan işçilerdir ve aralarında ülke vatandaşı olanların sayısı azdır. Müslümanlar mahallî düzeyde dernekler şeklinde teşkilâtlanarak sosyal ve dinî ihtiyaçlarını karşılamaya gayret etmektedirler. Derneklerin hepsi Brüksel'deki İslâm Kültür Merkezi'nin bünyesinde toplanmıştır. Belçika'da İslâmiyet'in resmen din olarak tanınması müslüman öğrencilerin din eğitimleri konusunda çeşitli kolaylıklar getirmiştir. 1975 yılından bu yana Belçika hükümeti müslüman çocuklara din dersleri verilmesi için finansman sağlamakta ve hükümetin bütün cemaati temsil yetkisi verdiği Brüksel'deki İslâm Kültür Merkezi de bu faaliyetleri organize etmektedir. Müslümanların ülkenin çeşitli şehir ve kasabalarında ibadet yerleri ve camileri bulunmaktadır.

Bulgaristan. Doğu Avrupa ülkelerinden Bulgaristan'da büyük ekseriyeti Türk olan 1,5 milyon civarında müslüman nüfus yaşamaktadır. Osmanlı Devleti zamanında Anadolu'dan getirilerek buraya yerleştirilen müslümanların torunları olan Bulgaristan'daki Türkler'in dışında Pomak ve Çingene müslümanlar da vardır. Ülkenin güneybatı, kuzeydoğu ve Romanya sınırına yakın bölgelerinde oturan müslüman nüfusun yoğun olduğu şehirler Filibe, Razgrad, Şumnu ve Kırcali'dir.

Bu ülkedeki müslümanlar siyasî gelişmelerden çok etkilenmişlerdir. 1946'da komünist yönetim kurulmadan önceki krallık rejiminde de baskı

altında bulunmakla birlikte 1946’dan sonra mâruz kaldıkları baskı, zulüm ve kötü muamele çok daha şiddetli olmuştur. Buradaki müslüman Türkler’in bir kısmı çeşitli tarihlerde Türkiye’ye göç etmek zorunda kalmışlardır. Özellikle 1984’ten sonra uygulamaya konulan müslümanTürk isimlerinin değiştirilmesi ve Bulgarlaştırma politikası buradaki müslümanları çok zor durumda bırakmış ve özellikle 1989 yılında 350.000 müslüman Türk’ün kitleler halinde Türkiye’ye göç etmesi sonucunu doğurmuştur. Ancak 1989 yılının sonlarına doğru meydana gelen iktidar değişkliğinin müslümanlara yeniden istedikleri isimleri alma hakkı ile din ve inanç hürriyeti vermesi üzerine 200.000 kadar göçmen geri dönmüştür. Bulgaristan’daki müslümanların oturdukları şehir ve köylerde bulunan cami, mescid ve çeşitli dinî müesseselerin çoğu komünist rejim tarafından kapattırılmış veya başka amaçlara tahsis edilmiş ve bu arada müslümanların yayın organları da susturulmuştur. Büyük şehir merkezlerinde politik amaçlarla ayakta tutulan bazı camiler ise ihtiyaca cevap verecek sayıda değildir. Önceleri bu ülkedeki müslümanlar bir başmüftünün başkanlığında teşkilâtlanmışlar ve kendi bölgelerinde “Meclisü’l-ulemâ” adıyla kuruluşlar meydana getirmişlerse de komünist rejimde bunların geçerliliği olmamıştır. Ancak son zamanlarda Doğu Avrupa ülkelerinde gerçekleştirilmeye başlanan reformlar çerçevesinde bu ülkede de müslümanların dinî hürriyetlerine kavuşabileceklerine dair bazı olumlu gelişmeler gözlenmektedir. Bu gelişmeler çerçevesinde Sofya müftülüğü 1990 yılının sonlarına doğru Türkçe Müslümanlar adında bir dergi çıkarmaya başlamıştır.

Danimarka. Danimarka’da sayıları 50.000’i bulan müslümanlar Türkler, Pakistanlılar, Yugoslavyalılar ve Araplar’dan oluşmaktadır. Bunun da yarısını Türkler meydana getirmektedir. Genelde işçi, teknik eleman ve küçük esnaf olan müslümanlar, “Islamic Centre Copenhagen” (ICC) adlı bir İslâm birliği altında örgütlenmişlerdir ve çeşitli şehirlerde bu birliğe bağlı kuruluşlar bulunmaktadır. Danimarka’da müslüman çocuklar kamu okullarında din dersleri almaktadırlar. Ayrıca din eğitiminde camilerden de istifade edilmektedir.

Fransa. Fransa’da bulunan müslümanları, Fransız sömürgesi olan İslâm ülkelerinden gelen göçmenlerle çalışma maksadıyla diğer ülkelerden gelen işçiler ve yerliler meydana getirmektedir. XX. yüzyılın başında Fransa’da

1000 kadar müslüman varken 1924'te bu sayı 120.000'e, 1950'de 240.000'e ulaştı. Özellikle 1954-1968 yılları arasında müslüman akınının hızlanması üzerine Fransa 1974'te sınırlarını dışarıdan gelenlere kapattı. Bu tarihten sonra ülkedeki müslüman toplumu büyümesini doğum yoluyla sürdürdü. 1980'lerin sonunda Fransa'daki müslümanların sayısı 3 milyona yaklaşmıştır. Fransa'daki müslümanlar içerisinde Kuzey Afrikalılar'ın oranı büyüktür. Bunları Afrikalı zenciler, Yugoslavya, Arap ülkeleri, İran ve Türkiye'den (yaklaşık 180.000) gelenler takip etmektedir; 75.000 civarında da yerli müslüman bulunmaktadır. Müslüman kitlenin beşte biri Fransız vatandaşı olup bunlar Fransız ordusunda görevli Cezayirliler'den oluşmaktadır. Ayrıca burada 1963'ten sonra doğanlar aynı zamanda Fransız vatandaşı olduklarından çifte tâbiiyete sahiptirler.

Fransa'da müslümanların en yoğun olduğu yerler Paris, Marsilya ve Lyon'dur. Sosyal bakımdan müslümanlar genellikle toplumun en alt tabakasına mensup olup işçi olarak çalışmaktadırlar; az bir kısmının ise daha üst seviyede meslekleri vardır. Ülkede 400'ün üstünde ibadete açık cami ve mescid bulunmaktadır. Fransa'da müslümanlar sayı olarak büyük bir yekün tutmakla birlikte ne millî bir teşkilâta, ne özel okullara ne de bir konseye sahiptirler. Ancak şehir ve millet temeline dayalı dernekler şeklinde çeşitli kuruluşlar faaliyet göstermektedir. I. Dünya Savaşı'nda Fransa için kanını döken binlerce müslümana duyulan minnetin ifadesi olarak 1926'da Paris Camii ve İslâm Enstitüsü kurulmuştur. İslâm'ın anlatılması ve tanıtılmasında önemli rol oynayan Dünya İslâm Birliği'nin Paris'te bir şubesi bulunmaktadır. Diyanet İşleri Türk İslâm Birliği (DİTİB), Fransa Müslüman Öğrenciler Derneği, İman ve Amel Derneği, Fransa Müslüman Kadınlar Birliği ve İslâm'ın Dostları Derneği diğer önemli İslâmî kuruluşlardır.

Hollanda. Avrupa'nın en eski sömürgeci ülkelerinden biri olan Hollanda'da yarım milyona yakın müslüman bulunmakta ve bunların çoğunluğunu çalışmak amacıyla buraya gelen Türkler'le Faslılar oluşturmaktadır. Ayrıca Endonezya ve Surinam gibi eski sömürge ülkelerinden gelenlerle Pakistan, Hindistan ve diğer İslâm ülkelerinden gelen müslümanlar da vardır; yerli müslümanların sayısı ise 5000 civarındadır. Hollanda'ya iki dünya savaşı arasında eski sömürgelerden gelenlerin sayısı sınırlı düzeyde kalırken 1960'lı yıllarda çalışmak amacıyla Türkiye ve Fas'tan gelenlerin sayısı hızlı

bir artış göstermiştir. Yaklaşık 180.000'i Türk olmak üzere 400.000'e yakın müslümanın yaşadığı Hollanda'daki müslümanlar içerisinde bu ülkenin vatandaşı olanların sayısı ancak 50.000 kadardır.

Çoğunluğu fabrika işçisi olan müslümanlar ülkenin büyük sanayi merkezlerinde toplanmıştır. 1960'lı yıllarda başlayan milliyet temeline dayalı teşkilâtlanma çalışmalarıyla çeşitli kuruluşlar doğmuştur. Bunlardan Türk-İslâm Kültür Dernekleri Federasyonu Türkler, Hollanda Fas Müslüman Teşkilâtları Birliği Faslılar, Hollanda İslâm Toplumu da Surinamlılar tarafından kurulan en etkili teşkilâtlardır. 1981'de bu ülkede bulunan müslüman teşkilâtlar bir araya gelerek Hollanda Müslüman Teşkilâtlar Federasyonu'nu kurdular. Hollanda'daki İslâmî faaliyetlerin organize edilmesinde bu kuruluş etkili bir rol oynamaktadır. Ayrıca 1982 yılında kurulan Hollanda Diyanet Vakfı, bu ülkedeki Türkler'e ait camilerin büyük bölümünü gerek mülkiyet, gerekse idare açısından çatısı altında toplamayı başarmış, Hollanda çapında kurduğu şubelerle dinî hayatın canlanmasında etkili olmuştur. Halen ülkede İslâmiyet'in resmî din kabul edilmeyişi, müslüman çocukların dinî eğitimlerinde önemli problemlere sebep olmaktadır. Ülkenin çeşitli şehirlerinde bulunan 300'ün üstünde cami ve mescid, ibadetin yanı sıra din eğitimi ve öğretimi konusunda da önemli hizmetler vermektedir.

İngiltere. İngiltere'de yaşayan 1,5 milyondan fazla müslümanın oluşturduğu İslâm cemaati etnik bakımdan değişik gruplara ayrılır. Bu ülkedeki müslümanların çoğunluğunu İngiltere'nin eski sömürgelerinden gelenler oluşturmaktadır. Bunların yanında küçük bir topluluk olarak da İngiliz müslümanları yer almaktadır. Türkiye'den gelen Türkler'in sayısı ise 20.000'e yaklaşmaktadır.

Ülkeye ilk gelen müslümanlar Cardiff'e yerleşen Yemenliler'le Adenliler'dir ve burada İngiltere'nin ilk camisi olan Nûrü'l-İslâm'ı inşa etmişlerdir (1870). Daha sonra da Hindistan, Kıbrıs, Mısır ve Irak başta olmak üzere İngiliz yönetimindeki çeşitli ülkelerden gelen müslümanlar değişik şehirlere yerleştiler.

II. Dünya Savaşı'na kadar İngiltere'de ancak 50.000 civarında müslüman vardı; savaştan sonra ise ülkeye gelen müslüman göçmenlerin sayısı hızlı

bir artış gösterdi. Özellikle Hindistan, Pakistan ve Bengladeş'ten çok sayıda göçmen gelmesi üzerine İngiliz yönetimi 1970'lerde eski sömürgelerinden gelecek olanlara sıkı kısıtlamalar getirdi.

İngiltere'deki müslümanların çoğu bu ülkenin vatandaşı olup içlerinde Güney Asyalılar yüksek nisbete sahiptirler; Kıbrıs, Yemen, Irak ve Filistin kökenliler de önemli bir sayı oluştururlar. Sosyal bakımdan bu ülkedeki müslümanların çoğu işçi ise de aralarında iş verenler, mühendis ve doktor gibi serbest meslek sahibi olanlar da vardır. Ekseriyeti Londra civarında oturan müslümanların yoğun şekilde bulundukları diğer şehirler Lancashire, Yorkshire, Midlands ve Birmingham'dır.

İngiltere'deki müslümanlar diğer Avrupa ülkelerine nisbetle daha iyi teşkilâtlanmışlardır. Ülkede yaklaşık 200 İslâmî teşkilât mevcuttur ve hemen hemen hepsi 1970'te kurulan Müslüman Teşkilâtları Birliği'nin bünyesi içerisinde toplanmış durumdadır. İslâmî yayınlar alanında İslâm Vakfı, kadınlar ve yetim çocuklarla ilgilenen Müslüman Kadınlar Derneği, çocukların dinî eğitimleri konusunda Müslüman Eğitim Vakfı gibi kuruluşlar faaliyet göstermektedirler. Müslümanlar ibadet ve eğitim amacıyla kullandıkları çok sayıda cami ve mescide sahiptirler. Camilerin bir kısmı geçici yerler, bir kısmı ise kiliseden camiye dönüştürülmüş binalardır; bunların 100 kadarı Londra bölgesinde, elli kadarı Lancashire'da, kırkı Yorkshire'da, otuz kadarı da Midlands'tadır.

İngiltere'de İslâmiyet'in resmî din sıfatı kazanamamış olması, özellikle müslüman çocukların dinî eğitimleri konusunda ciddi problemler doğurmaktadır.

İspanya. Avrupa'nın en eski İslâm kültür merkezi olan İber yarımadasında bugün 20.000 kadarı Portekiz'de, geri kalanı İspanya'da yaşayan 120.000'in üstünde müslüman bulunmaktadır. Bunların tamamı yakın zamanlarda başta Kuzey Afrika ülkeleri olmak üzere Pakistan, Mısır, Suriye, Lübnan, Irak, Filistin ve diğer İslâm ülkelerinden çalışmak için gelen işçilerle öğrencilerdir. Ülkede eski İslâm toplumlarının uzantısı mevcut değildir. İspanya'daki müslümanların ekseriyeti Madrid'de toplanmış olup ekonomik bakımdan dar gelirli işçilerdir. 1967'de yönetimin dinlere serbestlik tanıyan yasayı kabul etmesinden sonra müslümanların

eskisine nisbetle daha rahat yaşamaları mümkün oldu. Ülkedeki müslüman kuruluşlarının başlıcaları İspanya İslâm Merkezi ile İspanya Müslüman Derneği'dir.

İsveç. İsveç'te Türk, Tatar, Arap, Yugoslav ve yerlilerden oluşan 40.000 civarında müslüman yaşamakta ve bunun yarısını Türkler oluşturmaktadır. Önceleri İsveç İslâm Cemaati adı altında teşkilâtlanan müslümanlar daha sonra İsveç İslâm Cemaati Birliği'ni kurmuşlardır; bu birliğin çeşitli şehirlerde şubeleri bulunmaktadır. Müslümanların oturdukları şehirlerde geçici ibadet yerleri ile Kur'an okulları vardır.

İsviçre. İsviçre'de çoğu dışarıdan gelen işçilerin oluşturduğu sayısı 100.000'e varan bir İslâm cemaati mevcuttur. Yarısını Türkler'in meydana getirdiği bu müslüman nüfustan 10.000 kadarı ülkenin vatandaşıdır. İsviçre'de bulunan müslümanların ilk teşkilâtları 1960 yılında Cenevre'de kuruldu. Daha sonra İslâm ülkeleri büyükelçilerinin gayretleriyle yine Cenevre'de bir İslâm enstitüsü açıldı, bir İslâm cemaati merkezi ile bir cami inşa edildi. Zürih ve Lozan'da da müslüman teşkilâtları bulunmaktadır.

İtalya. İtalya'da Somali, Kuzey Afrika ve Doğu Avrupa ülkelerinden gelen 200.000'in üstünde müslüman yaşamakta olup bunların çoğu Milan ve Roma ile Sicilya'nın çeşitli şehirlerinde toplanmıştır. Ülkedeki müslümanlar iyi teşkilâtlanmış değildir. Roma'da müslüman ülke elçilerinin teşebbüsüyle kurulan bir İslâm kültür merkezi bulunmakta, ayrıca burada büyük bir caminin inşa edilmesi için de çalışmalar sürdürülmektedir.

Polonya. Polonya'da sayılarının 30.000 civarında olduğu sanılan Tatar kökenli eski bir İslâm cemaati vardır. Bunlar II. Dünya Savaşı öncesinde ikamet yeri Wilno (bugün Litvanya'nın başşehri Vilnius) olan bir müftünün başkanlığı altında teşkilâtlanmışlardı. Savaştan sonra ise merkezi Varşova'da bulunan Polonya İslâm Teşkilâtı adlı bir teşkilât kurdular. Ülkedeki müslümanlar devlet tarafından bir zulme mâruz kalmamakla birlikte din eğitimi konusunda önemli sıkıntılar içerisindedirler.

Portekiz. Portekiz'de sayıları 20.000 civarında olan müslümanlar eski sömürgelerle Kuzey Afrika ülkelerinden gelmişlerdir. Ülkedeki müslümanların her türlü dinî faaliyetleri Lizbon'da bulunan Lizbon İslâm

Cemiyeti adlı kuruluş tarafından yürütülmektedir. Burada ve diğer önemli şehirlerde birkaç cami ile mescid bulunmaktadır.

Romanya. Romanya'da yaşayan müslümanların sayısı 100.000'in altında olup etnik bakımdan Tatar ve Türk'türler. Dobruca bölgesinde ve Constanta şehrinde yoğun olmak üzere Karadeniz kıyısına yakın yerlerde yaşarlar; genellikle çiftçi ve işçidirler. Ülkedeki müslümanlar Constanta'da oturan bir müftünün başkanlığı altında teşkilâtlanmışlardır. Ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan komünist rejim, müslümanların ibadet ve gelenekleri konusunda müsamahakâr davranmamıştır. Savaştan önce ülkede ibadete açık 100'den fazla cami varken bugün bunlardan ancak birkaç tanesi açık bulunmaktadır. Dinî yayınlar yasaklanmış, medreseler, okullar kapatılmıştır ve yeni nesil artık Türkçe konuşamamaktadır. 1973'lerden itibaren bu ülkeden gelen müslüman delegelerin İslâm dünyasında düzenlenen çeşitli milletlerarası toplantı ve konferanslara katılması dikkat çekmektedir. 1989 yılı sonlarında N. Ceauşescu'nun (Çavusesku) totaliter yönetiminin devrilmesinden sonra ülkede kurulmaya çalışılan liberal rejim içerisinde müslümanların da komünist idarenin ellerinden aldığı haklara yeniden kavuşmaları beklenmektedir.

Yugoslavya. Avrupa'da en fazla müslüman nüfusun yaşadığı ülke Yugoslavya'dır. BosnaHersek, Sırbistan, Karadağ ve Makedonya federe cumhuriyetleri, etnik bakımdan Sırplar, Hırvatlar, Arnavutlar, Türkler, Çingeneler ve Çerkezler'den oluşan müslümanların yoğun bulundukları yerlerdir. Sırplar'la Hırvatlar'ın sayıları diğer gruplara göre daha fazladır; çoğunlukla Kosova'da yaşayan Arnavutlar ise federasyondan ayrılmaya çalışmaktadırlar. Makedonya bölgesinde yaşayan Türkler'in sayısı diğer etnik gruplara nisbetle daha az olup 140.000 civarındadır. İslâm Dinî Birlikleri adı altında teşkilâtlanmış olan müslümanların en yüksek dinî otoriteleri, seçimle iş başına getirilen reîsü'l-ulemâdır ve Saraybosna'da oturur. Ülkede 200'ün üzerinde cami ile din görevlisi yetiştiren iki okul (Saraybosna ve Priştine'de) bulunmakta, ayrıca otuz yıl kapalı kaldıktan sonra tarihî Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde 1977 yılında yeniden açılan İslâm Fakültesi eğitim ve öğretime devam etmektedir. Müslümanların kendi millî dillerinde çıkan çeşitli yayın organları da mevcuttur. Yugoslavya müslümanları, komşu Avrupa ülkelerine nisbetle daha iyi şartlarda ve geniş bir din hürriyeti çerçevesinde yaşamaktadırlar. İslâm dünyası ile olan

ilişkileri de giderek artmaktadır.

Yunanistan'da, ataları Osmanlı Devleti zamanında buraya yerleşmiş 160.000'in üstünde müslüman Türk yaşamaktadır. Büyük çoğunluğu Batı Trakya'da yerleşmiş olmakla birlikte Rodos ve Sakız adaları ile Atina'da da oturanları vardır. Lozan Antlaşması'na göre Türkler azınlık haklarına sahiptirler. Ülkede 250'ye yakın ilkokul, dört ortaokul ve 300 cami bulunmakta, ayrıca İskeçe ve Gümülcine'de İslâmî eğitim yapan medreseler faaliyetlerini sürdürmektedirler. Yunan yönetimi müslümanlar üzerinde sessiz fakat büyük bir baskı politikası uygulamakta, çeşitli bahanelerle dinî müesseseler kapatılmakta ve hatta yapılar tahrip edilmektedir. Son yıllarda müslümanların İslâmî isimleri kullanmalarına karşı şiddetli tedbirler alınmış, adında Türk kelimesine yer veren dernekler kapatılarak yöneticileri mahkûm edilmiş ve özellikle seçim kazanan Türk adayların parlamentoya girmemeleri için anayasaya aykırı faaliyetlere girişilmiştir. Bu arada hükümet, Lozan Antlaşması'na göre cemaat tarafından seçilmesi gereken müftüleri doğrudan tayin etmekte ve bu durum büyük tepkilere yol açmaktadır.

Diğer Ülkeler. Kuzey Avrupa ülkelerinden Norveç'te çoğunluğu Pakistanlı, Türk ve İranlılar'dan oluşan yaklaşık 25.000 kişilik bir İslâm cemaati bulunmaktadır. Pakistanlılar 12.000, Türkler ve İranlılar 5000'er, Fas, Tunus, Cezayir ve Bengladeşliler de toplam 3000 kişilik bir cemaatle temsil edilmekte ve on beşi Türkler tarafından kurulmuş olan yaklaşık otuz derneğin çatısı altında faaliyet göstermektedirler. İrlanda'da çoğu öğrencilerden ibaret olan yaklaşık 5000 kişilik bir İslâm cemaati vardır ve bu cemaat Dublin ve Galway'da iki ayrı teşkilât ile bir camiye sahiptir. Tatar kökenli müslümanların yaşadıkları Finlandiya'nın çeşitli şehirlerinde cami, okul ve cemaat merkezleri bulunmaktadır; buradaki müslümanların bir kısmı iş adamı ve bankacıdır. Çok az sayıda müslüman nüfusun yaşadığı Çekoslovakya, Lüksemburg, İzlanda ve Malta'da herhangi bir İslâmî teşkilât yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), Ankara 1987, s. 330-339; Aga Khan - Zaki Ali, L'Europe et l'Islam, Geneve 1944; J. P. Roux, L'Islam en Occident: Europe-Afrique, Paris 1959, s. 33-40; Haydar Bammat, İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri (trc. Bahadır Dülger), Ankara 1963, s. 67-74, 207-215; Ramazan Şeşen, İbn Fazlan Seyahatnâmesi, İstanbul 1975, s. 43-46; Anwar G. Chejne, "Islamization and Arabization in al-Andalus: A General View", Islam and Cultural Change in the Middle Age (ed. Speros Vryonis Jr.), Wiesbaden 1975, s. 59-86; Ali Muntasır el-Kettânî, el-Müslimûn fî Ûrûbbâ ve Emerîkâ, Zahran 1396/1976, I, 7694; a.mlf., Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 21-81; Abdülfettâh Mukallid el-Ganîmî, el-İslâm ve'ṡ-ṡeḳāfetü'l-ʿArabiyye fî Ûrûbbâ, Kahire 1979; Gallâb, el-Büldânü'l-İslâmiyye, s. 705-758; S. M. Darsh, Muslims in Europe, London 1980; Hitti, İslâm Tarihi, III, 775-786; Aziz Ahmed, Târîḫu Ṣıḳılliyyeti'l-İslâmiyye (trc. Emîn Tevfik et-Tayyibî), Trablusgarp 1399/1980, s. 13-31; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1982, s. 141-208; B. Lewis, The Muslim Discovery of Europe, New York 1982, s. 17-56; M. Lombard, İlk Zafer Yıllarında İslâm (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1983, s. 76-89; R. Mantran, "L'Islam en Europe à l'époque ottomane", L'Islam en Europe a L'Epoque Moderne, Paris 1985, s. 13-48; F. Lamand, L'Islam en France, Paris 1986, s. 24-25, 35-36; A. Popovic, L'Islam Balkanique, Berlin 1986, tür. yer.; a.mlf., "Les Musulmans de Hongrie Dans Le Période Post-Ottomane", St.I, LV (1982), s. 171-186; W. Montgomery Watt, İslâmın Avrupaya Tesiri (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1986; S. Runciman, "Avrupa Medeniyetinin Gelişmesi Üzerindeki İslâmî Tesirler", ŞM, III (1959), s. 1-13; Alaeddin Sâmarrâî, "Some Geographical and Political Information on Western Europe in the Medieval Arabic Sorce", MW, LXII / 4 (1972), s. 304-322; Mahmûd İbrâhim, "el-Müslimûn dâḫilü'l-müctemaʿâti'l-Ûrûbbiyye", Fayṣal, XVIII, Riyad 1978, s. 134-138; İsmail Balic, "Eastern Europe the Islamic Dimension", JIMMA, I / 1 (1979), s. 29-37; Ahmed Smajlavic, "Muslim in Yugoslavia", a.e., II / 1 (1980), s. 132-144; J. Slomp, "Islam in the Netherlands", a.e., VII / 2 (1986), s. 519-522; Mushtak Parker - Mustafa Shirazi, "Muslim Immigrants in Western Europe", Arabia, sy. 31, London 1984, s. 61-70; Muhammad Anwar, "Who are the Muslims in West Europe", Impact International, XV / 14, London

1985, s. 810; J. S. Nrelsen, “Islamic Law and its Significance for the Situation of Muslim Minorities in Europe”, Research Papers, sy. 35, Birmingham 1987, s. 1-57.

Rıza Kurtuluş

AVRUPA TÜCCARI

Avrupa ile müste'min tüccar statüsünde ticaret yapan gayri müslim Osmanlı tebaası.

XIX. yüzyılın başından itibaren, Avrupa ile ahidnâme*li tüccar statüsünde ticaret yapma müsaadesi bahşedilen Osmanlı tebaası gayri müslim tüccara Avrupa tüccarı adı verilmiştir.

Osmanlı sınırları içinde, müslüman ve gayri müslim tebaa ile ahidnâmeli devletler tüccarı farklı şartlarda ticaret yaparlardı. Ahidnâmeli tüccarın dış ticarette daha imtiyazlı durumda bulunması yanında, yabancı elçilik ve konsoloslukların kullanacakları tercümanlara cizye vb. tekâlîf*ten muafiyet gibi hakların da tanınmış olması, gayri müslim tebaaya son derece cazip görünüyordu. İstanbul'daki elçiliklerle diğer şehirlerdeki konsoloslukların resmî makamlarla münasebetleri, öteden beri, lisan bilen gayri müslimler tarafından yürütülmekte ve bu nevi vazifelerin görülebilmesi için tercümanlık beratına sahip olmak gerekmekteydi. Tercümanlar yabancı misyonlar tarafından seçilir ve beratlar da yine onlar tarafından temin edilirdi. Elçilik ve konsoloslukların berat temininden maddî menfaatler sağlamaları, zamanla tercümanlık beratı taşıyanların sayısının artmasına sebep oldu. Hakikatte ise bunların çoğu, tercümanlık beratındaki şehirlere hiç gitmemiş, ticaretle uğraşan ve lisan bilmeyen kimselerdi. Tercümanlık beratı suistimalinin önlenmesi için XVIII. yüzyılda zaman zaman bazı teşebbüslerde bulunuldu. III. Ahmed (1722), III. Mustafa (1758, 1766) ve I. Abdülhamid (1786) bu konuyla ilgilenip yabancı elçilere notalar verdilerse de mesele halledilemedi. 1791 yılında III. Selim devrindeki teşebbüs de istenilen neticeyi vermediğinden Avrupa ile ticaret yapan ve yapacak olan tüccar, kaptan ve gemi sahipleri için özel bir statünün kabulü kaçınılmaz oldu. Bu suretle Avrupa tüccarı denilen sınıf ortaya çıktı (1802).

Avrupa ile ticaret yapmak isteyen ve güvenilir bir şahıs olduğunu ispat eden gayri müslimler Avrupa tüccarı beratı alabiliyorlardı. Bunun için, üzerlerine nâzır tayin edilen Dîvân-ı Hümâyun beylikçisinin bir takrir*i ile berat harcı olarak 1500 kuruş ödenmesi ve beratın İstanbul Kadılığı Bâb

Mahkemesi’ne kaydı gerekiyordu. Avrupa tüccarının iki yıl süreyle vazifede kalacak bir başbezirgân ve nâzırları bulunur, bunlar aralarında yaptıkları seçimin “emr-i âlî” ile tasdikinden sonra vazifeye başlarlardı. İş yerleri ve ticaret yaptıkları devletin ismi, nâzırları tarafından tutulan bir deftere kaydedildiğinden, bunlara “defterli tüccar” ve Eflak - Boğdan’ın fermanlı tüccarı gibi bir takım olduklarından kumpanya tüccarı da deniliyordu. Müste’min tüccar hak ve imtiyazları tanınan Avrupa tüccarı, ticaret yaptıkları memleketin tarifesi üzerinden % 3 gümrük resmi ödüyorlar, avârız, kassâbiyye vb. tekâlîf-i örfiyyeden muaf tutuluyorlar; kıyafetlerine karışılmıyor, “mürur tezkiresi” denilen seyahat izinlerini kolayca alabiliyorlardı. Avrupa tüccarı sınıfına girenlere iki hizmetkârlarının bulunması, bunlardan birinin İstanbul dışında oturabilmesi hakkı da tanınmıştı. Beratlı tüccara hukukî bakımdan da müste’min tüccar gibi muamele ediliyor ve yabancı tüccarla 4000 akçeyi aşan davaları İstanbul’a sevkediliyordu. Aralarındaki davalar gerektiğinde beylikçi tarafından reîsülküttâba arzediliyor ve eğer “şer‘-i şerif”e müracaat lâzım gelirse, çarşamba günleri Reîsülküttâb Odası’nda veya Bâbıâli’de Arz Odası’nda bu davalara bakılıyordu (BA, KK, nr. 7538, s. 2). Müste’min tüccarla olan davalarında ise davalının tâbi olduğu devletin ahidnâmesi esas alınıyordu. İçlerinden birinin ölümü halinde terekesi tesbit edilerek varsa vârisine veriliyor, vârissiz ölenlerin malı hazineye kalıyordu.

1839’da Ticaret Nezâreti’nin kuruluşundan sonra ise Avrupa tüccarlarıyla ilgili işlere Ticaret Nezâreti’nce bakılmaya başlandı. Daha önce beylikçinin yaptığı işi artık Ticaret nâzırı yüklendi. Yani defterli tüccar arasına girebilmek, diğer tüccarın teklifi üzerine Ticaret nâzırı tarafından yapılacak arzla mümkün olabilecekti. Ticaret Nezâreti’ne bağlı bir Ticaret Meclisi’nin (BA, MAD, nr. 21192, s. 3-4), 1850’de ise Ticaret Mahkemesi’nin kurulmasıyla Avrupa tüccarının ticaretle ilgili davaları da artık burada görülmeye başlandı. Ticaret Mahkemesi’nin kuruluşundan sonra yanlış uygulamaları önlemek üzere ticarî mahiyetteki davaların Ticaret Mahkemesi’nde, şer‘-i şerife dair olanların şer‘î mahkemelerde, müesses kanunlara dair olanların da Âlî meclislerde görülmesi gerektiği hakkında emirler verdi (BA, MAD, nr. 21192, s. 2).

Osmanlı Devleti’nin, gayri müslim reâyâsını Avrupa devletlerinin himayesinden kurtararak onlara müste’min tüccar hak ve imtiyazları

tanıması, ahidnâmeli devletleri memnun etmediyse de teşebbüsü akamete uğratmak hususundaki gayretleri neticesiz kaldı. Özellikle, devletin gayri müslim tüccar hakkında kesin tavrını ortaya koyduğu 1806'dan sonra yabancı himayesine giren birkaç tüccar olduysa da gayri müslim tebaa artık kendi adlarına ticaret yapmayı tercih etti. Bilhassa Avrupa tüccarı imtiyazının verilişini takip eden yıllarda Napolyon harpleri, bu statüye dahil olan, tarafsız Osmanlı bayrağı ile Akdeniz'de dolaşan, ticaret yapan Rum kaptan ve gemi sahiplerine büyük menfaatler sağladı. Bu sebeplerle, Sultan II. Mahmud devrinde hayriye tüccarı*nın ortaya çıkışına kadar müslüman Osmanlı tebaası da Avrupa tüccarı adı ile ticaret yaptı. Ancak Tanzimat'tan sonraki uygulamalar bu durumun kısmen bozulmasına sebep oldu. Osmanlı tebaası olanlar, müste'min tüccarla olan davalarında, onlar gibi iyi yetişmiş avukatlarla mahkemeye çıkamamaları ve ticaret davalarının istînaf mahkemelerinde yeniden görülmesinin kanunen mümkün olmaması dolayısıyla çoğu davaları kaybettiklerinden, yeniden yabancı himayesine girmeyi tercih etmeye başladılar (Lutfî, VI, 102).

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 7538, s. 2; BA, MAD, nr. 21192, s. 2, 3-4; Kesbî Mustafa Efendi, İbretnümâ-yı Devlet, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 484, vr. 15b-16a; Lutfî, Târih, VI, 102; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 675-681; Pakalın, I, 115-117; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münâsebetleri 1580-1838, Ankara 1974, I, 71-73; Musa Çadırcı, "II. Mahmud Döneminde Avrupa ve Hayriye Tüccarları", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920), Ankara 1980, s. 237-241; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1984, s. 454-456; Ali İhsan Bağış, Osmanlı Ticaretinde Gayr-i Müslimler, Ankara 1983.

Mübahat S. Kütükoğlu

AVŞAR

Türkiye Türkleri’nin ataları olan Oğuz elinin en tanınmış boylarından biri.

Bu boyun adı Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl) ve Fahreddin Mübârek Şah’ın (XIII. yüzyıl başı) listelerinde Afşar, Reşîdüddin (XIV. yüzyıl başı) ile ona dayanan Yazıcıoğlu (XV. yüzyıl) ve Ebü’l-Gāzî (XVII. yüzyıl) listelerinde de Avşar şeklinde geçer. Moğol istilâsından önceki vekāyi‘nâmelerde Kâşgarlı ve Fahreddin Mübârek Şah’ı teyiden Afşar şekline rastlanmaktadır. XIV - XVII. yüzyıllarda Anadolu’da her ikisi de görülmekle beraber Avşar şekli çok daha yaygındır. İran kaynaklarında bu boyun adı XVI. yüzyıldan itibaren sadece Afşar şeklinde yazılmaktadır. Bugün İran’da bu boya mensup oymaklar ve köylüler de boylarının adını aynı şekilde, yani “Afşar” olarak söylemektedirler. Kâşgarlı ve Reşîdüddin, diğer Oğuz boyları gibi Avşarlar’ın da damgalarını vermişlerdir. Bundan başka Reşîdüddin Avşarlar’ın, kendilerine en yakın diğer üç boy (Kızık, Beğdili, Karkın) ile ortak olan totemlerinin tavşancıl, şölenlerdeki (toy) ülüşlerinin (koyunun yemeleri için kendilerine törece tahsis edilmiş kısmı) sağ umaca (kısım) olduğunu bildirmiştir. Yine aynı müellife göre avşarın mânası “çevik, ava meraklı” demektir.

Oğuzlar’ın İslâmiyet’ten önceki tarihlerine dair rivayetlerde Avşar’la ilgili herhangi bir hadiseden ve bu boya mensup beylerden bahsedilmez. Fakat İslâmiyet’ten önceki devirde hükümdar sülâlesi çıkarmış beş boydan birinin de Avşar olduğu bildirilir (diğer boylar Kayı, Eymür, Yazır ve Beğdili). Selçuklu hânedanının büyük siyasî başarıları ve Karahıtaylar’ın Türkistan’da hâkimiyet kurmaları, Oğuzlar’dan pek kalabalık kümelerin Seyhun boylarındaki yurtlarından ve hatta Mangışlak ve Balkan (Balhan) bölgelerinden göçüp Orta ve Yakındoğu ülkelerine gelmelerine sebep oldu. Gelen yirmi dört Oğuz boyundan pek azı tarih kaynaklarında akisler bırakabildiler ki bunlardan biri de Avşarlar’dır.

1. Hûzistan’daki Avşar (Afşar) Beyliği. 530 (1135-36) tarihlerinde İran’ın Hûzistan eyaletinde kalabalık sayıda bir Türkmen topluluğu yaşamaktaydı. Bu Türkmen topluluğu buraya, Karahıtaylar’ın Türkistan’da hâkimiyet

kurmaları yüzünden meydana gelen baskılar sonucu göç etmişti. Bu topluluğun içinde Avşarlar'ın kalabalık bir obası vardı. Bu Avşar obasının başında da Arslan oğlu Yâkub bulunmaktaydı. Arslan oğlu Yâkub Hûzistan kasabasında oturuyordu. Avşarlar ile birlikte gelmiş olan kalabalık bir Salur (Salgur) obası da komşu Kûh-gîlûye bölgesinde yurt tutmuştu. Bunların da başında Mevdûd oğlu Sungur bulunuyordu. Sungur 543'te (1148-49) Şiraz'ı zaptederek Salgurlu Devleti'ni kurdu. Avşar beyi Yâkub Fars'ı ele geçirmek veya Sungur'u kendisine tâbi kılmak için birkaç defa Salur beyinin üzerine yürümüş ise de başarı elde edememişti. Yâkub Bey'den sonra Hûzistan'daki Avşarlar'ın başına Şumla geçti. Şumla bu Avşar beyinin adı olmayıp lakabı idi. Şumla'nın asıl adının Aydoğdu ve babasınınkinin de Güç Doğan (Küş Togan, Küç Togan) olduğu bilinmektedir. Şumla'nın Yâkub Bey ile akraba olup olmadığı hakkında ise hiçbir kayıt mevcut değildir. Selçuklular'dan Sultan Mesud zamanında Hûzistan'ın bir kısmı ile Lûristan'ın bazı yerlerini idare eden Şumla, bu son büyük Selçuklu hükümdarının ölümünden sonra Hûzistan'a döndü ve burayı tamamıyla idaresi altına aldı. Böylece siyasî durumdan da faydalanarak Hûzistan'da bir beylik kurmaya muvaffak oldu (550 / 1155). 571'de (1175) ölen Şumla ve kendisinden sonra 591 (1194-95) yılına kadar hüküm süren oğulları Hûzistan'da kırk kadar kaleye sahip idiler. Fakat hepsi de babaları gibi dirayetli olmadıklarından ülkelerini Abbâsîler'e kaptırdılar. Onlardan birinin veya bazılarının para kestirdikleri de bilinmektedir. Burada, el-Cezîre ve Suriye'yi idare etmiş olan Zengîler hânedanının Avşarlar'a mensup olmadıkları da belirtilmelidir.

2. Moğol Hâkimiyetinden Sonraki Devirlerde Avşarlar. XV ve XVI. yüzyıl Osmanlı tahrir defterlerinde Avşarlar'a ait pek çok yer adı görülmektedir ki bu yer adları ile Avşarlar Kayılar'dan sonra ikinci sırada yer almaktadır. Bu da Avşarlar'ın Anadolu'nun bir Türk yurdu haline gelmesinde Kayı ve Kınıklar gibi birinci derecede rol oynadıklarını kesin bir şekilde göstermektedir. Yazıcıoğlu'na göre Karamanoğulları da Avşar boyuna mensuptur.

Moğol hâkimiyetinin Anadolu'ya yayılması üzerine Anadolu'dan Suriye'ye 40.000 çadır Türkmen göç etmişti. Bu Türkmenler bilhassa Kuzey Suriye'de pek yoğun bir topluluk teşkil etmişler ve pek geniş bir saha içindeki siyasî hadiselere, göçlere ve parçalanmalara rağmen Bozok ve

Üçok şeklindeki eski el (il) teşkilâtlarını da korumuşlardı. Daha ziyade Halep, Antep ve Antakya bölgelerinde yaşayan bu Türkmenler'in Bozok kolunu meydana getiren boyların başında Avşarlar geliyordu. Türkiye'de ve İran'daki Avşar oymaklarının, Orta ve Batı Anadolu'daki bazı küçük oymaklar müstesna olmak üzere, hepsi bu ana koldan ayrılmışlardır. Ayrıca Dulkadırlı eli arasında İmanlu Avşarı adlı önemli bir Avşar kolu olduğu gibi Kozan yöresinde de kuvvetli bir Avşar kolu vardı. Kuzey Suriye Avşarları ise başlıca üç aile tarafından idare edilmiştir. Bu aileler Köpek oğulları, Gündüz oğulları ve Kut Begi oğulları idiler. Bu ailelerden Köpek oğullarının Antep bölgesinde, Gündüz oğullarının Amik ovasında, Kut Begi oğullarının da Halep bölgesinde yaşadıkları anlaşılmaktadır.

3. XVI ve XVII. Yüzyıllarda Anadolu'da Avşarlar. a) Halep Türkmenleri. Akkoyunlu ve Safevî devletlerinin Türk göçebe teşekküllere dayanması dolayısıyla Anadolu'dan İran'a göç eden Türkmen toplulukları arasında Avşarlar da vardı. Ancak yine de XVI ve XVII. yüzyıllarda Anadolu'da Avşarlar'ın yoğun bir şekilde Halep Türkmenleri içinde bulunduğu dikkati çeker. Nitekim XVI. yüzyılın ilk yarısında yapılan tahrir*de Halep Türkmenleri arasında Köpekli Avşarı ve Gündüzlü Avşarı boyları ile müstakil bir Avşar oymağı görülmektedir. Bunlardan Köpekli Avşarları on beş obaya ayrılmıştı. Bu obalardan Köçeklü, Sekiz, Alplu, Delüler, Aydoğmuş Beglü kayda değer. Bunlardan Köçeklü daha sonra müstakil ve büyük bir oymak haline gelmiş, Sekiz, Suruç'un Şeyh Çoban köyünde yerleşmiş, Alplu'nun bir bölüğü İran'a gitmiş, Delüler ise varlığını son zamanlara kadar sürdürmüştür. Köpeklü Avşarı'nın Yeni İl ve Boz Ulus'ta bazı kolları vardır. Gündüzlü Avşarı'nın ise nüfusu daha az olup sekiz obadan meydana gelmektedir. Bu husus Gündüzlü Avşarı'ndan önemli bir kısmın İran'a gitmiş olması ile izah edilebilir. Müstakil Avşar oymağına gelince, bu oymak XVI. yüzyılın ikinci yarısında 158 vergi hanesinden ibaret idi. Memlükler devrinde dirlik* sahibi olan bu oymak Osmanlı devrinde de bu dirliğini muhafaza etmiştir. XVI. yüzyılın ikinci yarısında özellikle oymakların başlarındaki eski bey ailelerinin ortadan kalktığı görülmektedir. Bunun sonucu oymakların başındaki bey ailelerinin yerlerini obaları idare eden ve "ağa" unvanını taşıyan kethüdâ aileleri almıştır. Nitekim 1581 yılında Avşarlar'ın başında Receb, Bahri ve Küçük Minnet adlı kethüdâlar bulunuyordu. Bunlardan Receb oğulları öyle bir nüfuz ve kudrete sahip olmuşlardı ki, XVII. yüzyılda Avşarlar çok defa Receblü

Avşarı adıyla tanınmışlardır. Bu Avşarlar'ın daha XVI. yüzyılın ikinci yarısında Zamantı ırmağı boylarında yaylaya çıktıkları da bilinmektedir. Avşarlar 1687 yılında Avusturya'ya yapılan sefere çağırıldıkları gibi, Receb oğulları ile diğer bey ve kethüdâların idaresinde 1690 yılındaki sefere de katılmışlardır.

Diyarbekir bölgesindeki Boz Ulus arasındaki Avşar varlığının büyük bir kısmı yahut hepsi Halep Türkmenleri Avşarları'nın kollarından meydana gelmiştir. 978 (1570-71) yılında Boz Ulus'taki Avşar kollarından Mehmed Kethüdâ'nın idaresindeki 804 vergi nüfuslu Avşar kolu ile 367 ve 109 nüfuslu Köpeklü Avşarı obaları dikkati çekmektedir. Bunlardan başka diğer kethüdâların idaresinde daha birçok Avşar obaları vardır. Avşarlar'ın Boz Ulus'un her üç kümesindeki obalarından bazıları, Boz Ulus'un XVII. yüzyılın başlarında Orta Anadolu'ya göç eden teşekkülleri arasında bulunmuşlar ve daha çok Karaman eyaletinde yurt tutmuşlardır. Boz Ulus'un bilhassa Şam Türkmenleri'ne mensup bazı Avşar obaları ise Boz Ulus'un bir kısmı ile eski yerlerinde kalmıştır. Vesikalarda "Boz Ulus Mândesi" (Boz Ulus kalıntısı) adı verilen bu kısım, XVIII. yüzyılın sonlarında Rakka bölgesine iskân edilmişse de bu topluluğa mensup obalar birer ikişer Anadolu'nun batı taraflarına gitmişlerdir. 1716 yılında Balıkesir vilâyetinin Mihaliç kazasında görülen Köpeklü Avşarı obası, Boz Ulus'a bağlı olan Köpeklü Avşarı'ndan başkası değildir. Diğer taraftan Boz Ulus'a dahil olan Avşarlar'dan bazı obaların diğer birçok Türkmen oymakları gibi Şah Abbas devrinde İran'a gitmiş oldukları anlaşılmaktadır. b) Dulkadırlı Avşarları. Dulkadırlı eli arasındaki Avşarlar aslında Kuzey Suriye Avşarları'nın bir kolu olup Maraş, Kars (Kadirli), Yeni İl ve hatta Bozok bölgesine dağılmış bir halde bulunuyorlardı. Bu Avşarlar'ın en önemli kolu İmanlu Avşarı olup Maraş bölgesinde yaşamakta idi. XVI. yüzyılın birinci yarısında İmanlu Avşarı'nın yirmi yedi obadan meydana geldiği görülmektedir. Bu obalardan bir kısmı Suriye çölünde kışlamakta, Maraş'ın muhtelif yerlerinde de yaylamakta idi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında İmanlu Avşarı obalarının çoğu yaylak veya kışlaklarında ve Antep çevresindeki birçok köylerde yerleşerek göçebe hayatı terketmiş, bunlardan kalabalık bir kol da İran'a gitmiştir. c) Yeni İl Avşarları. Sivas-Gürün arasında yaşayan ve Yeni İl adı verilen Türkmen topluluğundaki Avşarlar'dan üç oba (Boynu Kısalu, Delüler, Sekiz) Köpeklü Avşarı'na, diğerleri de (Bidil Avşarı, Tâifî Afşarı, Kızıl Süleyman) İmanlu Avşarı'na

mensup bulunuyorlardı. Bunlardan Bidil Avşarı Yeni İl'in çözülmesi üzerine batıya göç etmiş ve Ankara'nın Bâlâ kazası içinde yurt tutmuştur. Ankara'nın Mugan gölü yakınlarındaki bir yer bu oymağın adını taşımaktadır. d) Sis (Kozan) Avşarları. 1519 yılında Sis yöresindeki Avşar kolu yirmi sekiz obaya ayrılmıştı. Bunlardan birkaçı müstesna diğerlerinin çeşitli ekinliklerde çiftçilik yaptıkları görülmektedir. Sis Avşarları'nın buraya 1375 yılındaki Memlük fethi sonucunda Suriye'deki ana Avşar topluluğundan gelmiş oldukları şüphesizdir. Çünkü Çukurova'nın fethine Memlük ordusu yanında Bozoklu ve Üçoklu Türkmenleri de katılmışlardı. Fakat bu Avşarlar'ı, XVIII. yüzyıldan itibaren Halep bölgesine gitmeyip Çukurova'da kışlamaya başlayan ve Zamantı ırmağı kıyılarında yaylayan Avşarlar ile karıştırmamalıdır. Bu sonuncular, daha sonraki yüzyıllarda yaşamış Halep Türkmenleri Avşarları'dır.

Bütün bu Avşar topluluklarından başka, yine XVI. yüzyılda Uşak bölgesinde beş obaya ayrılmış oldukça kalabalık bir Avşar kolu yaşadığı gibi, Sivrihisar ve Aydın bölgelerinde de aynı adı taşıyan, nüfusları çok az oymaklar bulunuyordu.

4. XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu'da Avşarlar. Ana boyun asıl kalıntısı olan Halep Türkmenleri Avşarları'nın torunları çeşitli olaylara rağmen 1865'te Fırka-i Islâhiyye gelinceye kadar güçlü bir oymak olarak Anadolu'da varlıklarını sürdürdüler. 1691'de Rakka bölgesine iskânı emredilen Türkmenler arasında bazı Avşar oymakları da vardı. Bunlar, Boz Ulus'un eski yurdunda kalan kısmına bağlı Avşarlar ile Yeni İl'e mensup Avşar oymakları idiler. Rakka bölgesinde sonraları Avşar Bucağı denilen yerin bunların yerleştirildikleri yöre olduğu bilinmektedir. Halep Türkmenleri Avşarları ise Receblü Avşarı, Kara Gündüzlü Avşarı, Bahrili Avşarı ve diğerleri olmak üzere dört beş oymağa ayrılmıştı.

Avşarlar XVIII. yüzyıldan itibaren kışlak olarak Halep yerine Çukurova'ya gitmeye başlamıştır. Bunların Çukurova'daki kışlakları Ceyhan kıyılarında idi. Devleti, Zamantı ırmağı kıyılarında yerleşeceklerine inandırmış olmalarına rağmen yerleşmek şöyle dursun sık sık komşu oymak ve köylerin hayvanlarını sürmüşler, bazan da tüccar kafilelerini basmışlardı. Nitekim bu yüzden 1703 yılında Rakka'ya sürüldülerse de fazla kalmayıp oradan kaçtılar ve Çukurova, Kayseri, Elbistan, Maraş yöresinde baskın ve

yağmalara devam ettiler. Avşarlar 1856 yılında tekrar yerleştirilmeye çalışıldı ise de yine başarı sağlanamadı. Nihayet İstanbul'dan 1865 yılında Çukurova'ya gönderilen Fırka-i Islâhiyye, onları kışlak veya yaylaklarından birinde yerleşmeye mecbur bırakınca, Avşarlar yaylaklarında yerleşmek istediklerini bildirdiler. Fakat bu sırada yaylaklarına Kafkas muhacirleri yerleştirildiği için pek verimsiz topraklarda yerleşmek zorunda bırakıldılar. Bugün Avşarlar Kayseri'nin Pınarbaşı, Tomarza, Sarız kazalarıyla bunlara bağlı yetmişten fazla köye yerleşmiş olup eski oymak teşkilâtlarını henüz unutmuş değildirler. Ünlü Avşar kilimlerini de çok çalışkan Avşar kadınları dokurlar.

Türkmenler'in acı ve üzüntülerini ağıt ve bozlak şeklindeki ezgilerle dile getirdikleri bilinmektedir. Avşarlar bunları söylemekte en önde gelen oymaklardan biridir. Bozlak onların mûsiki hayatlarına o derece hâkim olmuştur ki kahramanlık maceralarını anlatan türküleri bile bozlak makamında söylerler. Onların adını taşıyan bir bozlak (Avşar bozlağı), özellikle Yozgat ve Kırşehir yörelerinde okunur. "Avşar beyleri" türküsü ise Burdur, Antalya, Denizli ve Muğla bölgesinin en sevilen türkülerinden biri olarak söylenir. "Avşar zeybeği" aynı yörelerde, "Avşar halayı" ise Kırşehir, Yozgat ve Keskin yörelerinde oynanmaktadır. Avşarlar büyük Türkmen şairi Dadaloğlu'nun da kendi oymaklarından olduğunu söylerler.

5. İran Avşarları (Afşar). Kaynaklarda daima Afşar yazılışı ile anılırlar. Daha XII. yüzyılda İran'ın Hûzistan eyaletinde Arslan oğlu Yâkub, Şumla ve oğulları idaresinde Avşarlar'ın bir beylik kurdukları daha önce görülmüştü (550 / 1155). Bundan sonra XV. yüzyılın sonlarına doğru bu ülkede yeniden Avşarlar'a rastlanır ki bunlar Akkoyunlu fethi neticesinde Anadolu'dan gelmiş Avşarlar idiler. 1501'de Safevî Devleti'nin kuruluşundan sonra da İran'a yeni Avşar oymakları geldiler. İran'daki büyük Avşar varlığını Anadolu'dan gelen bu Avşar oymakları meydana getirdi. Bu Avşarlar çeşitli bölgelerde yaşamakta ve ayrı ailelerin idaresinde bulunmakta idiler. Bu da daha çok onların İran'a farklı zamanlarda göç etmiş olmalarından ileri gelmiştir.

6. Mansur Bey (Kûh - Gîlûye) Avşarları. Uzun Hasan Bey'in henüz Akkoyunlu hükümdarı olmasından önce, onun yakın adamlarından biri olan ve Kûh - Gîlûye valisi bulunan Avşar Mansur Bey kalabalık bir Avşar

grubuna sahipti. Şüphesiz Suriye Avşarları'na mensup olan Mansur Bey daha sonra diğer birçok Akkoyunlu beyleri gibi Safevî Devleti kurucusu Şah İsmâil'e itaatini arzetmiş ve onun tarafından 1505'te Fars valisi tayin edilmiştir. Akkoyunlular'ın yükseliş, çöküş ve nihayet yıkılışına şahit olan ve en sonunda Kızılbaş tacını giyen Avşar Mansur Bey'in oğul ve torunlarının Şah Abbas devrine kadar Kûh - Gîlûye vilâyetini idare ettikleri bilinmektedir. Bunlardan Mansur Bey evlâdından Halil Han 10.000 Avşar'a kumanda ediyordu. Halil Han'ın oğlu Şah Kulı Han ile akrabasından Hasan Han, uzun yıllar Kûh - Gîlûye'de birbirlerine hasım olarak yaşadıktan sonra, Şah Kulı Han 998 (1590) yılında Şiraz'da Şah Abbas'ın teşvikiyle hasmı Hasan Han tarafından öldürüldü. Gelişen olaylar üzerine Avşarlar yurtlarından çıkarıldılar. Onlardan bir bölüğü Horasan'a, bir bölüğü de Urmiye'ye gitti. Böylece Kûh-Gîlûye bölgesi Avşar yurdu olmak vasfını kaybetti. Kûh-Gîlûye Avşarları Gündüzlü ve Araşlu obalarından meydana gelmişti. Gündüzlü obası XIV ve XV. yüzyıllarda Suriye'de yaşayan Gündüzlü Avşarı'nın bir kolu olup Akkoyunlu fethi sonucu Mansur Bey'in idaresinde İran'a göç etmişti.

Avşarlar'dan bir kol da XVI. yüzyılın birinci yarısında Hûzistan'da yaşamaktaydı. Bu Avşarlar da Gündüzlü Avşarı'ndan olup buraya Akkoyunlu fethi dolayısıyla gelmişlerdi. Bunların başında 946'da (1539-40) Mehdi Kulı Sultan bulunuyordu ve bu bey, Şah Tahmasb'ın emriyle kardeşi tarafından öldürülmüştü. Bundan sonra Hûzistan Avşarları'nın başında Haydar Kulı Sultan ile Ebü'l-Feth Sultan bulunmuşlardır. Şah İsmâil ve Tahmasb devirlerinde hangi Avşar obasına mensup oldukları bilinmeyen birçok Avşar beyleri görülmektedir.

Şah Tahmasb'ın 1576'da ölümü sırasında Safevî Devleti hizmetinde altı Avşar beyi görülmektedir. Bunlar Tahmasb'ın oğullarından Ahmed Mirza'nın lalası Araşlu Afşarı'ndan Aslan Sultan, Kûh - Gîlûye'de 10.000 Avşar'ın başında bulunan Halil Han, Sâve Valisi Mahmud Sultan, Kirman Valisi Yâkub'un kardeşi Yûsuf, Hezârcerîb Valisi İskender, Horasan'da Ferah ve Esfüzar Valisi Yeğen Sultan ile yine Horasan'da bir yerin valisi Köroğlu Hüsrev Sultan idi. Bu beylerin bulundukları yerlere göre Avşarlar'ın Hûzistan, Kûh - Gîlûye, Kirman ve Horasan olmak üzere dört bölgeye dağılmış bir halde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bu dört bölgeden Kûh - Gîlûye İran'daki Avşarlar'ın ana kolunun veya en kalabalık kısmının

oturduğu yerdi. Şah Tahmasb'ın halefleri II. Şah İsmâil (ö. 985 / 1577) ve Muhammed (hal'i 995 / 1587) devirlerinde Avşarlar bu dirlik bölgelerini ve devlet idaresindeki mevkilerini korudular ve Ustacalu, Şamlu, Tekelü ve Türkmen oymakları arasındaki mevki ve ihtiras mücadelelerinin dışında kaldılar.

Şah Abbas devrinde (1587-1628) Avşarlar başlıca şu obalara ayrılıyorlardı: Gündüzlü, Araşlu, Usalu (veya Usallu, sonra Usanlu), Eberlü, Alplu, İmanlu Avşarı. Abbas devrinde Kûh - Gîlûye Avşarları'ndan bir bölük Urmiye yöresine, bir bölük de Horasan'da Ebîverd yöresine gönderildiler. Bu sebeple Kûh-Gîlûye bir Avşar yurdu olma vasfını kaybettiği gibi Hûzistan'daki Gündüzlü Avşarı da pek zayıf bir duruma düştü. Araşlular da Kûh - Gîlûyeli, diğer bir ifade ile Mansur Bey Avşarları'ndan idiler. Şah Muhammed devrinin son yıllarında (1584 - 1587) Usalu ile birlikte İsfahan taraflarında yaşıyorlardı. Şah Abbas Araşlular'ı Huvâr, Rey ve Simnân taraflarına sürdürdü. Araşlu'dan büyük bir bölüğün daha sonra Urmiye bölgesindeki boydaşlarının yanlarına gittiği görülüyor. Usalular'ın Şah Abbas devrinden önce İsfahan bölgesinde oturdukları bilinmektedir. Abbas devrinde ise İmam Kulı Han'ın idaresinde Batı İran'da Gâverûd yöresinde yurt tutmuşlardır. Eberlü'nün de Şah Abbas devrinden önce Kazvin bölgesinde yaşadıkları görülmektedir. Abbas bunların bir bölüğünü Ebîverd'e göndermiş, sonraları bunlara Gündüzlü'den de bir kol katılmıştır. İşte Afşar Nâdir Şah'ın Kırklu oymağı, herhalde Eberlü veya Gündüzlü'den çıkmış bir obadan başka bir teşekkül değildir. Alplu Avşarı'na gelince, bu oymak Halep Türkmenleri arasındaki Köpeklü Avşarı'nı meydana getiren kollardan biri idi. Alplu obasının Şah Abbas devrinde İran'a gelmiş olması pek muhtemeldir. Çünkü Alplu'ya dair, özellikle XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı kaynaklarında bir bilgiye rastlanmadığı gibi Şah Abbas devrinden önce de İran tarihlerinde adı görülmüyor. İmanlu Avşarı'na gelince, bu oba Türkiye'deki Dulkadırlı eli arasında yaşayan büyük İmanlu Avşarı'nın bir koludur. Bu kolun İran'a Şah Abbas devrinde geldiği kuvvetle ileri sürülebilir. Çünkü daha önce onun da adı İran'da yazılmış hiçbir kaynakta geçmemektedir. Diğer taraftan XVI. yüzyılın sonlarında başlayan ve uzun bir zaman devam eden Celâlî ayaklanmaları yüzünden pek çok oymağın ve köylülerin İran'a gidip Şah Abbas'ın hizmetine girdiği bilinmektedir. Şah Abbas öldüğünde (1037/ 1628) Avşarlar'dan yalnız Horasan'da Ferah ve Esfüzar Beylerbeyi Erdoğdu Han (Alplu'dan), Urmiye hâkimi Kelb Ali

Sultan (İmanlu'dan) ve Gâverûd hâkimi İmam Kulı Sultan (Usalu'dan) devlet hizmetinde idiler. Bunun sebebi de Şah Abbas'ın Safevî Devleti'ni kuran ve yaşatan Kızılbaş Türk oymaklarının çoğuna ağır darbeler vurarak İran içine dağıtması, buna karşılık Osmanlılar'ı taklit ederek meydana getirdiği Kullar Ocağı'na mensup beyleri yükseltip onlara devletin en büyük mevkilerini vermiş olmasıdır.

XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarında, yani Nâdir Şah'ın siyasî sahnede görünmek üzere bulunduğu sırada Avşarlar'ın dağılışı şöyle idi: a) Urmiye Avşarları. Urmiye gölünün batısında Selmas ile Uşnu (Uşniye) arasında bulunan Urmiye şehri ve bölgesi, Avşarlar'ın kalabalık bir halde yaşadıkları yurtlarından biri idi. Burada ilk defa İmanlu Avşarı yurt tutmuştu. Bu oymağın bir kolu sonra Kasımlu adını taşıdı ki bu da Şah Abbas devrinde İmanlu Avşarı'nın başında bulunan Kasım Sultan'dan gelmektedir. Urmiye Avşarları'nın diğer oymakları Gündüzlü ve Araşlu idiler. Bunlar da buraya Kûh - Gîlûye'den gelmişlerdi. Yine bu Avşarlar'dan bir oymak da Mahmudlu adını taşıyordu ki onun da Araşlu'dan çıktığı anlaşılmaktadır. Urmiye Avşarları'nın tarihi, geçen yüzyılın ikinci yarısında Avşar'ın Mahmudlu oymağı Boybeyi ailesinden Mirza Reşid tarafından yazılmıştır (Târîẖ-i Afşâr, nşr. M. Râmiyân - Ş. Afşar, Tebriz 1345-1346). b) Hamse Avşarları. Hamse, Kazvin ile Zencan arasındaki idarî bölgenin adıdır. Bu idarî bölgenin başşehri de Zencan idi. Altı bölük yani kazadan meydana gelen bu idarî bölgede de Avşarlar, bilhassa Kazvin'in güneybatısındaki yöreden başlayıp (bu yöre hâlâ Afşar adını taşır) Sayınkale ve Sultâniye'ye kadar uzanan yerlerde ve kuzeydeki Yukarı Târum ve Aşağı Târum'da ve hatta Halhal çevresinde yoğun bir şekilde yaşamakta idiler. Bunlara genellikle Hamselü Avşarı denilirdi. XVIII. yüzyıla ait kaynaklardan, burayı idare eden Avşar beyleri de Hamselü, Târumî ve Halhalî nisbeleri ile anılırlardı. Hamse Avşarları'nın çoğunun Eberlü oymağından olduğu bilinmektedir. Yine XVIII. yüzyılda adı geçen Kutulu Avşarı'nın Hamse Avşarları'ndan olması mümkündür. c) Kirman Avşarları. Burada Şah Tahmasb devrinden beri Avşarlar yaşamakla beraber diğer bölgelerdeki gibi siyasî bir varlık gösterememişlerdir. Kirman Avşarları'nın hangi oba veya obalardan meydana geldikleri de bilinmemektedir. d) Horasan Afşarları. Şah Tahmasb devrinde Horasan'da Herat'ın güneyindeki Esfüzar bölgesi ile Sîstan'daki Ferah bölgesi Avşar beyleri tarafından idare edilmiştir. Fakat daha sonra buradaki Avşarlar'ın ne oldukları bilinmemektedir. Bununla

beraber Kirman Avşarları belki bunlar veya bunlardan olabilirler. Asıl Horasan Avşarları, Şah Abbas'ın Kûh - Gîlûye'den Ebîverd sınır bölgesine sürdüğü Gündüzlü ve Araşlu oymaklarına mensup obalar idi. Anlaşıldığına göre Nâdir Şah'ın adını duyurduğu günlerde bu adlar ortadan kalkmış ve onların yerini Köse Ahmedlü ve Kırklu almıştır. Nâdir Şah'ın da bunlardan Kırklu obasına mensup olduğu bilinmektedir. Bu kalabalık Avşar topluluklarından başka Hûzistan'da (Gündüzlü'den), Kûh - Gîlûye'de (aynı oymaktan veya Araşlu'dan) ve Fars'ta Kâzerûn bölgesinde çok daha az nüfuslu Avşar oymakları vardı. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğindeki İran Avşarları'nın dağılışına ait bu tablonun pek değişikliğe uğramadan zamanımıza kadar devam ettiği söylenebilir.

Avşarlar, Kaçar Feth Ali Şah devrinde İran'ı ziyaret etmiş olan A. Dupré'nin eserinde, İran'da Türkçe konuşan oymakların nüfus bakımından başında yer almaktadır. Bu seyyaha göre Urmiye Avşarları Kasımlu ve Araşlu adlı iki kola ayrılmakta, bu kollar da Karaçlu, İmamlu, Dâvudlu, Usallu, Kılıçlu, Gani Beglü, Kileli, Tutmaklu, Adaklu, Kara Hasanlu, Ali Beklü, Terzilü, Şah Buranlu, Yeherlü, Kûh - Gîlûyelü gibi obalardan meydana gelmektedir. Bu Avşarlar'ın nüfusları hakkında da 25.000 rakamı verilmektedir. Yine aynı seyyaha göre Avşarlar'dan diğer kollar Hamse'de 10.000 kişi, Kazvin çevresinde 5000 kişi, Hemedan yöresinde 7000 kişi, Tahran çevresinde 7000 kişi, Hûzistan'da Şüşter yakınlarında 10.000 kişi, Kirman'da 6000 kişi, Horasan'da 8000 kişi, Fars'ta 5000 kişi ve Mâzenderan'da da 5000 kişi yaşamakta idi. XIX. yüzyılın ortalarında İran'ı ziyaret etmiş olan Lady Shell'in eserinde de Avşarlar'ın yurtları, nüfusları ve hayat tarzlarına ait bilgi verilmektedir. Ona göre: Urmiye yerleşik 7000 ev; Mâzenderan 100 ev; Usanlu, Mâzenderan 50 ev; Kazvin - Tahran arasında 900 çadır; Usanlu, Huvâr ve Demâvend'de 1000 çadır ve ev; Afşar Şah Sevenleri Hamse 2500 çadır, Hamse 200 ev; Kirman 1500 ev; Kaçar - Afşar (Türk ve Lekler'den oluşmuş bir oymak), Fars 250 Türk evi, 100 Lek evidir. Zamanımızdaki İran Avşarları'nın hemen hepsi yerleşik hayata geçmiş, kendi tabirleriyle "tat" olmuşlardır. Yalnız 30-40 yıl önce Hûzistan'daki Gündüzlü Avşarları, Kûh - Gîlûye'deki Ağaçeri topluluğu arasındaki Afşar oymağı ile Kirman'daki 5000 çadırlık Afşar kümesinde göçebe hayatın özellikleri devam etmekte idi.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 56; Divānü Lugāti't-Türk (Dankoff), I, 101; Divanü Lûgati't-Türk Tercümesi, I, 66; Fahreddin Mübârekşah, Târîḫ (nşr. E. Denison Ross), London 1927, s. 47; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, tür.yer.; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. K. Jahn), Wien 1969, tür.yer.; a.e. (nşr. A. A. Alizâde), Moskova 1965, s. 121; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk (nşr. A. Âşûr), Kahire 1971, III, tür.yer.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), VI-VII, tür.yer.; İskender Bey Münşî, Târîḫ-i ʿ Âlemârâ-yı ʿ Abbâsî, Tahran 1334-35 hş., I-II; Mirza Mehdî Han, Cihângüşâ-yı Nâdirî, Tebriz 1277, tür.yer.; Ahmed Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930, tür.yer.; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri - Boy Teşkilatı - Destanları, İstanbul 1980, s. 502; a.mlf., Safevî Devletinin Kurulma ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 246; M. Fuad Köprülü, "Avşar", İA, II, 28-38; a.mlf., "Afshār", EI² (İng.), I, 239-241; P. Oberling, "Afšār", EIr., I, 582-586.

Faruk Sümer

AVŞARLILAR

1736-1804 tarihleri arasında İran'da hüküm süren bir Türk hânedanı.

Hânedanın ilk hükümdarı Nâdir Şah, Oğuz (Türkmen) elinin Avşar (Afşar) boyuna mensup olduğu için bu hânedana İran kaynaklarında Afşariyye (Afşarlılar) denilir. Türk ilim âleminde ise aynı hânedan daha ziyade Afşarlar olarak tanınmaktadır.

Nâdir Şah (asıl adı Nedr = Nezr Kulı), Horasan'daki Ebîverd sınır yöresinde yaşayan Avşar'ın Kırklu obasına mensup idi. Kaynakların bazılarında babası İmam Kulı'nın deriden elbise dikicisi (postîn-dûz) olduğu söylenir. Nâdir'in de Kırklu obasının mütevazi bir mensubu bulunduğu tahmin edilmektedir. Soyluluk geleneklerine çok bağlı göçebe topluluklarda da bu gibi şahsiyetlerin yükselmelerinin pek güç olduğu bir vâkıadır. Fakat ne olursa olsun Nedr Kulı yani Nâdir, sahip olduğu birçok yüksek meziyetlerle kendi tarihçisinin bile yazmaktan usandığı sayısız mücadelelerden sonra Horasan'ın tanınmış emîrlerinden biri durumuna yükseldi (1137 / 1725). Bu tarihte İran, istilâ ve işgallerle ağır bir buhran içine düşmüş bulunuyordu. Başta Safevîler'in devlet merkezi İsfahan olmak üzere ülkenin büyük bir kısmı Afganlar tarafından idare edildiği gibi Erivan, Gence, Tebriz, Hemedan ve Kirmanşah eyaletleri de Osmanlı hâkimiyetine geçmişti. Ruslar da Şirvan'ı işgal etmişler, Gîlân'a da asker çıkarmışlardı.

Çeşitli bölge ve yöreleri idare eden Safevî emîrleri de bu buhranı fırsat bilip başlarına buyruk bir şekilde hareket etmekte idiler. Safevî Hükümdarı II. Tahmasb ile yanındaki devlet adamları ise bu sırada Horasan'a çekilmek zorunda kalmışlardı (1139 / 1727). Avşar Nâdir Kulı Beg, Tahmasb ve yanındakilere kendisinin farklı bir şahsiyet olduğunu tanıtmakta gecikmedi. Aynı yıl Safevî hükümdarının başkumandanı ve Kaçar Devleti'nin kurucusu Ağa Muhammed Şah'ın dedesi Feth Ali Han görevden uzaklaştırıldığı gibi Meşhed de zaptedildi. Şehri Tahmasb değil Nâdir Kulı Beg idaresi altına aldı. Afgan Hükümdarı Eşref'in Simnân'a gelmesi Tahmasb'ı Nâdir Kulı Beg'e çok daha yaklaştırdı. Bu da Avşar reisinin gayelerine uygundu. Onun

için işleri eline aldı; şahın adına hareket ediyor gibi göründü, hatta bu münasebetle Tahmasb Kulı Han adını taşıdı. Tahmasb Kulı Han, Eşref'i birbiri arkasından ağır yenilgilere uğratarak Afgan hâkimiyetine son verdi (1142 / 1729). Afgan askerinin geriye kalanlarını kendi büyük gayesinin tahakkuku için hizmetine almaktan çekinmeyen Tahmasb Kulı Han bu şekilde Kızılbaş Türk askerini de daha fazla zaaf içine düşmekten kurtardı. İran'ın kuzeybatı eyaletlerini Osmanlılar'ın elinden geri aldı (1143 / 1730). Fakat başkumandan (sipehsâlâr) Tahmasb Kulı Han batıda daha fazla kalamadı; iktidarının başlıca dayanağı olan Horasan'da bazı hadiseler çıkması üzerine süratle buraya döndü. Horasan'da duruma hâkim olduğu gibi Herat meselesini de arzu ettiği şekilde halletti.

Şah Tahmasb ise herkesçe bilinen aczine rağmen başkumandanın ülkenin gerçek sahibi imiş gibi davranmasını hoş karşılamıyordu. Bu sebeple batıdaki bazı eyaletleri yeniden zaptetmiş olan Osmanlılar'a karşı tek başına harekete geçti. Kazanacağı bir zaferin durumunu kuvvetlendireceğine ve başkumandanı da emirlerine itaat etmek zorunda bırakacağına inanıyordu. Fakat Hemedan yakınındaki Kurican'da Bağdat Valisi Ahmed Paşa ile yaptığı savaşı kaybetmesi (Eylül 1731) bütün ümitlerini suya düşürdü; Osmanlı başarılarının devam etmesi üzerine de barış yapmak zorunda kaldı (Ocak 1732). Bu barışı yaparken başkumandanın fikrini almaması Nâdir'e beklediği fırsatı verdi ve yapılan antlaşmayı kabul etmediğini, baharda askeri ile harekete geçeceğini belirten beyannâmesi ile Tahmasb'ı halkın gözünden iyice düşürdü. Ardından İsfahan'a gelip şahı tahttan indirerek yerine oğlu Abbas'ı geçirdi (7 Ağustos 1732), kendisi de saltanat nâibi oldu. Abbas bu sırada yedi aylık (bir rivayete göre iki aylık) bir bebekti. Bundan sonra Osmanlılar'a savaş açtı ve onları eski sınırlarına çekilmeye mecbur bıraktı. Dağıstan beylerini de itaat altına aldı, sonra İran'ın bütün bölge ve yörelerinin temsilcilerini Azerbaycan'daki Mugan bozkırında topladı (1148 / 1736). Hulefâ-yi Râşidîn'den Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman ile Hz. Âişe'ye "sebbolunma"sının (sövüp sayma, ilenme) müslümanlar arasında çok kan dökülmesine sebep olduğu belirtilip bundan vazgeçilmesi istendi. Nevruz'un kutlanmasının ve diğer bazı âdetlerin İslâmiyet'e aykırı olduğu ifade edildi. Bunların yasaklanması kabul edildiği gibi saltanat nâibinin de İran şahı ilân edilmesi kararlaştırıldı; yapılan bir merasimle saltanat nâibi Nâdir Şah ad ve unvanı ile hükümdarlık makamına geçirildi (24 Şevval

1148 / 8 Mart 1736). Böylece Nâdir Şah'ın, İmam Ca'fer es-Sâdık'a bağlanan daha mutedil bir mezhebi İran halkına kabul ettirmek suretiyle Sünnî ve Şiî müslümanlar arasındaki düşmanlığa son vermek, onları birbirine yaklaştırmak ve kaynaştırmak, diğer bir ifade ile İran'ı yalnızlıktan kurtarmak gayesini taşıdığı açıkça görülmektedir. Ca'ferî mezhebini kabul etmesi, Nâdir Şah'ın Sünnîliğe meyli olduğu iddiasının ortaya atılmasına sebebiyet vermiştir. Nâdir'in şah seçilmesi ile Safevî hânedanının hâkimiyeti de son bulmuş oluyordu. Kendisinde kuvvetli bir kavmî şuurun var olduğu bilinen Nâdir Şah'ın hükümdarlık devri on bir yıl devam etti. Bu süre içinde Delhi'ye kadar giden başarılı bir Hindistan seferinde bulundu (1151-1152 / 1738-1739); Türkistan'ı dolaştı (1153 / 1740) ve böylece cihangirler arasına katılmış oldu. Onun İran tarihindeki rolü, bu ülkeyi Rus, Afgan ve Osmanlı devletlerinin eline geçmekten kurtarmasıdır. Bununla birlikte Nâdir Şah sert ve acımasız tutumu ile halkını yoksulluk içine düşürmüştü. Hatta en büyüğünden en küçüğüne kadar bütün askerî ve mülkî idareciler dahi hayatlarından emin olmayacak bir duruma gelmişlerdi. Nâdir Şah da aleyhindeki bu korku ve nefret havasının farkında idi. Son zamanlarda ülkesinin birçok yerinde ayaklanmalar baş göstermişti. Bunlardan birinin başında bizzat yeğeni Ali Kulı Han bulunuyordu. Nâdir bu ayaklanmalardan birini bastırmaya giderken Horasan'da Habûşân'a iki konak mesafedeki Fethâbâd'da bir gece uyurken emîrler tarafından öldürüldü (21 Mayıs 1747). Bu emîrlerin bir veya ikisi dışında geri kalanları Nâdir'in kendi boyu olan Avşar'a mensup idiler ve suikastı düzenlemelerinin sebebi, sadece kendi hayatlarını tehlikede görmeleri ve amcasının üzerine yürümekte olan Ali Kulı Han tarafından tahrik edilmeleridir.

Nâdir Şah'ın öldürülmesi sırasında Herat'a varmış bulunan Ali Kulı Han, suikastçı emîrlerin isteği üzerine süratle Meşhed'e geldi ve duruma hâkim oldu, Nâdir Şah'ın bütün oğulları ve biri müstesna bütün torunları merhametsizce öldürüldüler. Ali Kulı Han, Nâdir Şah'ın öldürülmesinden kısa bir müddet sonra şah ilân edildi (6 Temmuz 1747) ve aynı zamanda Âdil Şah unvanını da aldı. Amcasının Kelât Kalesi'nde bulunan pek zengin hazinesi Meşhed'e getirilip emîr ve askerlere cömertçe dağıtıldı. Nâdir Şah'ın Horasan'a göç ettirip oturmaya mecbur bıraktığı Bahtiyârî, Zend ve diğer bazı oymaklar memleketlerine döndüler. Zendler'in eski yurtlarına dönmeleri, Kerim Han'ın ortaya çıkmasına ve Zend Devleti'nin

kurulmasına sebep oldu. Ali (Âdil) Şah kardeşlerinin en büyüğü İbrâhim Han'ı Irak valiliğine gönderdi, fakat çıkan korkunç kıtlık dolayısıyla kendisi de Horasan'dan Mâzenderan'a gitmek zorunda kaldı ve orada yedi aydan fazla oturdu. Bu sırada kendisine Esterâbâd valiliğini verdiği Kaçar Muhammed Hasan Han'ı Türkmen çölüne kadar kovaladı ise de ele geçiremedi, kızgınlığını onun sekiz yaşındaki oğlunu hadım ettirmekle gidermek istedi. Kaçar Devleti'ni kuran (1193 / 1779) Ağa Muhammed Şah işte bu talihsiz çocuktur. Fakat Ali Şah çok geçmeden Irak valiliğine gönderdiği kardeşi İbrâhim Han'ın birçok emîrin desteğini elde edip kendisine isyan ettiği haberini aldı. Kaynaklarda İbrâhim Han'ın ağabeyinden emin olmadığı için böyle bir işe giriştiği belirtilmektedir. Sultâniye civarında yapılan savaşta Ali Şah'ın askerlerinden bir kısmı İbrâhim Şah'ın ordusuna katıldı, bir kısmı da memleketine gitti. Ali Şah ise kolayca yakalandı ve gözlerine mil çekildi (Mayıs 1748). On bir ay hükümdarlıkta kalan Ali Şah yirmi beş yaşlarında güçlü kuvvetli ve güzel yüzlü bir gençti. Fakat merhametsiz, hiddetli ve aynı zamanda güvenilmez bir insan olduğu için kimse tarafından sevilmemiş, aşırı cömertliği de işe yaramamıştır.

İbrâhim Han'ın kazandığı başarıda Nâdir Şah'ın halasının oğlu ve Azerbaycan Valisi Aslan Han'ın mühim bir hizmeti görülmüştü. Ancak Aslan Han'ın savaştan sonra derhal Tebriz'e gitmesi, İbrâhim Han'da onun kendisi için bir tehlike teşkil edeceği fikrini uyandırdı. Bundan dolayı arkasından gidip Aslan Han'ı mağlûp etti ve onu kardeşi Saruhan ile birlikte öldürttü. Avşar hânedanı mensupları biribirlerini yiyip bitiriyorlardı. Bu hadiseler üzerine Horasan emîrleri Meşhed'de Nâdir Şah'ın hayatta kalan tek torunu Şâhruh Mirza'yı hükümdarlık makamına geçirdiler (Ekim 1748). Şâhruh bu sırada on üç veya on dört yaşlarında pek genç bir delikanlı olup tahta istemeyerek veya öyle görünerek çıkmıştı. Tebriz'de bulunan İbrâhim Han Şâhruh'a elçi gönderip kendisini hükümdar tanıdığını bildirdi ve ondan Irak'a gelmesini rica etti; fakat ricası yerine getirilmedi. Meşhed'e geldiği takdirde sözlerinin doğruluğuna inanılabileceği bildirildi. Bunun üzerine İbrâhim Han da Tebriz'de şahlığını ilân etti (17 Zilhicce 1161 / 8 Aralık 1748). Sonra Şâhruh'la savaşmak üzere Horasan'a yürüdü ise de askeri arasında karışıklık çıktığı için Kum şehrine çekilmek zorunda kaldı. Fakat orada da askerlerinden pek çoğu kendisinden ayrılınca Kazvin ile Sâve arasındaki bir kaleye sığındı, ancak kaledekiler onu Şâhruh'un adamlarına

teslim ettiler. İbrâhim Şah'ın gözlerine mil çekildikten sonra Horasan'a götürülürken yolda öldürüldü (1162 / 1749). Aynı yıl Meşhed'e götürülen ve gözleri görmeyen eski hükümdar Ali Şah'ı ise Nâdir Şah'ın hatunları parça parça ettiler.

Şâhruh pek genç olduğu gibi dirayet ve enerjiden de mahrum bir hükümdardı. Mar'aşî şeyhleri ailesinden, Meşhed'deki mukaddes yerlerin mütevellisi Seyyid Muhammed'in annesi tarafından Safevî hânedanına mensup olması, halk ve asker tarafından sevilmesi kendisini rahatsız ediyordu. Seyyid'i ortadan kaldırmak için gizlice, neticesiz kalan bazı hareketlere başvurduktan sonra bu işi gerçekleştirmek için emîrlerinden yardım istedi. Fakat emîrler bilâkis Seyyid'i, Şah Süleyman unvanı ile şahlık makamına geçirdiler (5 Safer 1163 / 14 Ocak 1750 = Yunt yılı). Yeni hükümdarın emri üzerine Şâhruh'un hayatına dokunulmayarak birkaç kadın ve hizmetçi ile sarayın bir dairesinde yaşamasına izin verildi. Şah Süleyman Kandehar, Zâbülistan ve Herat bölgelerine hâkim olan Afganlar'ı devlete itaat ettirmek için Herat üzerine bir ordu gönderdi. Bu ordu Afganlar'ı yenip Herat'ı aldı. Fakat çok geçmeden büyük bir kısmı Türk asıllı emîrlerden bir zümre Şâhruh'u yeniden hükümdar ilân ettiler (Rebîülevvel 1163 / Şubat 1750). Şah Süleyman'ın hükümdarlığı kırk gün sürmüştü. Fakat Şâhruh'un gözleri tahttan indirildikten sonra kör edildiği ve yetişkin oğlu da olmadığı için Meşhed, Arap Alemşah'ın eline düştü (1164-1166 / 1751-1753). Ardından Afgan Hükümdarı Ahmed Han Dürrânî'nin saldırısına uğradı (1753-1755). Ahmed Şah 1183'te (1769-70) yeniden şehir önünde göründü ise de Meşhed, henüz delikanlılık çağının eşiğinde bulunan Şâhruh'un büyük oğlu Nasrullah Mirza tarafından kahramanca müdafaa edildi. Neticede iki taraf arasında barış yapıldı ve Ahmed Şah yanında Şâhruh'un oğullarından Yezdân Şah olduğu halde Kandehar'a gitti (Haziran 1770). Aslında Nasrullah Mirza da aile mensuplarının çoğu gibi siyasî zekâdan mahrum idi; Horasan'daki emîrlere kendisini saydıramadığı gibi, babası tarafından da sevilmiyordu. Bu yüzden Kerim Han'a sığınmak ve orada altı yıl yaşamak zorunda kaldı. Sonra Meşhed'e döndü ve şehri 1198 (1784) yılına kadar idare etti. Fakat XVIII. yüzyılın ikinci yarısına ait İran kaynaklarının kifayetsizliğinden Nasrullah Mirza'nın ne zaman ve nasıl öldüğü bilinemiyor. Şehir daha sonra sultan unvanını taşıyan Nasrullah Mirza'nın kardeşi Nâdir tarafından idare edildi. Nâdir Sultan'ın hükümdarlığı 1210 (1796) yılına kadar sürdü; babası Şâhruh da hayatta idi.

İran'ın pek büyük bir kısmını idaresi altına almış bulunan Kaçar Ağa Muhammed Şah 1210'da (1796) Meşhed önünde göründü ve yanında bazı oğulları ile ulemâ, fuzalâ ve sâdâd olduğu halde Şâhruh tarafından karşılandı. Ağa Muhammed Şah, Şâhruh'a oğulları ve torunları ile Mâzenderan'da oturma emrini verdi, ancak Şâhruh Mâzenderan'a giderken yolda vefat etti (1210/ 1796). Nâdir Sultan ise yakınları ile Herat'a sığınmıştı; Ağa Muhammed Şah'ın ölümünden (1797) faydalanıp bir müddet Meşhed'e hâkim oldu. Hatta Feth Ali Şah tarafından gönderilen Kaçar kumandanı Muhammed Hüseyin Han'a karşı şehri müdafaaya kalkıştı ise de başaramadı, yakalanıp Abbas ve İbrâhim adlı oğulları ile birlikte hayatına son verildi (Şubat 1804); Tahmasb Mirza, Muhibbi Ali Mirza ve Hâlik Virdi Mirza'ların gözlerine mil çekildi, Rızâ Kulı Mirza ile Mustafa Kulı Mirza da Fars'a götürülüp orada ikamete mecbur edildiler. Böylece Avşar hânedanının tarihî hayatı sona ermiş oldu. Hânedanın bu hazin âkıbetini bizzat kendi mensuplarının hazırlamış oldukları şüphesizdir. Nâdir Şah'tan sonra Avşarlılar arasından yüksek kumandanlık vasıflarını haiz bir kimse çıkmadığı gibi dirayetli bir hükümdar da yetişmedi. Avşarlılar'ın İran tarihindeki mevkileri, sadece Nâdir Şah'ın büyük siyasî başarılarına münhasır kalmıştır.

Avşarlılar'dan Nâdir Şah ile yeğenleri Ali ve İbrâhim şahlar ve torunu Şâhruh sikke kestirmişlerdir. Avşar hükümdarlarına ait bazı resmî vesikalar olduğu bilinmekte ise de bunlardan pek azı neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cemal Türâbî-i Tabâtabâî, Sikkehâ-yı Şâhân-ı İslâmi-i Îrân, Tebriz 1350 hş., s. 245-269; a.mlf., Resmü'l-ḫaṭṭ-ı Uyġūrî ve Seyrî der Sikke-şinâsî, Tebriz 1351 hş., s. 27-28, 72-73; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Seyyid Cafer Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 14-17; Hidâyet, Ravżatü'ṣ-ṣafâ', VIII; Mirza Muhammed Sâdık, Târîḫ-i Gîtî-güşâ (nşr. Saîd Nefisî), Tahran 1317 hş., s. 5-16, 32-34; Muhammed Emîn Gülistâne, Mücmelü't-tevârîḫ (nşr. M. Rezevî), Tahran 1320 hş., tür.yer.; Halîl-i Mar'aşî, Mecmâʿu't-tevârîḫ (nşr.

Abbas İkbâl), Tahran 1328 hş., s. 84-141; Mirza Mehdî Han, Cihângüşâ-yı Nâdirî (nşr. S. A. Envâr), Tahran 1341 hş.; L. Lockhart, Nadir Shah, A Critical Study Based Mainly Upon Contemporary Sources, London 1938; a.mlf., The Fall of the Safavid Dynasty and the Afghan Occupation of Persia, Cambridge 1958; Mehdî Bâmdâd, Âs̱âr-ı Târîḫ̮î-yi Kelât ve Seraḫ̮s, Tahran 1333 hş.; N. Felsefî, Çigûne Nâdir Ḳulî Nâdir Şâh Şud, Çend Maḳāle-i Târîḫ̮î ve Edebî, Tahran 1342 hş., s. 157-190; Yekṣad u Pencâh Sened-i Târîḫ̮î, ez Celâyîr tâ Pehlevî (nşr. Cihangir Kâim-makāmî), Tahran 1348 hş., s. 97; M. Hâşim Âsaf, Rüstemü’t-tevârîḫ̮, Tahran 1348 hş., tür.yer.; M. Hasan İ‘timâdüssaltana, Ṣadrü’t-tevârîḫ̮, Tahran 1357 hş., s. 13-14, 17-18, 30, 35, 39, 106-107, 199-200; J. R. Perry, “Afsharids”, EIr., I, 587-589.

Faruk Sümer

AVUKAT

Hukukî anlaşmazlıkların çözümünde kişilere yardım eden ve onları mahkemede savunan kimse, vekil.

İslâm hukuk literatüründe avukatın bugün ifade ettiği anlamı karşılayacak bir kelimeye rastlanmaz. Daha geniş mânaya gelen vekil terimi avukatın ifade ettiği anlamı da içine almaktadır. Nitekim İslâm hukuk tarihinde mahkemelerde şahıslar adına davaya iştirak eden kimselere vekil adı verilmiştir.

İslâm adliye teşkilâtında avukatların var olup olmadığı tartışılmıştır. Amedroz İslâm hukukunda avukatlığın bulunmadığını ileri sürerken (JRAS, s. 668) Pröbster bunun aksini savunmaktadır (Islamica, V, s. 545 vd.). İslâm adliye teşkilâtı tarihi üzerinde araştırmalar yapan Tyan, Batı hukukuna Roma hukukundan geçmiş olan baro teşkilâtının ve bu teşkilâta bağlı avukatların İslâm hukuk tarihinde mevcut olmadığını söylemekte ve bu yönüyle Amedroz'un fikirlerine katılmakta ise de müessesenin bütünü bakımından Pröbster'in fikirlerini benimsemekte ve İslâm adliye teşkilâtında bir vekiller sınıfının varlığını kabul etmektedir (L'Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, s. 262). Türk hukukçularından Sabri Şakir Ansay, Tyan'a benzer bir görüşü benimsemekte (Hukuk Tarihinde İslam Hukuku, s. 299), Coşkun Üçok ise avukatların bütün vasıflarını haiz olmasalar bile mahkeme önünde tarafların menfaatlerini savunan ve bugün avukatların yaptığı vazifeleri yapan kimselerin var olduğunu ve bunların taraflarca daha çok hukuk bilgisi olan kimselerden seçildiklerini belirtmektedir (Sabri Şakir Ansay'ın Hatırasına Armağan, s. 86).

Tarihî gerçekler dikkate alınacak olursa İslâm adliye teşkilâtında avukatlığın bulunmadığını söylemek mümkün değildir. Tyan'ın da belirttiği gibi belirli bir teşkilâta bağlı avukatlar mevcut değilse de mahkemelerde kişileri temsil edip savunan vekillerin varlığı inkâr edilemez. Nitekim ünlü fakih Serahsî, Resûlullah devrinden beri mahkemelerde vekillerin müvekkillerinin davalarını takip ettiklerini belirtmektedir. Hz. Peygamber'e

getirilen bir nafaka davasında taraflardan birisini vekili temsil etmekteydi (Serahsî, XIX, 2, 4). Beyhakī de Resûlullah'ın bir cinayet davasında öldürülenin vârisleri adına vekilini dinlediğini nakleder (es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 81). Bu konuda kaynaklarda İslâm'ın ilk devirlerine ait başka örnekler de vardır. Hz. Ali'nin genellikle mahkemeye bizzat gitmediği, yerine vekil tayin ettiği bilinmektedir. Önceleri Akīl b. Ebû Tâlib, o ihtiyarlayınca Abdullah b. Ca'fer Hz. Ali'nin vekilleri idiler (Beyhakī, VI, 81; Serahsî, XIX, 3). Talha b. Ubeydullah (veya Abdullah) ile olan bir arazi davasında Hz. Ali'yi Halife Osman b. Affân'ın huzurunda Abdullah b. Ca'fer'in temsil ettiği kaynaklarda belirtilmektedir (Serahsî, XIX, 3; Kettânî, I, 279). Sonraki dönemlerde vekillerin mahkemelerde müvekkillerini temsil etmelerinin gelenekleşmiş bir uygulama olarak devam ettiği görülmektedir. İbn Ferhûn hicrî II. (VIII.) asırda Basra'da mahkeme kapısında faaliyette bulunan vekillerden bahsetmektedir (Tebṣıratü'l-ḥükkâm, I, 38).

Mahkeme kapısında çalışan vekillerin varlığına İbn Hacer'in bir kaydında da rastlanmaktadır (Tyan, s. 273). XII ve XIV. asırlarda verilmiş olan kadı beratlarında kadıların vekillere karşı takınacakları tavırlara dair ibareler bulunmaktadır. Bu ibarelerde mahkemeyi yanıltmaya çalışan vekillere karşı kadılar uyarılmaktadır (Kalkaşendî, XI, 197, 413; XII, 52; Tyan, s. 272). Müftülerin vekillere fetva verirken onların hakkı saptırmalarına karşı dikkatli olmalarına dair ikazlara da kaynaklarda rastlanmaktadır (Tyan, s. 273). Şeyzerî de hisbe* teşkilâtına dair eserinde, adaletin tevzii konusunda vekillerin oynadığı rollerden olumsuz bir şekilde bahsetmektedir (Nihâyetü'r-rütbe, s. 115). Bütün bunlar bugün avukatların gördüğü vazifelerin önemli bir kısmını yapmış olan vekillerin İslâm adliye teşkilâtları tarihinde mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Yalnız bu vekiller Batı'daki avukatlar kadar teşkilâtlanmış değillerdi. Meselâ baro teşkilâtları olmadığı gibi özel büroları da yoktu; müvekkilleriyle daha çok mahkeme kapısında buluşmakta ve anlaşmaktaydılar. Ayrıca hukukçu olmaları veya belli bir belgeye sahip bulunmaları şartı da yoktu. Bununla beraber dava sahipleri çok defa hukuk kültürü olan kimseleri vekil olarak seçmeye itina göstermekteydiler.

İslâm hukukunda, ceza davalarının bir kısmı hariç (meselâ hudûd*), her çeşit dava için vekil tayin edilebileceği kabul edilmiştir. Hukuk davalarında müvekkilin mahkemede hazır bulunması şart olmadığı halde ceza

davalarında vekille birlikte onun da hazır bulunması şarttır. Müşteri ile vekil arasındaki ilişkinin umumi vekâlet münasebetleri çerçevesinde mütalaa edildiği söylenebilir. Genel kural bu olmakla birlikte mahkemedeki vekâlet (husumete vekâlet), belirli yönleriyle özellik arzetmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre ihtiyar, hasta ve yolcular müstesna diğer şahısların tayin edecekleri vekillerin kabulü hasmın rızasına bağlıdır. Çünkü ihtiyar, hasta ve yolcunun mahkemede hazır bulunmasını şart koşmak onları güç durumda bırakır. Bu ise, "Allah size dinde bir zorluk kılmadı" (el-Hac 22/78) âyetiyle bağdaşmaz. Diğer şahısların vekil tayinlerinin hasmın rızasına bağlanması, bu konuda vekil tayininin ortak bir hak sayılmasından ileri gelmektedir. Zira insanlar diğer konularda olduğu gibi haklarını savunma konusunda da farklı kabiliyetlere sahiptir. Hz. Peygamber, anlaşmazlıklarını kendisine getirenleri kabiliyet ve ustalıklarını kullanarak haksızlığa yol açmaktan menetmiştir (bk. Müslim, "Aķżıye", 4, 5, 6). Böyle bir durumda karşı tarafın zarar görmemesi için mahkemede vekil tayin etme hususu hasmın rızasına bağlanmıştır. Ebû Yûsuf, Muhammed ve Şâfiî ise vekâletin kabulü için hasmın rızasını şart koşmazlar. Çünkü bunlara göre vekil tayin etme yalnız müvekkile ait bir haktır, başkasını ilgilendirmez. Müvekkil bu hakkını her konuda olduğu gibi davada vekâlet hususunda da karşı tarafın rızasını almadan kullanabilir. Mecelle de bu görüşü kabul etmiştir (md. 1516). Sonraki devir hukukçuları içerisinde vekâletin geçerliliğini hâkimin kabulüne bağlayanlar da vardır.

Aynı dava için birden fazla kişiye vekâlet verilebilir. Vekâletin hangi konuları içine aldığı ve vekilin yetkileri açıkça ifade edilmelidir. Aksi belirtilmemişse vekilin mahkemede müvekkili aleyhindeki ikrarı geçerlidir. Ne var ki müvekkil vekilini aleyhte ikrardan menedebilir (Mecelle, md. 1517, 1518).

Vekâletin mahkemede şahitlerle veya şartlarını haiz yazılı bir belge ile ispat edilmesi gerekir. Vekâlet, feshi kabil (gayr-i lâzım) bir akiddir; vekil dilediği zaman istifa edebileceği gibi müvekkil de onu azledebilir. Yalnız bu istifa veya azil sebebiyle üçüncü şahıslar zarar görmemiş olmalıdır. Böyle bir zarar söz konusu olduğunda azil veya istifa geçerli sayılmaz (Mecelle, md. 1521, 1522). Vekilin müvekkil tarafından azledilmesi durumunda bu azil ancak vekile bildirildiği andan itibaren geçerlidir.

Müvekkille vekil arasındaki vekâlet ilişkisinin geçerli olabilmesi için her ikisinin de kendileri için gerekli ehliyet şartlarını haiz olmaları gerekir (geniş bilgi için bk. VEKÂLET).

Vekâlet karşılığında ücret istenebilir. Vekil, belirtilmişse bu ücreti, değilse rayiç ücreti (ecr-i misil) talep eder.

Vekâletin meşrû kabul edilmesinin sebebi, kişilerin bu müesseseye duydukları ihtiyacı gidermek ve gerçeğin ortaya çıkmasına yardımcı olmaktır. Haklı olmadığı halde kişiyi haklı çıkaran veya kişiye hakkından fazlasını kazandıran bir vekâlet uygulaması İslâm hukuku bakımından meşrû değildir. Bir hadiste, "Bana ihtilâflarınızı getiriyorsunuz. Muhtemeldirki bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben dinlediğime göre onun lehinde hükmederim. Bu şekilde kime kardeşinin bir parça hakkını alıp vermişsem almasın, zira ona ateşten bir parçayı vermişimdir" (Müslim, "Aķżıye", 4; Tirmizî, "Aḥkâm", 2; Nesâî, "Âdâbü'l-ķuḍât", 13) buyurulmaktadır. Buradaki ikaz sadece davacı ve davalıyı değil onların vekillerini de ilgilendirmektedir. Bu bakımdan haksız bir davayı savunmak haram olduğu gibi bunun için avukat tutmak da haramdır.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Aķżıye", 4-6; Tirmizî, "Aḥkâm", 2; Nesâî, "Âdâbü'l-ķuḍât", 13; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 81; Vekî', Aḫbârü'l-ķuḍât (nşr. Abdülazîz el-Merâgī), Kahire 1947-50, II, 112; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 86; XIX, 2-16; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 21-37; Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe, Kahire 1946, s. 115; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire, ts., V, 87-148; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, Kahire 1923-85, IX, 135-136; İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm, Kahire 1301-1302, I, 38, 124-125; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, XI, 197, 413; XII, 52; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 279; Aynî, el-Binâye, Beyrut 1400-1401 / 1980-81, VII, 269-273; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ķadîr, Kahire 1389 / 1970, VII, 499-515;

Mecelle, md. 1516-1518, 1521, 1522; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslam Hukuku, Ankara 1958, s. 299; E. Tyan, L'Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Leiden 1960, s. 262-273; Coşkun Üçok, "Savcılıkların Avrupa Hukukunda Gelişmesi ve Türkiye'de Kuruluşu", Sabri Şakir Ansay'ın Hatırasına Armağan, Ankara 1964, s. 86; Bilmen, Kamus, VI, 319-320, 346-347, 368; H. F. Amedroz, "The Mazālim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi", JRAS (1911), s. 668; V. E. Pröbster, "Die Anwaltchaft im islamischen Recht", Islamica, V, Leipzig 1932, s. 545-555.

Fahrettin Atar

AVUSTRALYA

Okyanusya kıtasında anakarayı oluşturan ada ve üzerinde yer alan ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III.ÜLKEDE İSLÂMİYET

Tamamı güney yarım küresinde bulunan Avustralya, güneydoğu ucundaki Tasmanya adasıyla birlikte 10º - 43º güney enlemleri (York Burnu - Tasmanya'nın güneyi) ve 113º-153º doğu boylamları (Steep Point Burnu - Byron Burnu) arasında uzanır. Yaklaşık rakamlarla kuzey - güney doğrultusunda 3900 km. ve doğu - batı doğrultusunda 4500 km. boyutlarında olup bu ölçüsüyle dünyanın en büyük adası veya beşinci bağımsız kara parçası durumundadır.

Resmî adı Avustralya Uluslar Topluluğu (Commonwealth of Australia) olan ülke Yeni Güney Galler, Victoria, Queensland, Batı Avustralya, Güney Avustralya ve Tasmanya eyaletlerinden meydana gelen altı üyeli federal bir devlettir. Ayrıca federal bir bölge olan Canberra ile federal hükümetin yönettiği Kuzey Toprakları da (Northern Territory) diğer iki özerk bölgesini oluşturur. Toprak genişliği itibariyle dünyanın altıncı devletidir; yüzölçümü 7.682.000 km² (Okyanusya yüzölçümünün % 86'sı), nüfusu 15.758.400 (1985), başşehri Canberra (273.600) ve en önemli şehirleri Sidney (3.391.600), Melbourne (2.916.600), Brisbane (1.157.200), Perth (1.001.000), Adelaide (987.100) ile Newcastle'dır (423.300). İngiliz Uluslar Topluluğu'na dahil olup çift meclisli bir parlamentoya sahiptir; devlet başkanlığı makamında İngiltere kralını temsil eden bir genel vali bulunur.

I. FİZİKÎ VE BEŞERÎ COĞRAFYA

1. Yüzey Şekilleri. Avustralya'da engebeli arazi oldukça azdır ve ortalama yükseklik 200 metreyi geçmez. Karanın temelini eski bir kütle olan Avustralya kalkanı oluşturur. Yüzey şekilleri nisbeten sadedir; doğuda dağlar, batıda yaylalar, orta kesimde ise havzalar, çöller ve ovalar yer alır. Kuzeyde York yarımadasından güneydoğuda Tasmanya adasına kadar ortalama yüksekliği 1500 m. olan Avustralya sıradağları uzanır. Bu sıradağların Büyük Okyanus'a bakan kıyı kesiminde, kısmen genişçe şerit halinde bir kıyı ovası bulunmaktadır. Cordilera Australian veya Eastern Highlands adı verilen doğudaki yüksek kesim üzerinde önemli dağ dizilerinden Liverpool sıradağları ve Mavi (Karlı) dağlar ile Avustralya Alpleri yer alır; adanın en yüksek noktası bu bölgedeki Kosciusko dağıdır (2230 m.). Adanın kuzeydoğusundaki Mercan denizinde ise Büyük Mercan Seti denilen kıyıya paralel mercan kayaları bulunur.

Kuzeyde Karpentarya körfezinden güneyde Adelaide şehrinin güneyine kadar uzanan çanak biçimindeki büyük havzaya Büyük Avustralya havzası (Great Australian Basin) adı verilmektedir. Bu havzanın önemli gölleri Eyre, Torrens ve Gairdner'dir. Eyre gölüne birçok geçici ırmak ulaşır ki Diamantina bunların en uzunu ve en önemlisidir. Petrol ve gaz yataklarının yer aldığı, kum tepeleriyle kaplı Simpson çölü de 259.000 km² alanı ile havzanın en büyük çölüdür. Güneyde ise 2560 km. uzunluğa sahip Murray nehri ve kollarının suladığı Tersiyer devri tortulları ile kaplı diğer bir havza yer alır. Büyük Avustralya havzasının hemen batısından başlayan platolar kesimi ortalama 200-600 m. yüksekliği olan genişçe bir bölgedir. Plato üzerindeki Musgrave, Macdonnel, Hamersley ve Stirling 1000 metreyi ancak aşan basık dağ sıralarıdır. Güneyde Nullarbor, güneybatıda Swanland ovaları yer alır. Kuzeydeki Arnhem arazisi denilen bölgeyle Kimberley platoları nisbeten silik bir topografyaya sahiptir. Büyük Kum, Gibson, Büyük Victoria ve Tanami ülkenin en büyük çöllerini oluşturmaktadır.

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Avustralya'nın iklimi ve bitki örtüsü de yüzey şekilleri gibi birkaç bölgede incelenebilir. Merkezde deniz etkisinin içerilere girememesi sebebiyle az yağışlı kuru bir iklim hüküm sürer. Kuzey Toprakları tropikal iklim bölgesine dahil edilebilir. Burada sıcaklık oldukça yüksektir ve sıcak aylarda (özellikle aralık) yağmur çok fazladır; sıcaklığın azaldığı aylar ise çok kurak geçer. Güneydoğudaki orta iklim bölgesinde ılıman bir iklim göze çarpar; sıcaklıklar orta derecededir ve genellikle her

mevsim, özellikle de kış aylarında yağmur yağar. Güneyde Adelaide ve güneybatıda Perth çevrelerinde Akdeniz iklimi hüküm sürmekte olup yazlar sıcak ve kuru, kışlar ılık ve nemlidir.

Doğu kesimleri tropikal ağaçlarla asalak bitki ve sarmaşıklardan oluşan tropik yağmur ormanları, güneydoğu kıyıları okaliptüs ormanları, kuzey kıyıları da tropik ağaç ve mangrov ormanları ile kaplıdır. Merkezî kesimde savanlar, otlaklar ve bozkırlar bulunur; kumlu ve taşlı çöllerde ise dikenli çalılara rastlanır.

3. Nüfus ve Etnik Durum. Nüfus yoğunluğunun ancak 2 / km² civarında olduğu Avustralya'da Avrupalılar'ın gelişinden önce sadece yerliler yaşamaktaydı. Eskiden 500 kadar kabileden meydana geldikleri ve sayılarının en fazla 300.000'e ulaştığı tahmin edilen bu yarı göçebe insanların mevcudu bugün 100.000 civarındadır. Avustralya'nın esas nüfus varlığını beyaz Anglosakson göçmenler oluşturur ve bunların da % 50'sini İngilizler, % 20'sini İrlandalılar, % 10'unu İskoçyalılar teşkil eder. Nüfusun % 20'si ise aralarında Türkiye, Yugoslavya, Arnavutluk Lübnan, Hollanda, Almanya ve Yunanistan'ın da bulunduğu dünyanın pek çok ülkesinden göç etmiş farklı etnik topluluklarla yerliler ve az sayıdaki Asyalı göçmenlerden meydana gelmektedir. Takip edilen beyaz avustralya politikasından dolayı XX. yüzyıla kadar değişik ırkların ülkeye göçünü kısıtlayan şartlar 1960'larda hafifletilmiş, 1973'te ise tamamen kaldırılmıştır. Nüfusun % 85.7'si şehirlerde yaşamakta, bunun da yarıdan fazlası eyalet başşehirlerinde oturmaktadır. Yalnız Sydney, Melbourne, Brisbane, Perth ve Adelaide şehirlerinde yaşayanlar toplam ülke nüfusunun yarısını aşmaktadır.

4. Dil. Resmî dil İngilizce'dir. Bunun yanı sıra Anglosakson asıllı olmayan göçmenlerin konuştukları çeşitli azınlık dillerine de rastlanır. Avustralya yerlilerinin ise farklı bir sisteme sahip, her biri küçük topluluklar tarafından konuşulan, bazıları ortadan kalkmış çok sayıda dilleri vardır.

5. Din. Avustralya'da yaşayanların büyük çoğunluğunu % 75.8'lik bir oranla hıristiyanlar oluşturmaktadır; diğer dinlere mensup olanlar % 13.4, belirli bir dine mensup olmayanlar ise % 10.8 oranındadır. 1986 resmî sayım sonuçları müslüman nüfusu 97.741 olarak göstermekte ise de The

Australian Federation of Islamic Councils'in (AFIC) kayıtlarına göre kıtadaki müslüman nüfus 250.000 dolayındadır. Bu nüfusun hemen tamamına yakın kısmını Avustralya'ya başka kıtalardan göç etmiş yirmi üç ayrı etnik gruptan oluşan müslümanlar meydana getirmektedir. Bunlar arasında ilk sırayı Türkler'le (100.000) Lübnanlılar (85.000) almakta, onları Yugoslavlar, Malezyalılar ve Endonezyalılar takip etmektedir. Ülkede 150 kadar da Anglosakson asıllı Avustralyalı müslüman aile yaşamaktadır.

6. Ekonomi. Temelde bir tarım ve hayvancılık ülkesi olan Avustralya dünyanın en büyük koyun üreticisidir ve dünya yün ihtiyacının % 25'ini karşılar. Hayvancılığa bağlı olarak da yüksek miktarda et, süt ve bunların ürünleriyle deri üretimi gerçekleştirilir. Tarım alanlarının ülke büyüklüğüne oranla az olması sebebiyle tarım hayvancılıktan sonra gelir ve ürünlerin miktarı da kısıtlıdır. Ülkede buğday, arpa, yulaf, mısır, şeker kamışı, sebze, meyve ve üzüm yetiştirilir. Ayrıca balıkçılık da yapılır ve özellikle istakoz avlanır; kuzey sahillerinde inci avcılığı da yaygındır.

Yer altı kaynakları bakımından nisbeten zengin olan Avustralya'da başlıcalarını altın, kurşun, çinko, uranyum ve kömürün teşkil ettiği çeşitli madenlerle elmas ve özellikle dünyada birinci olduğu opal çıkarılır. Boksit, bakır, demir ve petrol bulunursa da yetersizdir.

Avustralya sanayiinde ağırlık besin sektöründe olmakla beraber imalât sanayii de gelişmiştir ve bilhassa makine sanayii dalında otomobil, lokomotif, tarım makineleri ve benzerleri yapılmaktadır. Buna rağmen büyük miktarlarda maden, madenî eşya ve malzeme ithal edilir.

Ülkede ulaşım daha çok kara ve hava yoluyla yapılır. Demiryollarını her eyalet kendisi kurmuştur ve hatlar standart değildir. Demiryolları limanlara yapılan ticarî nakliyatta kullanılmakta ve ayrıca büyük limanlar arasında deniz taşımacılığı da yapılmaktadır.

II. TARİH

XIII. yüzyıldan beri Çinliler'in Avustralya hakkında bilgi sahibi oldukları, Malezyalılar'ın da kıtanın kuzey kıyılarını tanıdıkları bilinmektedir. Aynı şekilde Marco Polo'nun haber verdiği bir güney kıtasını gösteren ilk harita

Avrupa'da XIII. yüzyıldan beri tanınmaktadır. Her ne kadar batı yarım küresinden Avustralya sahillerine ilk varanlar XVI. yüzyıl Portekiz gemicileri ise de ilk defa kıtayı bağımsız bir kara parçası halinde tarif edenler Hollandalılar olmuştur. 1642-1643 yıllarında, bugün adı Tasmanya adasında yaşamaya devam eden Hollandalı denizci Abel Tasman, ıssız ve düz olan Avustralya'nın batı ve kuzey kıyılarını dolaşıp bu kesime Yeni Hollanda adını verdi. 1801-1803 yılları arasında adanın kıyılarını dolaşan Matthew Flinders adındaki deniz subayı ise Latince "güney ülkesi" anlamına gelen "terra australis" sözünden Australia kelimesini türetti ve zamanla Yeni Hollanda'nın yerini bu isim aldı. Önceleri üzerinde İngiltere'ye bağlı ayrı ayrı devletler kurulan Avustralya'da, 1883 yılında toplanan Sydney Konferansı bir federal meclisin kurulmasını kararlaştırdı ve bu karar İngiltere'ye teklif edildi. 1885'te İngiltere parlamentosundan çıkarılan bir kanunla teklifin kabul edilmesi üzerine de meclis teşekkül etti. 1891 yılında bir anayasa yapıldı ve 1899'da referanduma sunuldu. İngiltere bu referandumun sonucunu 1901 yılında çıkardığı bir kanunla onayladı ve böylece bugünkü Avustralya devleti doğmuş oldu.

Eski kolonilerin birleşmesiyle oluşmuş bulunan Avustralya Uluslar Topluluğu federasyon şeklinde teşkilâtlanmış bir devlet olup İngiliz ve Amerikan devlet sistemlerinin karışımından ibarettir. 1901'den bu yana yürürlükte olan anayasaya göre federasyonun başı İngiltere kral veya kraliçesidir ve genel vali tarafından temsil edilmektedir. Bir parlamenter monarşi rejimi olan ülkedeki yürütme gücü, federasyon düzeyinde genel valinin, eyaletlerde ise eyalet valilerinin elinde bulunmaktadır; ancak uygulamada asıl güç federal başbakan ile kabinededir. Yasama yetkisi, üyeleri genel oyla halk tarafından seçilen temsilciler meclisi ile senatodan oluşmuş parlamentonun elindedir. Eyaletlerde ise mahallî işlere bakan eyalet meclisleri bulunur.

Avustralya Uluslar Topluluğu'nun kurulmasından hemen sonra dışarıdan göçmenlerin gelişini yasaklayan bir kanun çıkarıldı (1902) ve bu kanun II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar yürürlükte kaldı. Avustralya'da beyazların hâkimiyetinin devamını sağlamak amacıyla konan bu yasak özellikle Asya'dan gelecek olanlara uygulandı; Avrupa ülkelerinin pasaportunu taşıyanların ülkeye gelişleri ise devam etti. Avustralya I. Dünya Savaşı'nda İngiltere'nin safında savaşa girdi ve Yeni Zelandalı askerlerle beraber

oluşturulan Australian and New Zeland Army Corps (ANZAC) birlikleri İngiltere'nin emrinde savaştı. Çanakkale Savaşı'nda, Filistin cephesinde ve diğer cephelerde Osmanlılar'a karşı savaşan ANZAC askerlerinin hâtırasını canlı tutmak amacıyla her yılın 25 Nisanı Avustralya'da ve Yeni Zelanda'da ANZAC günü olarak kutlanmaktadır. Ayrıca Çanakkale Boğazı'nda Küçük Arıburun ile Büyük Arıburun arasındaki koya da ANZAC koyu adı verilmiştir.

I. Dünya Savaşı yıllarında ve savaştan sonra yüksek gümrük duvarları ile korunmaya çalışılan Avustralya ekonomisi 1929'daki büyük ekonomik buhrandan olumsuz şekilde etkilendi; enflasyon, işsizlik vb. problemler yönetimi zor durumda bıraktı. II. Dünya Savaşı'nda İngiltere'nin yanında savaşa giren Avustralya, Japon tehlikesinden korunmak için savaş sırasında Amerika Birleşik Devletleri'yle iş birliği yaptı ve bu iş birliğini savaştan sonra da sürdürerek Amerika Birleşik Devletleri'nin Uzakdoğu'daki politikasına destek verdi; ayrıca bölgesel organizasyonlara girdi ve Vietnam Savaşı'nda Amerikan birliklerini desteklemek için bu ülkeye asker gönderdi.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra daha liberal bir politika takip etmeye başlayan Avustralya yönetimi, bir yandan yabancı sermayenin ülkeye girişi için çeşitli kolaylıklar getirirken diğer yandan da yeniden göçmen kabul etmeye başladı. Bilhassa Avrupa'dan ve az da olsa Asya ülkelerinden çok sayıda göçmen geldi. 1970'ten itibaren Japonya ile iş birliğini geliştirirken Avrupa Topluluğu ülkelerine tarım ürünlerini daha kolay sokabilmek için gayretler gösterdi. Ülkeye gelen göçmenlerin artması üzerine 1967'de bu işle ilgili özel bir bakanlık kuruldu ve çeşitli ülkelerle göç anlaşmaları yapıldı. Bu tarihten itibaren imzalanan ikili anlaşmalar çerçevesinde Avustralya'ya göçmenlerin girişi daha düzenli ve planlı şekilde gerçekleşmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

P. Privat-Deschanel, “Oceanie”, Géographie Universelle, Paris 1930, X; Ali Tanoğlu, Enerji Kaynakları, İstanbul 1958, s. 100; The Atlas of the Earth, London 1971, s. 138-139; The Times Atlas of the World, London 1985, levha 2-14; A. E. McQueen, “Australia”, The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 174-211; L. C. N. v.dğr., “Avustralia”, EBr., II, 774-808; Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 14-16.

Ahmet Ertek

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Avustralya’da yaşayan müslüman nüfusun kesin sayısı belli değildir. Resmî rakamlarla İslâmî teşkilâtların verdikleri rakamlar arasında büyük bir farklılık bulunmaktadır. Resmî sayım sonuçları ülkede 1971’de 22.311, 1976’da 45.206, 1981’de 76.792, 1986’da ise 97.741 müslüman bulunduğunu göstermekte, buna karşılık Avustralya İslâm Konseyleri Federasyonu’nun (The Australian Federation of Islamic Councils: AFIC) resmî yayın organı Minaret’in Kasım 1975 sayısı müslüman nüfusu 100.000, Yeni Güney Galler İslâm Konseyi (Islamic Council of New South Wales) 250.000 (1976), Melbourne’daki Preston Camii’nin imamlığı ise 125.000 olarak bildirmektedir. Diğer taraftan Avustralya İslâm Konseyleri Federasyonu’nun 1981’deki yıllık kongresinde sayının 216.400 olduğu açıklanmış, Minaret’in Ekim-Kasım 1982 sayısı ise bu rakamı 300.000 şeklinde vermiştir. Ayrıca M. Ali Kettânî Avustralya’daki müslüman nüfusun 1982’de 170.000 (Kettânî s. 215) ve A Map of the Muslims in the World da 221.000 olduğunu söylerken Türkiye Cumhuriyeti Melbourne Başkonsolosluğu Din Hizmetleri Ateşeliği ise ülkede 1986 itibariyle 251.000 müslüman nüfus bulunduğunu açıklamıştır. Bütün bu birbirinden farklı sayı lardan Avustralya’daki müslüman nüfusun 250 ile 300 bin arasında olduğu tahmin edilebilir. Avustralya’nın özellikle Yeni Güney Galler, Victoria, Batı Avustralya ve Güney Avustralya eyaletlerinin çeşitli şehirlerinde yaşayan müslümanların hemen hemen hepsi, ülkeye Asya,

Avrupa ve Afrika'nın çeşitli ülkelerinden göçmen olarak gelenler ile bunların çocuklarıdır. Etnik bakımdan yirmi üç değişik gruba mensup olan müslüman nüfus içerisinde Türkler, Araplar, Pakistanlılar, Endonezyalılar, Yugoslavlar, Malaylar ve Arnavutlar önemli bir nisbete sahiptirler. İslâmiyet'i kabul etmiş Avustralyalılar'ın sayısı (150 civarında aile) oldukça düşüktür.

Avustralya'ya müslümanların gelmeleri üç ayrı dönemde ele alınmakta olup ilki I. Dünya Savaşı'ndan önceki dönemi, ikincisi iki dünya savaşı arasını, üçüncüsü de II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemi kapsamaktadır. Avustralya kıyılarına ilk gelen müslümanlar X. yüzyılda Arap tüccarları ve XVI. yüzyılda Endonezya adalarından geçen balıkçı ve seyyahlar olmakla birlikte ülkeye yerleşen ilk müslümanlar 1860'lı yıllarda buraya gelen Afganistanlı deve sürücüleridir. Dışarıdan gelerek kıyı bölgelerine yerleşen Avrupalı sömürge yöneticileri, karanın iç bölgelerini keşfetmek, buralara seyahatler düzenlemek ve ülkeyi güneyden kuzeye boydan boya geçebilmek amacıyla develerden faydalanmayı düşünmüş ve bu sebeple ilk defa 1860 yılında Keşmirli Dost Muhammed ve iki arkadaşı ile yirmi dört deveyi ülkeye getirmişlerdir. Royal Society of Victoria şirketinin denetiminde Burke ve Wills şehirleri arasında seferlere başlayan Dost Muhammed Melindee'ye yerleşmiş, ancak birkaç yıl sonra ölmüştür. Ardından 1866 yılında yüz yirmi deve ile birlikte on iki Afganistanlı müslüman deve sürücüsü daha getirilmiş ve bunları her yıl yeni gelenler takip etmiştir. Böylece özellikle Avustralya'nın batı, güney ve iç bölgelerinde önceleri deve kervanlarında, daha sonra ise demiryolu inşaatı, telgraf hattı tesisi, madencilik, su kuyusu açma, keşif seyahatlerinde taşıyıcılık yapma, adanın ücra köşelerine erzak götürme gibi işlerde çalışan bir müslüman cemaati doğmuş oldu. Öte yandan aynı dönemde Endonezya'dan balıkçılık ve inci avcılığı amacıyla gelen müslüman Malaylar da ülkenin kuzeybatısı ile kuzey bölgelerinde Broome, Darwin ve Thursday adasına yerleşerek müslüman cemaatlerini oluşturdular ve böylece Afganlılar ile Malaylar Avustralya'daki ilk İslâmî grupları teşkil ettiler. Deve sürücüsü olarak ülkeye gelen ve çeşitli işlerle uğraşan Afganlılar, bilhassa ülkenin iç bölgelerinde hayat şartlarının iyileştirilmesinde önemli rol oynamışlardır. Güneydeki Elizabeth Limanı yakınlarından içerideki maden alanlarına kadar uzanan kervan yolları ile doğuyu batıya bağlayan ve Alice şehrini Perth'e birleştiren telgraf hattının

inşasında çalışan müslümanlardan ülkelerine geri dönmeyenler, kimi yerli kadınlarla kimi de beyazlarla evlenerek çeşitli şehir ve kasabalara yerleşmişlerdir. Yol kenarlarında su ve kuyuların çevresine yerleşen Afganlı deve sürücüleri “Gan kasabası” (Ghan town) veya “Gan kampı” adı verilen yerleşim birimlerini kurarak buralarda tesis ettikleri ve sosyal hayatta önemli rol oynayan mescidler yoluyla İslâm’ın sesini etrafa duyurmuşlardır. Afganlılar’ı ve Malaylar’ı takip eden Hindistan, Çin ve diğer ülkelerden gelenlerle birlikte müslümanların sayısı XX. yüzyılın başında 6011’e ulaşmıştır. Aslında Avustralya yönetimiyle kilisenin müslümanların ülkeye gelmelerine karşı olmasına rağmen göçmen sayısı iş gücüne ihtiyaç bulunması sebebiyle artmıştır. 1902’de Avustralya’daki sömürge idaresinin Asyalılar’la koyu renkli insanların ülkeye gelişini yasaklayan bir kanunu yürürlüğe koyması üzerine Asya’dan bu ülkeye müslüman göçü çok azalmış ve geriye dönüşler başlamıştır. Ayrıca demiryolu ve karayollarının yapılması ulaşımda develere duyulan ihtiyacı ortadan kaldırdığından bu işle meşgul olan müslümanlar çok zor durumda kalmışlar, bazıları ülkelerine dönerken bazıları da iş değiştirerek başka alanlarda çalışmaya başlamışlardır. 1911’de bu ülkede bulunan müslümanların sayısı 2020’ye kadar düşmüş ve varlıklarını devam ettirmede büyük zorluklarla karşılaşmışlardır. Sistemli ve yoğun misyonerlik faaliyetleriyle hıristiyanlarla evlenmeler Müslümanlığın gerilemesine, müslümanların din değiştirmelerine ve dinlerini değiştirmeyenlerin de sadece ismen İslâmiyet’e bağlı kalmalarına sebep olmuştur.

XX. yüzyılın başına kadar dışarıdan gelen göçmenler Avustralya’nın çeşitli şehirlerinde teşkilâtlanarak İslâm merkezi ve camiler tesis etmişlerdir. Ülkede ilk İslâm merkezi (1889) ve camisi (1896) Adelaide’de açılmış olup bunları Marree, Perth, Broken Hill, Brisbane gibi şehirlerde açılan camiler takip etmiştir. Ayrıca Broome, Darwin, Port Heldand, Farina, Oodradatta, Bridsville, Alice Springs ve Coolgardie şehirlerinde de küçük mescidler kurulmuştur. Bu dönemde inşa edilen camilerden iki tanesi (Perth’de ve Adelaide’de) bugün hâlâ ayakta olup ibadete açıktır. Diğerleri ise zamanla yıkılmış veya başka maksatla kullanılmaya başlamıştır.

XX. yüzyılın başından 1953’e kadar Asyalılar’a ve koyu renkli insanlara yasak olması sebebiyle Avustralya’ya pek fazla müslüman göçmen gelmemiş olmakla birlikte Balkanlar’dan, Ege adalarından, Arnavutluk ve

Batı Trakya'dan bazı Türkler buraya göç etmişlerdir. İtalya'nın Oniki Ada'yı, Yunanistan'ın da Ege adalarını işgal etmeleri ve özellikle I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nin dağılması üzerine Rodos, İstanköy, Midilli ve diğer adalardan gelen Türkler'le çeşitli eski Osmanlı yurttaşları Avustralya'ya yerleşmişlerdir. Komünist idarenin kurulması üzerine de Bulgaristan'dan bazı Türkler buraya göç etmişlerdir. İki dünya savaşı arasında Avrupa'dan göç eden müslüman göçmenlerin ülkeye kolay girmeleri İngiliz, İtalyan, Yunan ve Bulgar pasaportu taşımaları sebebiyledir. Buraya ilk gelen göçmenler önce savaş kamplarına yerleştirilmiş, daha sonra da toprak tahsis edilerek kendilerine çiftçilik yapma imkânı verilmiştir. Fakat bunların bir kısmı Müslümanlık'larını koruyamamış ve Avustralya toplu mu içerisinde erimişler, bir kısmı da II. Dünya Savaşı'ndan sonra kendi ülkelerine geri dönmüşlerdir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra idarenin karşı tedbirlerine rağmen Arnavutluk, Yugoslavya, Lübnan, Suriye, Mısır, Kıbrıs ve Türkiye'den Avustralya'ya yönelen müslüman göçü, bilhassa 1960'tan sonra yoğunlaşarak devam etmiştir. Yugoslavya'nın Bosna şehrinden gelenler Adelaide, Melbourne ve Sydney'deki İslâmî teşkilâtlarda aktif rol oynarken özellikle 1948-1952 arasında Kıbrıs'tan gelen Türkler Sydney ve Melbourne'da geniş bir cemaat oluşturmuşlardır. 1968'den itibaren ülkenin iktisadî alanda ihtiyaç duyduğu iş gücünü karşılamak için imzalanan göç anlaşmaları uyarınca Türkiye, Lübnan, Mısır ve Suriye'den gelen göçmenler fabrikalarda çalıştırılmışlardır. Bunların yanında Hindistan, Pakistan, Çin, Burma, Sovyetler Birliği ve Güney Afrika'dan da gelenler olmuş ve böylece Avustralya'da çok milletli bir İslâm cemaati meydana gelmiştir.

Bugün Avustralya'daki İslâm cemaatini oluşturanlar, sadece buraya çalışmak ve yerleşmek amacıyla gelen müslüman göçmenler değildir. Cemaatin içinde özellikle Uzakdoğu ve Güney Asya ülkelerinden gelen çok sayıda öğrenci ile müslüman devletlerin buradaki diplomatik misyonlarında görevli memurlar da bulunmaktadır. Çeşitli üniversitelerde öğrenim gören müslüman öğrenciler, Avustralya Müslüman Öğrenci Dernekleri Federasyonu'nun (Australian Federation of Muslim Students Associations: AFMSA) çatısı altında toplanarak İslâm'ın tanıtılmasında çok önemli rol oynamaktadırlar.

Anadolu, Kıbrıs, Batı Trakya, Oniki Ada ve diğer yerlerden buraya gelen

Türkler, ülkenin çeşitli şehirlerine dağılmış olmakla beraber Sydney, Wollongong, Melbourne ve Auburn taraflarında daha yoğundurlar. Ülkedeki toplam Türk nüfusu resmî belgelerde 17.727 (1981) olarak gösteriliyorsa da gerçek sayının 100.000'in üzerinde bulunduğu ve bunun % 40'ını Kıbrıs kökenli Türkler'in oluşturduğu tahmin edilmektedir.

Çeşitli milletlere mensup olan Avustralya'daki müslümanlar değişik iktisadî faaliyetlerde bulunmaktadırlar. Arnavut asıllı olanlar çoğunlukla çiftçilik, Lübnanlılar küçük esnaf, fırın ve bakkaliye işleri, Türkler genellikle fabrika işçiliği yaparlarken Mısırlılar ile Hintliler eğitim ve sağlık kurumlarında çalışmaktadırlar. Anadolu'dan gelen Türkler'in bazısı oto tamirciliği, lokanta işletmeciliği ve ticaretle meşgul olup aralarında küçük atölyelere sahip olanlar da bulunmaktadır.

Avustralya'da yaşayan müslümanlar, milliyet temeline göre teşkilâtlanan mahallî derneklere ve bütün dernekleri tek bir şemsiye altında toplamış olan millî bir federasyona sahiptirler. İlk müslüman dernekleri Mareeba'da (1953) ve Shepparton'da (1958) kurulmuştur; bugün ülkenin her tarafına dağılmış olan bu derneklerin sayısı altmışı geçmiş durumdadır. Dernekler kuruldukları şehrin veya bölgenin adıyla anılmakta ve bütün cami ve mescidler derneklerin bünyesinde bulunmaktadır. 1986'daki resmî rakamlara göre ülkede ibadet edilen elli dokuz yer vardır ve bunlardan on üçü TC Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olmak üzere on altısı Türkler tarafından açılmıştır. Aslında ibadet yerlerinin çoğu ev, fabrika, imalâthane veya kiliseden mescide dönüştürülmüş olup cami planında inşa edilenlerin ülke çapındaki sayısı yedi sekiz civarındadır. 1986 yılında, Türkler'in yoğun bulunduğu Auburn'da, İstanbul'daki Sultan Ahmed Camii planında ve 5000 kişi alabilecek büyüklükte bir caminin yaptırılması için Auburn Kur'an-i Kerim Course and Islamic Cultural Centre öncülüğünde başlatılan çalışmalar son merhalesine varmış olup caminin inşası tamamlanmak üzeredir. Avustralya'da Türkler'in kurdukları dinî ve sosyal amaçlı derneklerin sayısı, çoğu Victoria ve Yeni Güney Galler'de olmak üzere yirmi dört tanedir. Bu derneklerin çoğu da 16 Nisan 1986 tarihinde "Avustralya Türk İslâm Cemiyetleri Birliği" adı altında kurulan, bir yıl sonra ise adı "Avustralya Türk İslâm Federasyonu" şeklinde değiştirilen kuruluşun çatısı altında toplanmıştır.

Ülke geneline yayılmış dernek ve İslâm merkezlerini bir çatı altında toplamak amacıyla 1964'te Avustralya İslâm Dernekleri Federasyonu (Australian Federation of Islamic Societies: AFIS) kuruldu; 1976'da ise adı Avustralya İslâm Konseyleri Federasyonu (Australian Federation of Islamic Councils) şeklinde değiştirildi. Eyaletlerde dernek ve merkezlerin birleşmesiyle İslâm konseyleri, yedi İslâm konseyinin birleşmesiyle de Avustralya İslâm Konseyleri Federasyonu doğmuştur. Avustralya hükümetinin bütün müslümanların bir üst kuruluşu olarak kabul ettiği AFIC, ülkede İslâmî hizmetleri organize etmekte, çeşitli müslüman ülkelerden din görevlisi getirtmekte, bunlarla anlaşmalar yapmakta ve en önemlisi Avustralya'dan İslâm ülkelerine ihraç edilen etlerin İslâmî esaslara uygun biçimde kesilmelerini sağlayarak üzerlerine "helâl" damgası vurmakta ve radyo-televizyonda çeşitli programların yapımında etken olmaktadır. Faaliyetlerini petrol zengini İslâm ülkelerinden aldığı yardımlarla yürütmekte olan AFIC'in merkezi Melbourne'dadır ve içerisinde Türkçe, İngilizce, Arapça ve Sırpça yazıların yer aldığı Minaret adlı aylık bir dergi yayımlamaktadır. Millî nitelikte ikinci teşkilât, ülkedeki üniversite ve kolejlerde okuyan müslüman öğrencileri aynı çatı altında toplayan Avustralya Müslüman Öğrenciler Federasyonu'dur. Öğrencilerin her türlü meseleleriyle ilgilenen bu teşkilât kamplar düzenlemekte, tatil ve pazar günleri İslâm dini ve kültürüyle ilgili kurslar tertip etmektedir. Merkezi Sydney'de olan Avustralya Müslüman Öğrenciler Federasyonu Light adında bir mecmua çıkarmaktadır. Ayrıca Türk dernekleri tarafından çıkarılan çeşitli Türkçe gazete ve dergiler de bulunmaktadır.

Dinî eğitim ve öğretim verecek özel okulların açılması için AFIC'in teşebbüsleri ve Suudi Arabistan'ın desteğiyle Melbourne'da Melik Hâlid İslâm Okulu (King Khalid Islamic School) açılmış (1983) ve Sydney'de de Melik Fahd İslâm Okulu'nun (King Fahd Islamic School) tesisi için faaliyetlere başlanmıştır. Müslümanlığı kabul etmiş olan Avustralyalılar da kendi aralarında bir dernek oluşturarak İslâmî bir okul açma konusunda çalışmalarını sürdürmektedirler.

Avustralya'da doğrudan İslâmiyet, şarkiyat ve türkiyat sahalarında öğrenim veren veya araştırma yapan kuruluş yoktur. Sydney Üniversitesi'nde Sâmî Diller Bölümü'nde "İslâmî çalışma" adıyla bir ders okutulmakta, ayrıca Melbourne Üniversitesi Ortadoğu İncelemeleri Bölümü'nde de İslâmiyet'le

ilgili bilgiler verilmektedir. Bunların yanında New England Üniversitesi ile Sydney Üniversitesinde Arap dili bölümleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Ali Kettani, Muslim Minority in the World Today, New York 1986, s. 214-224; K. Fewster v.dğr., A Turkish View of Gallipoli, Victoria, ts., s. 119-125; İsmail H. Okday, "L'Islam en Australie et en Océanie", WI, III (1954), s. 235-253; Atiyye Sakr, "el-İslâm fî Astrâlyâ", Mecelletü'l-Ezher, XXXII/2, Kahire 1960, s. 171-175; Anwarul-Qadeer Rathur, "Muslim Encounter Down Under: Islam in Western Australia", JIMMA, I/1 (1979), s. 103-106; a.mlf., "Proposed Programme for Week-End Islamic Education to the Muslim Communities of Western Australia", Muslim Education Quarterly, IV/2, Cambridge 1987, s. 85-88; Shabbir Hussain, "Economic Status of Muslims in Australia", JIMMA, IV/1-2 (1982), s. 41-59; Ali Hadîdî, "el-İslâm ve'l-müslimûn fî Astrâlyâ", Mecelletü'l-İslâmiyye, sy. 12, Rabat 1982, s. 71-82; L. P. Fitzgerald, "Christians and Muslims in Australia", Islamochristiana, sy. 10, Rome 1984, s. 159-170; S. H. Muhatar, "An Islamic Cultural Centre for Auburn", The Muslim World League Journal, XV/5-6, Mekke 1988, s. 62.

Davut Dursun

AVUSTURYA

Bir Orta Avrupa devleti.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

IV. İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Yüzölçümü 83.857 km² olup 9º-17º doğu boylamları ile 46º-49º kuzey enlemleri arasında yer alır. Doğu-batı doğrultusunda uzunluğu 500 kilometreden fazla ise de kuzeyi ile güneyi arasında 30-80 km. mesafe bulunmaktadır. Komşu olduğu ülkeler kuzeyde Almanya, Çekoslovakya, doğuda Macaristan, güneyde Yugoslavya, İtalya, batıda ise Liechtenstein ve İsviçre'dir; denize kıyısı yoktur. Avusturya Cumhuriyeti Burgenland, Kärnten (Carinthia), Aşağı Avusturya, Yukarı Avusturya, Salzburg, Tirol, Steiermark (Styrie), Vorarlberg ve Viyana eyaletlerinden meydana gelen dokuz üyeli bir konfederasyondur; başlıca şehirleri ise başkent Viyana, Graz, Linz, Salzburg, Innsbruck ve Klagenfurt'tur. 1986'da 7.552.000 olan nüfusunun çoğunluğunu Avusturyalılar teşkil eder (% 95).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Avusturya Avrupa'nın en dağlık ülkelerinden biridir ve topraklarının % 70'ini Alp dağları kaplar. Bu dağlar üç sıra halinde uzanır ve aralarında bulunan aynı doğrultudaki vadilerle birbirinden ayrılır. Alpler'i oluşturan üç sıradan kuzeyde ve güneyde bulunanı kalker yapıdadır; ortadaki sıra ise billûrlu kayalardan meydana gelmiştir. Yer yer buzullarla kaplı Avusturya Alpleri'nin en yüksek noktası, merkezî kesimde bulunan Grossglockner zirvesidir (3798 m.). Kuzeydoğudaki Viyana havzası alüvyonlu

topraklardan ve tepelerden müteşekkil alçak bir bölge olup doğusundaki Macar ovalarının devamı görünümündedir. Ülke yüzeyinin yaklaşık % 20'si kadar bir alanı kaplayan bu bölgede yükseklikler 400-500 m. arasında değişir. Bu iki bölgeden farklı jeomorfolojik yapıdaki bir bölge de ülke yüzeyinin % 10 kadarını kaplar ve kuzeyde bulunur. Bu bölge Tuna'nın güneyden aldığı kollar tarafından yarılmış alçak tepeler ve platolar halindedir. Avusturya sınırları içinde batıdan doğuya doğru 300 kilometreden fazla bir mesafe kateden Tuna, Avrupa'nın Volga'dan sonra ikinci büyük nehridir ve üzerinde yoğun biçimde taşımacılık yapılır. Batıdan gelen nehir gemileriyle mavnalar, Viyana'daki ana kol ve kanalları da geçmek suretiyle Karadeniz'e ulaşabilirler. İnn, Salzach ve Enns Avusturya'nın diğer büyük akarsularıdır. Viyana'ya kadar olan kesimde tam bir Alp rejimi gösteren Tuna sularının en yüksek seviyesi haziran ve temmuz aylarına, en düşük seviyesi ise kış aylarına rastlar. Macaristan sınırındaki Neusiddler ve İsviçre-Almanya sınırındaki Konstanz önemli büyük göllerdir. Bunların dışında ülkede özellikle dağlık kesimlerde birçok buzul gölü vardır.

Avusturya'da genel olarak yıllık sıcaklık farkının fazla olduğu karasal bir iklim gözlenir. Orta kesimde yağışlar kar şeklindedir; büyük vadilerde kuru ve sıcak fön rüzgârı eser. Alp dağlarının yağışları engellemesi sebebiyle Tuna nehrinin bulunduğu Kuzey Avusturya daha az yağış alır. Yazlar sıcak, kışlar sert geçer. Orman varlığı yönünden Avrupa'nın en zengin ülkelerindendir. En yaygın ağaç türü ladin olup yükseklerde de çam bulunur. Dağlık bölgelerde dağ keçileri, dağ sıçanı (alpine marmot), geyik ve tavşan gibi çeşitli av hayvanları yaşar. Dağ, tabiat ve av turizmi ülkede çok yaygındır.

90/km² olan nüfus yoğunluğu komşu ülkelerinkinden daha azdır (İsviçre 159, Çekoslovakya 121, Almanya 217, Macaristan 114, İtalya 190, Liechtenstein 169, Yugoslavya 91). Bu azlık her şeyden önce ülke yüzeyinin dörtte üçüne yakın bir kısmının yüksek dağlarla kaplı olmasının bir sonucudur. Avusturya'da nüfus daha çok Alp dışı bölgelerde yoğunluk kazanır; özellikle Viyana havzası en yoğun olduğu kesimdir. Bütün ülke halkının dörtte birine yakını Viyana ile bu şehrin yakın çevresinde yaşar. Nüfusları 100.000'in üzerinde olan beş büyük şehir Viyana (1.5 milyon), Graz (243.000), Linz (200.000), Salzburg (139.000) ve Innsbruck'ta

(117.000) yaşayanlar ülke nüfusunun aşağı yukarı üçte birini oluşturmaktadır. Nüfus artış oranı son derecede düşük olan Avusturya'da kalkınma hamlesi hızlıdır. Nüfusunun % 42 kadarı endüstri sektöründe çalışır. Ülkede daha çok yüksek düzeyde uzmanlaşmış olan, faaliyetleri çeşitli küçük endüstri kollarının geliştirilmesi yoluna gidilmektedir. Son yirmi yılda gelişme gösteren en faal kollar kimya, kâğıt ve ağaç endüstrisidir; giyim endüstrisi de bunları takip eder. Kuzeydeki Linz-Wels-Steyr üçgeni ülkenin en önemli endüstri alanlarından biridir. Burada gübre, ilâç, makine ve otomotiv endüstrisi bulunur. Endüstrinin bu üçgen dışındaki başlıca toplanma alanı da Viyana ve çevresidir. Demiryolu, vagon, elektrikli aletler, giyim, mücevher, porselen gibi muhtelif ağır ve hafif sanayi kolları Viyana ve çevresinde yoğunlaşmıştır. Ülkenin en önemli petrol rafinerisi de Viyana yakınındaki Schwechat'tadır. Bu iki toplanma alanı dışında Graz çevresindeki teknik aletler ve dokuma endüstrisi, Konstanz gölü kıyısındaki Bregenz'de görülen ve daha çok turizm amaçlı olan dokuma, nakış, dantel endüstrisi ve Klagenfurt'ta toplanmış orman endüstrisi zikredilmeye değer faaliyetlerdir.

Yer altı servetleri açısından Avusturya toprakları özel bir önem taşır ve burada maden işletmeciliğinin çok eskiye inen bir tarihi vardır. Ağır endüstrinin başlıca ham maddelerinden olan demir çok eskiden beri Steiermark eyaletinde işletilmektedir; bugün ise Kärnten'deki yataklar daha önemlidir. Demirin bulunuşu yanında ülkede ve özellikle yine Steiermark, Burgenland ve Kärnten eyaletlerinde linyit yataklarının da bulunması ağır demir endüstrisinin gelişmesini sağlamıştır. Bu sonuncu eyalet Avusturya madenciliğinde en ön planda gelmekte ve bütün ülkede çıkarılan demirin % 90'ından, linyitin ise % 50'sinden çoğu ve magnezitin de % 40'ı buradan elde edilmektedir. Avusturya'nın petrol yatakları Viyana havzasının kuzeybatısında Çekoslovakya sınırı yakınlarındadır ve üretime 1935'te başlanmıştır. Başlıca petrol üretim merkezleri Gaiselberg ve Zisterdorf'tur; bu kesimde ayrıca doğal gaz üretimi de yapılmaktadır.

Avusturya'da faal nüfusun üçte biri tarım sektöründe çalışır. Ekili dikili kısımlar ülke topraklarının beşte birinden biraz fazla yer kaplar ve büyük kısmı Alp dışı alanlarda bulunur. Burgenland, Tuna vadisi ve Viyana havzaları ülkenin başta gelen tarım alanlarıdır. En fazla yer kaplayan ekin tahıl türüdür ve bu kategori içinde arpa birinci, buğday ikinci sırada gelir.

Patates ve şeker pancarı, kapladıkları alan bakımından ön sıralarda olmadıkları halde, tarımsal üretim miktarı göz önüne alındığında ilk iki sırayı işgal ederler. Elde edilen tarım ürünleri ülke ihtiyacının ancak % 80 kadarını sağlayabilmektedir. Geniş dağ otlaklarının mevcudiyeti hayvancılığı geliştirmiştir. Peynir ve sığır eti başta olmak üzere çeşitli hayvansal ürünler ülke ihtiyacını karşıladığı gibi dışarıya da satılmaktadır. Süt üretiminin fazlalığı buna bağlı endüstriyi de geliştirmiştir. Daha çok makine aksamı, demir çelik mamülleri, dokuma ürünleri, kimyasal maddeler, kereste ve kâğıt ihracatı yapılır; buna karşılık besin ve yakıt maddelerinin bir kısmı ithal edilir.

Turizm ülke ekonomisinde önemli bir yer tutar. Özellikle kış sporları Avusturya'yı Avrupa'nın bu konudaki en önemli ülkesi durumuna getirmiştir. Ülkenin en önemli turistik yöresi olan Tirol bölgesinde çalışan nüfusun üçte birinden fazlası turizmle ilgili iş kollarında hizmet vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Tanoğlu, Enerji Kaynakları, İstanbul 1958, s. 290; Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 17-18; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1969, s. 55, 65; Selâmi Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası II: Kuzey, Batı ve Orta Avrupa Ülkeleri, İstanbul 1983, s. 229-237; Emm. de Martonne, “L'Autriche”, Géographie Universelle (nşr. P. Vidal de La Blache - L. Gallois), Paris 1931, IV, 451-504.

Ahmet Ertek

II. TARİH.

Habsburg hânedanı idaresi altında XVI-XX. yüzyıllar boyunca Avrupa'da Osmanlı İmparatorluğu'nun kuzey ve kuzeybatı komşusu olan Avusturya, Mukaddes Roma Cermen (Alman) İmparatorluğu bünyesinde Türkler'le doğrudan mücadeleyi üstlenmek zorunda kalan bir arşidüklük olmuş ve 1804-1867 arasında Avusturya İmparatorluğu, 1867-1918 arasında da Avusturya-Macaristan İmparatorluğu (Çifte Monarşi, Tuna Monarşisi) adlarını taşımıştır. 1526 Mohaç Meydan Savaşı sonunda Macar Krallığı'nın yıkılması ile Macaristan'ın kuzey ve kuzeybatı kısımlarının Avusturya'nın elinde kalması, XVI. yüzyıl boyunca devam edecek olan Osmanlı-Avusturya mücadelelerinin başlıca sebebini teşkil eder. 1529'daki Türk ilerleyişinin Viyana önlerine kadar gelmesiyle birlikte, Avusturya arşidükleri ve Alman imparatorları olarak Habsburglar bu ilerlemenin ağır yükünü çekmek ve uzun süre, Türk tarafının "haraç", karşı tarafın ise "ululama hediyesi" (munus honoriarium) adını verdikleri bir çeşit vergiyi ödemek zorunda kalmışlardır. Türkler'e karşı sürdürülen mücadelenin XVI. yüzyıldaki tek galibiyeti olan ve Habsburglar'ın da dahil bulundukları hıristiyan ittifakının İnebahtı'da sağladığı deniz zaferi (1571), Osmanlılar'la sınır savaşlarını sürdüren Avusturya'ya bir fayda sağlamamıştır. Osmanlılar'a karşı, XVI. yüzyılın ortalarından itibaren zayıf da olsa belirmeye başlayan, müstahkem mevkiler ve müdafaa görevini üstlenmiş özel statülü iskânlarla geliştirilen ve XVII-XVIII. yüzyıllarda tam bir askerî sınır halinde oluşumunu tamamlayan bir savunma zinciri, bütün Osmanlı-Avusturya sınırı boyunca uzanmaktaydı. Türkler'e karşı direnişte önemli ve tarihî hizmetler gören bu savunma hattı, iki düşman dünya arasında uzanan sınır bölgeleri boyunca zamanla sadece yeni bir ahali tipinin oluşmasına yol açmakla kalmamış, aynı zamanda Osmanlı serhadlerinin de -özellikle Bosna'da görüldüğü gibi-benzeri bir askerî teşkilât ile organize edilmesinde etkili olmuştur. Bu dönemde sınırda meydana gelen çarpışmalar kolaylıkla büyük savaşların sebepleri olabilmekteydi. 1593-1606 arası devam eden ve Avrupa'da "Uzun Türk savaşları" adıyla anılan savaş, nihayet Zitvatorok (Zsitva Torok) Antlaşması (1606) ile sona ermiştir. Buna göre padişah, yalnız protokol yönünden de olsa imparatorun kendisiyle eşit olduğunu kabul etmiştir. Avusturya'nın senelik ödemelerine son verilmesi ve artık yavaş da olsa kuvvet dengesinin sağlanmaya başladığına dair işaretler taşımasından dolayı Zitvatorok, Avusturya-Osmanlı münasebetlerinde bir dönüm noktası teşkil eder.

İki ülke arasında alışılagelmiş küçük bazı sınır olayları dışında birçok defalar uzatılan Zitvatorok barış hali, nihayet Avusturya'nın Erdel'in iç meselelerine müdahalesi üzerine 1662'de yeniden büyük bir silâhlı mücadeleye dönüşmüştür. Raumund Graf von Montecuccoli'nin Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerini Raab ırmağı kıyısındaki St. Gotthard'da yenilgiye uğratmış olmasına rağmen Vasvar Antlaşması (1664) ile Avusturya, Uyvar gibi önemli serhad kalelerinden bazılarını elden çıkarmak zorunda kalmıştır. Erdel ile Macaristan'daki gelişmeler ve Avusturya'nın batı cephesinde Fransa tarafından sıkıştırılması, yirmi yıl sonra Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın elinde yeni ve büyük bir savaşın sebebi oldu. II. Viyana Kuşatması ile başlayan ve Avrupa'da "Büyük Türk savaşları" (1683-1699) adıyla bilinen bu savaşlar, hıristiyan dünyasının Türkler'e karşı ittifak etmesine vesile teşkil etti. Bu ittifak içinde Alman İmparatorluğu'ndan başka Papalık, Venedik, Rusya ve Lehistan devletleri de bulunmaktaydı. Viyana başarısızlığından sonra gelişen bozgun bütün Macaristan'ın elden çıkmasının yanı sıra 1688'de Belgrad'ın da düşmesiyle doruk noktasına ulaşmış; Venedik Mora'yı, Rusya Azak Kalesi'ni zaptetmiş, Lehistan da son savaşta Türkler'e terketmek zorunda kaldığı yerleri geri almıştır. Uzun mücadeleler ve bizzat II. Mustafa'nın başında bulunduğu Osmanlı ordusunun Zenta'daki mağlûbiyeti (1697), nihayet Türkler'i kayıplarını sineye çekecek bir barışa mecbur etmiş ve Karlofça Antlaşması (1699) ile Osmanlı Devleti, 1690'da tekrar ele geçirdiği Belgrad hariç elinde tuttuğu yerlerden vazgeçmek zorunda kalmış ve ayrıca Erdel ile Tımışvar (Banat) dışında kalan bütün Macaristan topraklarını da Avusturya'ya terketmiştir. Karlofça, düşmanlarının dikte ettirmeye muvaffak oldukları ilk barış antlaşması olması bakımından Osmanlı-Avrupa münasebetlerinde yeni bir dönüm noktası teşkil etmiş, bu antlaşmayla gerileyen Osmanlı gücü yerini Avusturya ve Rusya'ya bırakmıştır. Alman-Avusturya literatüründe, Macaristan'ın Türk hâkimiyetinden çıkarılmasının mesnetsiz olarak bir "kurtarılış" şeklinde nitelendirilmesi ise bizzat Macar milliyetperverlerinin bu kurtarılışa rağmen Avusturya idaresinden duydukları hoşnutsuzluğu sayısız mücadele ve millî ayaklanmalarla dile getirmeleri ve nihayet Avusturya'yı 1867'de eşit şartlarda ikili bir devlet kurmaya zorlamaları ile yeterince tekzip edilmiş olmalıdır.

Osmanlı-Avusturya mücadeleleri XVIII. yüzyılda da üç büyük savaş ile devam etmiştir. 1716-1718 savaşı Avusturya'nın, Karlofça Antlaşması'yla kaybettiği yerleri geri almak isteyen ve bu amacına Rusya (1711 Prut) ve Venedik (1714 Mora) ile yaptığı savaşlar sonunda kısmen ulaşıp Mora ve Azak'ı tekrar ele geçiren Osmanlı Devleti'nin karşısına zorlu bir düşman olarak çıktığını göstermektedir. Prens Eugen idaresindeki Avusturya kuvvetleri Damad (Şehid) Ali Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunu Peter Varadin'de ağır bir yenilgiye uğratmış (1716) ve Belgrad tekrar Avusturya'nın eline geçmiştir. Savaşa son veren Pasarofça Antlaşması (1718) ile Tımışvar ve Belgrad Avusturya'ya bırakılmakta ve böylece Balkanlar'daki Osmanlı hâkimiyeti de ağır bir darbe yemekteydi. 1718 Ticaret Antlaşması Avusturya'yı doğu ticaretinde o tarihe kadar Venedik'in elinde bulunan üstün durumun sahibi yapmaktaydı. Bu antlaşma ile Avusturya'ya Osmanlı topraklarında serbest ticaret yapma ve uygun gördüğü yerlerde konsolosluklar açma hakkı verilmekteydi.

Avusturya, Osmanlılar'a karşı müttefiki Rusya ile birlikte sürdürdüğü 1737-1739 savaşından mağlûp çıkmış ve yapılan Belgrad Antlaşması (1739) ile, daha önce Pasarofça'da kazandığı yerleri (Banat hariç) ve Belgrad'ı geri vermiştir. Bu yenilgi Avusturya'nın doğuya doğru genişlemesini engellemiş ve Balkanlar'daki sınırları ilerideki 140 yılda da hemen pek fazla değişmeden kalmıştır. Belgrad Antlaşması, iki devlet arasında 1787 senesine kadar sürecek uzun bir barış devrini açmıştır. Bu devirde Avusturya, özellikle Maria Theresa zamanında (1740-1780) "Veraset savaşları" ve Prusya ile giriştiği Schlesien (Silezya) ve Yediyıl savaşları sebebiyle fevkalâde zor durumlara düşmüştür. Bu dönemde iç meseleleri ve İran savaşları ile uğraşmakta olan Osmanlı Devleti de Avusturya'nın bu sıkışık ve zayıf durumundan istifade etmeyi uygun görmemiş ve Prusya Kralı II. Friedrich'in (Frederik) Avusturya'ya karşı ısrarla teklif ettiği ittifaka da özellikle Sadrazam Koca Râgıb Paşa'nın akılcı politikası sayesinde uzak kalmıştır.

1768'de Rusya'nın Lehistan'a müdahaleleri sonucu patlayan Osmanlı-Rus savaşı esnasında tarafsızlığını koruyan Avusturya'nın çıkarları Rusya'nın Eflak ve Boğdan'ı işgal etmesinden dolayı zedelenmiş ve bunun üzerine Osmanlı Devleti ile Rus ilerlemesi karşısında Avusturya-Osmanlı yakınlaşmasının ilk örneğini oluşturan bir ittifaka girmiştir (1770). Ancak

bu savaş ağır bir Osmanlı yenilgisiyle sonuçlanmış ve imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması (1774), ileride Osmanlı mirasından en büyük payı talep edecek olan Rusya gibi yeni ve güçlü bir rakibi doğurduğundan Avusturya'nın Balkanlar'daki durumunu tehlikeli bir şekilde sarsmıştır.

Rusya'nın Osmanlı Devleti aleyhine tek taraflı olarak bütün dengeleri bozacak bir ölçüsüzlük içinde genişlemesini kısıtlamak isteyen Avusturya, özellikle II. Joseph zamanında (1780-1790) Rusya ile ortak hareket edilmesini politikasının esası addetmiştir. "Grek projesi" adıyla anılan parçalama planı uyarınca Osmanlı topraklarını kâğıt üzerinde bölüşen II. Joseph ve II. Katherina arasında yapılan ittifak, Osmanlı Devleti'ni 1787-1791/1792 savaşı ile bu iki zorlu düşmanı göğüslemek zorunda bırakmıştır. Savaş Osmanlı Devleti için başarılı geçmemiş olmakla birlikte, II. Joseph'in kendi ülkesinde girişmiş olduğu büyük ve köklü reformların yarattığı huzursuzluklar, 1789 Fransız İhtilâli'nin bütün Avrupa monarşilerini tehdit eder bir hale gelmesi, özellikle Osmanlı Devleti'nin Prusya ile düşmanlarını zor durumda bırakacak bir ittifak yapmış olması (1790) ve Prusya'nın Reichenbach Antlaşması (1790), yeni hükümdar II. Leopold'ü (1790-1792) Osmanlı Devleti ile barışa zorlamıştır. Böylece Osmanlı Devleti önemli bir toprak kaybına uğramadan Ziştovi (1791) ve daha sonra da Yaş (1792) antlaşmalarını yapabilmiştir. Ziştovi Antlaşması ile biten savaş, son Avusturya-Osmanlı savaşı olmuştur. Bu tarihten itibaren Avusturya, özellikle Osmanlı idaresine karşı meydana gelen ayaklanmaları Rus nüfuzunun yayılma aracı olarak telakki eden Prens Metternich devrinde (1809-1840), Sırp isyanları (1804), Eflak-Boğdan'da başlayıp birkaç ay içinde bütün Mora'yı saran Rum isyanları (1821), Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa İsyanı (1833), Hünkâr İskelesi Antlaşması (1833) ile Boğazlar ve İstanbul'da üstün bir duruma geçen Rusya'yı Osmanlı meselelerinde tek başına ve istediği gibi hareket etmesini kısıtlayan Münchengraetz Antlaşması'nı (1833) yapmaya ikna etmesi ve 1840'ta İngiltere ile birlikte Mehmed Ali Paşa'yı Suriye'yi boşaltmaya zorlaması örneklerinde olduğu gibi, Osmanlı politikasını takviye eden ve Osmanlı devlet adamlarına giriştikleri reformlar dahil hemen her konuda destek veren bir tutum içinde bulunmuştur.

1848 ihtilâlleri sırasında Avusturya'da meydana gelen Macar (veya Polonya) ayaklanması sonunda ülkeden kaçan milliyetperverlerin Osmanlı

topraklarına sığınmaları ve Osmanlı Devleti'nin Rusya ile Avusturya'nın harp tehditlerine rağmen bunları iade etmeye yanaşmaması "mülteciler meselesi"ni doğurmuş ve bu yüzden Osmanlı-Avusturya devletleri arasındaki iyi münasebetler ciddi sarsıntılar geçirmiştir. Bununla birlikte, Rusya'nın "Şark meselesi"ni tek başına ve kendi arzusuna göre çözmeye kalkışmasıyla patlayan Kırım Savaşı (1853-1856), Avusturya'yı Macar ayaklanmasındaki hayatî yardımına rağmen Rusya'ya karşı sert bir tavır almak zorunda bırakmıştır. Savaşın başında tarafsız kalan Avusturya, kendi nüfuz sahasında kabul ettiği Eflak-Boğdan'ın Rus kuvvetleri tarafından istilâ edilmesi üzerine, buraların gerekirse silâh zoruyla tahliyesini sağlamak için Osmanlı Devleti ile bir antlaşma yapmış ve nihayet ciddi harp tedbirleri alarak Rusya'yı çekilmek mecburiyetinde bırakmıştır (1854). Kırım Savaşı'na son veren Paris Antlaşması'nın akdinden (1856) sonra ise İngiltere ve Fransa ile ayrı bir antlaşma imzalayarak Osmanlı Devleti'nin bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü garanti etmiş, Mart 1857'de de Eflak-Boğdan'ı boşaltıp Osmanlı Devleti'nin idaresine bırakmıştır. Böylece Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler içinde olmaya devam eden Avusturya, İtalya (1859) ve Prusya (1866) savaşları neticesinde, yalnız İtalya'daki topraklarını (Venedik) kaybetmekle kalmamış, aynı zamanda Alman câmiasındaki üstün yerini de mağlûp olduğu güçlü rakibi Prusya'ya bırakmıştır. 1867'de Macarlar'la uzlaşmaya gidilmiş ve sonuçta yeni bir isim ve anayasa ile Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ortaya çıkmıştır. Bu yeni imparatorluk dış politikada, "Çifte Monarşi"nin Macar kanadının eski Macar Krallığı sınırlarına erişme emelleri istikametinde Balkan meselelerine daha fazla karışmak durumunda kalmıştır. Nitekim 1875'te çıkan Hersek İsyanı'nın Balkanlar'daki Osmanlı hâkimiyetini sarstığı sırada, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Macar asıllı hariciye nâzırı Andrassy, diğer büyük devletlerle müştereken tesbit edilen ve kendi adıyla anılan, Osmanlı Devleti'nden birtakım ıslahatlar (reformlar) yapmasının istendiği notayı Bâbıâli'ye iletmiştir. 1876'da Bulgar ayaklanması, büyük devletleri İstanbul'da Osmanlı Devleti'nin mukadderatının görüşüldüğü bir konferansta bir araya getirirken (Aralık 1876-Ocak 1877), Rusya ile Avusturya-Macaristan Budapeşte'de ikili bir antlaşma yaptılar (1877). Bu antlaşmaya göre Avusturya-Macaristan, Ruslar'ın Osmanlı Devleti ile yapacağı bir savaşa, Bosna - Hersek'in kendisine verilmesi şartı ile seyirci kalacak, Rusya Balkanlar cihetinde serbestçe ilerleyebilecek, ancak Balkanlar'da kesinlikle tek ve büyük bir

Slav devleti kurulamayacaktı. Rusya bu antlaşmanın akabinde 24 Nisan 1877'de Osmanlı Devleti'ne karşı açtığı savaşı muzaffer bir şekilde Ayastefanos'ta bitirdi (1878). Fakat büyük bir Bulgaristan kurulması ve BosnaHersek için Avusturya-Macaristan'a ilhak edilmesi yerine özerk bir statünün düşünülmüş olması, Budapeşte Antlaşması'nı ölü bir vesika haline getirmiştir. 13 Temmuz 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile BosnaHersek'in Avusturya-Macaristan tarafından işgal ve idare edilmesinin kabulü Osmanlı Devleti için bir emrivâki olmuş ve 29 Temmuz'da başlatılan işgal iki devlet arasındaki ilişkileri ağır biçimde zedelemiştir. Ancak 21 Nisan 1879'da yapılan bir antlaşma ile münasebetler tekrar normale döndürülmüştür. Sonuçta BosnaHersek'in idare yetkisini elinde tutmayı başaran Avusturya-Macaristan'ın böylece biraz daha genişlemesi, bölgeyi kendi yayılma alanı olarak görmek isteyen Sırbistan tarafından hazmedilemememiş ve iki devlet arasındaki düşmanlığı arttırıcı bir unsur olan bu husus, I. Dünya Savaşı'nın patlamasına yol açacak başlıca etkenlerden biri haline gelmiştir.

Makedonya meselesi, Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'daki eski tebaası olan yeni komşularının ve onları kendi nüfuz politikaları için kullanan büyük devletlerin istismar ettikleri bir mesele olarak ortaya çıkmıştı ve Berlin Kongresi'nden sonra çizilen Balkan haritasının en problemli noktasını teşkil etmekteydi. Bu konuda Avusturya-Macaristan ve Rusya arasında varılan politik mutabakat, 1903'te Mürzsteg'de buluşan iki devlet hükümdarının aldıkları kararlarda olduğu gibi daima ağırlık taşımış ve Balkanlar'da statükonun korunmasında etken olmuştur. Bununla beraber 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânı ile gelişen iç olaylar ve yeni Meclisi Meb'ûsan için BosnaHersek'ten de temsilciler seçilip buranın Osmanlı Devleti'ne bağlı özerk bir yer haline dönüştürülmesi niyetleri üzerine Avusturya-Macaristan, otuz yıldır fiilen idare ettiği BosnaHersek'i resmen ilhak etmiştir (1908). Böylece Balkanlar'da kalan Osmanlı varlığının tasfiyesi için ilk adım atılmış, Osmanlı mirasından artakalanın paylaşılmasını bekleyen diğer devletlere de fırsat doğmuştur. Nitekim Bulgaristan'ın Osmanlı Devleti ile arasındaki -kâğıt üzerinde mevcut-son hukukî bağı koparak bağımsızlığını ilân etmesi (1908), aynı yıl Girit'in Yunanistan'a ilhakı ve bir müddet sonra başlayacak olan İtalyan (1911) ve Balkan savaşları (1912-1913), bu tasfiye hareketinin neticeleridir. BosnaHersek'in ilhakına karşı reaksiyonunu, Girit'inkinde olduğu gibi ancak hissî infial ve etkisiz ticarî boykot kararı ile

gösterebilen Osmanlı Devleti, 26 Şubat 1909'da Avusturya-Macaristan'ın 1878'den beri sürdürdüğü fiilî durumu belirli bir tazminat karşılığında resmen tanıyarak iki devlet arasındaki münasebetleri tekrar normale döndürmüştür.

Almanya ile birlikte üçlü ittifak içinde bulunduğu müttefiki İtalya'nın Osmanlı Devleti'ne harp ilânında tarafsız kalan Avusturya-Macaristan, bu savaşın yalnızca Kuzey Afrika ile sınırlı kalması için etkili olmaya çalışmıştır. Özellikle Balkan savaşları sonunda kendisi için de tâciz edici bir unsur olarak ortaya çıkan ve devleti "Tuna'daki hasta adam" haline getiren Sırbistan'ın, "Tuna Monarşisi" içindeki çok sayıda Güney Slavları üzerinde etkili bir şekilde sürdürdüğü Büyük Sırbistan emelleri, Balkan savaşlarında Osmanlı Devleti'nin yanında yer almayıp buradaki son Osmanlı gücünün de yıkılmasına seyirci kalan Avusturya-Macaristan'ın ne kadar vahim bir hata işlemiş olduğu gerçeğini gözler önüne sermiştir.

1914 yılında Avusturya-Macaristan veliahdının Saraybosna'da bir Sırp suikastçı tarafından öldürülmesi Sırbistan'a karşı savaş ilânını kaçınılmaz kılmış, bu durum da mevcut ittifak sistemlerini harekete geçirerek I. Dünya Savaşı'nın patlamasına yol açmıştır. Bu savaşta Osmanlı Devleti taraf olmadığı halde Almanya ile ittifak edip İtilâf devletlerine karşı harp açmak suretiyle Avusturya-Macaristan'ın da müttefiki olmuş ve böylece savaşın ağır yükü altına girmiştir. Savaş her iki imparatorluğun da yıkılması ile sonuçlanmış ve yüzyıllardır birbirlerini başlıca düşman olarak gören bu iki devlet, XVI. yüzyılda başlayan "silâh çatışması"nı XX. yüzyılın başlarında Galiçya cephesinde bir "silâh dayanışması"na dönüştürüp dost ve müttefik olarak yerlerini kendilerinden doğacak olan Avusturya ve Türkiye cumhuriyetlerine bırakarak tarih sahnesinden birlikte ayrılmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Adolf Beer, Die Orientalische Politik Österreichs seit 1774, Leipzig 1883;
H. Friedjung, Der Krimkrieg und die österreichische Politik, Stuttgart 1911;

R. W. Seton-Watson, Die Südslawische Frage im Habsburger Reiche, Berlin 1913; Th. v. Sosnosky, Die Balkanpolitik Österreich-Ungarns seit 1866, Berlin 1913, I-II; Cevat Erbakan, 1736-1739 Osmanlı-Rus ve Avusturya Savaşları, İstanbul 1938; A. J. P. Taylor, The Habsburg Monarchy 1815-1918: a History of the Austrian Empire and Austria-Hungary, New York 1941; K. M. Uhlirz, Handbuch der Geschicht Österreichs und seiner Nachbarlaender Böhmen und Ungarn, Wien 1962, I-IV; F. R. Bridge, From Sadowa to Sarajevo: The Foreign Policy of Austria-Hungary 1866-1914, London 1972; E. Eickhoff, Venedig, Wien und die Osmanen, Umbruch in Südosteuropa 1645-1700, München 1973; H. Andies, Das Österreichische Jahrhundert, Die Donaumonarchie 1804-1918, Wien 1974; V. L. Tapié, Die Völker unter dem Doppeladler, Wien 1975; M. Lalkov, Balkanskata Politika na Avustro-Ungarija (1914-1917), Sofia 1983; H. Heppner, Österreich und die Donaufürstentümer 1774-1812, Graz 1984; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984; Habsburgisch-osmanische Beziehungen, Relations Habsbourgottomans, Wien 2630 September 1983: Colloque sous le patronage du Comité International des Études préottomanes et ottomanes (ed. A. Tietze), Wien 1985; K. Vocelka, "Avusturya-Osmanlı Çekişmelerinin Dahilî Etkileri", TD, sy. 31 (1978), s. 5-28; A. C. Schaendlinger, "Die OsmanischHabsburgische Diplomatie in der ersten HÂlfte des 16. Jhdts", Osm.Ar., IV (1984), s. 181-196; W. Leitsch, "Ziele der Österreichischen Politik gegenüber dem Osmanischen Reich im 17. Jahrhundert", a.e., s. 225-236; M. Köhbach, "Die diplomatischen Beziehungen zwischen Österreich und dem Osmanischen Reich", a.e., s. 237-259.

Kemal Beydilli

Birinci Dünya Savaşı'ndan Sonra Avusturya.

I. Dünya Savaşı'na Almanya ve Osmanlı İmparatorluğu saflarında katılan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, savaş yıllarında barış için bazı teşebbüslerde bulunduysa da başarılı olamadı. İmparatorluğun siyasî çatısı

içerisinde yer alan Çekler ve Sırp-Hırvat-Slovenler'in 1918'de bağımsızlık hareketlerini başlatmalarına ülkenin içinde bulunduğu ekonomik zorluklar da eklenince imparatorluk sarsılmaya başladı. 21 Kasım 1916'da ölen İmparator II. Joseph'in yerine geçen Karl, bağımsızlık taleplerini federal bir sistemin kurulacağı vaadiyle yatıştırmaya çalıştı, fakat bunun bir faydası olmadı. 18 Ekim 1918'de Paris'te Çekler tarafından kurulan geçici hükümetin Çekoslovakya'nın bağımsızlığını ilân etmesinin ardından Macarlar da 24 Ekim'de bağımsız bir devlet kurduklarını açıkladılar. Böylece dağılma sürecine giren imparatorluğun savaşa devamı imkânsız hale gelmiş ve mütarakeden başka çare kalmamıştı. Bunun üzerine İmparator Karl'ın 3 Kasım 1918'de İtalyanlar'la Villa Gusti'de mütareke imzalaması imparatorluğun parçalanmasını daha da hızlandırdı. 29 Ekim'de Prag'da Çekoslovakya'nın, Zagreb'de de Sırp-Hırvat-Sloven (Yugoslavya) Devleti'nin kurulduğunun ilân edilmesi üzerine Avusturya Almanları da 30 Ekim'de Avusturya Cumhuriyeti'ni kurdular. Ardından kasım ayında Macaristan Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilân edilince İmparator Karl tahtsız kaldı. İmparatorun 18 Kasım'da devlet işlerinden çekildiğini açıklamasıyla imparatorlukla birlikte hanedan da tarihe karışmış oldu.

Savaştan sonra Avusturya müttefiklerle SaintGermain Barış Antlaşması'nı imzaladı (10 Eylül 1919). Bu antlaşmaya göre Macaristan, Çekoslovakya ve Yugoslavya'nın bağımsızlığını tanıyor, Milletler Cemiyeti'nin muvafakati olmadan Almanya ile birleşmemeyi, mecburi askerliği kaldırmayı ve orduyu 30.000 kişi ile sınırlandırmayı kabul ediyordu.

16 Şubat 1919'da yapılan seçimler sonunda oluşan kurucu meclisin hazırlamış olduğu yeni anayasa 1 Ekim 1920'de yürürlüğe kondu. Bu anayasaya göre Avusturya Federal Cumhuriyeti dokuz eyaletten oluşuyordu. Devlet konseyi kaldırılıyor ve iki meclisli (federal meclis: Bundesrat ile millî konsey: Nationalrat) bir yasama organı öngörülüyordu. Cumhurbaşkanı her iki meclis üyeleri tarafından dört yıllık bir süre için seçilecekti. Anayasanın getirdiği sisteme göre 1920'de yapılan seçimlerde sosyalistlere karşı üstünlük sağlayan sosyal hıristiyanlar 1938'e kadar iktidarda kaldılar.

Tarım bakımından büyük potansiyele sahip Macaristan'ın ayrılması Avusturya'nın ekonomisini olumsuz şekilde etkilemiştir. Bu yüzden, sadece

Alman unsuruna dayanan Avusturya Cumhuriyeti 1920'li yıllarda ekonomik bakımdan ciddi sıkıntılarla karşı karşıya geldi. SaintGermain Antlaşması'nın gerektirdiği tamirat borcunun ülke ekonomisine getirdiği yük, Milletler Cemiyeti kanalı ile dışarıdan alınan ekonomik yardımlarla giderilmeye çalışıldı ise de bu yardımların 1926'da son bulması ve 1929'da ortaya çıkan ekonomik kriz ülkeyi iflâsın eşiğine getirdi. Bunun üzerine Almanya ile bir gümrük birliğine gitme mecburiyeti doğdu (19 Mart 1931). Fakat başta Fransa olmak üzere Çekoslovakya, İngiltere ve İtalya ile Milletlerarası Adalet Divanı bu gümrük birliğine karşı çıktılar. SaintGermain Antlaşması'nın Almanya ile ilişkileri ileri götürmesine imkân vermemesi, Avusturya'yı İtalya ile ilişkileri geliştirmeye yöneltti ve 1930'da iki devlet arasında bir dostluk antlaşması imzalandı. Bu antlaşma ile İtalya'nın bu ülkedeki nüfuzu artarken Avusturya faşistleri de İtalya'dan yardım gördüler. Öte yandan Almanya'da Hitler'in iktidara gelmesinden (1933) sonra Avusturya nazileri de faaliyetlerini arttırarak Almanya ile birleşme fikrine taraftar topladılar. 1932'de şansölye (başbakan) olan E. Dollfuss sosyalistlere ve nazilere karşı savaş açarak Nazi Partisi'ni yasakladı (1933). Sosyalistlerin silâha sarılması ile patlak veren iç savaş, Dollfuss'un parlamentoyu feshedip diktatörlüğünü ilân etmesine imkân verdi. Dollfuss'un nazilerin gerçekleştirdiği hükümet darbesinde öldürülmesi (1934) üzerine yerine K. Schuschnigg şansölye oldu. Schuschnigg de nazilere karşı savaş açtıysa da Hitler'in desteği Avusturya nazilerinin güçlenmesini sağladı. Özellikle Almanya'nın Avusturya'yı ilhak (Anschluss) konusunda kendisinden çekindiği bir devlet olan İtalya'nın Habeşistan'ı işgal etmesi (1935), Uzakdoğu'da Japonya'nın yayılmacı faaliyetleri karşısında Milletler Cemiyeti'nin hiçbir şey yapamaması, Hitler'i ilhak konusunda cesaretlendirdi ve 1937'den itibaren Avusturya nazileri faaliyetlerini daha da arttırarak yeni bir hükümet darbesi teşebbüsünde bulundular.

Hitler barışçı yollarla Avusturya'nın ilhakını gerçekleştirmek için baskıya yöneldi ve Schuschnigg'i ülkesine davet ederek kendisine yedi maddelik bir ültimatom verdi. Avusturya şansölyesi çaresizlik içinde, Hitler'in, Avusturya nazilerinin lideri Seyss-Inquart'in İçişleri bakanlığına getirilmesi isteğini kabul etmek zorunda kaldı. Schuschnigg'in, ülkesine dönünce halkın ilhakı isteyip istemediğini belirlemek için 13 Mart 1938'de plebisit yapılacağını açıklaması Hitler'i askerî müdahaleye yöneltti ve 11 Mart günü

Hitler bir nota ile şansölyenin çekilmesini ve yerine Seyss-Inquart'in tayin edilmesini istedi. Schuschnigg çaresizlik içinde Hitler'in isteğine boyun eğdi ve Cumhurbaşkanı Wilhelm Miklas da Seyss-Inquart'i şansölyeliğe tayin etti. Alman orduları bu sırada Avusturya sınırını geçerek ülkeyi işgal etti. 12 Mart günü Avusturya Alman işgali altına girmiş ve bundan böyle Almanya'nın (III. Reich) Ostmark adıyla yeni bir eyaleti haline getirilmiş oldu. Bu ilhak karşısında bütün dünya ciddi bir tepki göstermezken İtalya da sesini çıkarmadı. Hitler 10 Nisan 1938'de Avusturya'da Almanya ile birleşme konusunda göstermelik bir plebisit yaptırdı ve sonuçta oyların % 99'dan fazlası ilhaktan yana çıktı.

1938'den 1945'e kadar Almanya'nın işgali altında kalan Avusturya'da Sovyet ordularının Viyana'ya girmesinden (Nisan 1945) sonra 27 Nisan 1945'te yeniden cumhuriyet kuruldu ve siyasî partilerin teşkilâtlanmasına izin verildi. 1945'ten 1955'e kadar müttefik devletlerin (Amerika Birleşik Devletleri, Sovyetler Birliği, İngiltere ve Fransa) denetiminde kalan Avusturya'nın siyasî hayatına Sosyalist Parti (Sosyalistische Partei Österreichs) ile Halk Partisi (Österreiche Volkspartei) hâkim oldular. Kasım 1945'te yapılan seçimler sonunda Sosyalist Parti'den K. Renner cumhurbaşkanı olurken Halk Partisi'nden Leopold Filg de koalisyon hükümetini kurdu. 1920 anayasası 1929'da yapılan değişikliklerle birlikte yürürlüğe kondu. 1946-1952 yılları arasında ülkede ekonomik kriz yaşandı. Ağır sanayi ve bankacılık sektörleri millîleştirildi. 1948'de Amerika Birleşik Devletleri'nin yürürlüğe koyduğu Marshall Planı'ndan Avusturya da faydalandı; ayrıca Birleşmiş Milletler Yardım ve Rehabilitasyon İdaresi'nden (UNRRA) yardım aldı. 1953'ten sonra şansölye J. Raab'ın uyguladığı piyasa ekonomisi sayesinde ekonomi düzelme yoluna girdi ve büyük bir hamle gerçekleştirildi.

15 Mayıs 1955'te Viyana'da dört müttefik devletle imzalanan Devlet Antlaşması (Staatsvertrag) ile Avusturya dış politikasında sürekli tarafsızlık çizgisinde bağımsız bir devlet oldu. Antlaşma ile dört müttefik devlet Avusturya topraklarından çekilmeyi, egemenliğini ve ilhak öncesi sınırlarını tanımayı kabul ediyorlardı. Ayrıca antlaşma Avusturya'nın herhangi bir siyasî ve askerî pakta girmesini, Almanya ile siyasî ve ekonomik birlik oluşturmasını, Habsburglar'ın geri dönüşünü ve nazi teşkilâtlarının kurulmasını yasaklıyordu. Bu antlaşmanın imzalanmasından sonra işgal

kuvvetleri ülkeden ayrıldılar (Ekim 1955) ve sürekli tarafsızlık ilkesi anayasa hükmü haline getirildi.

Avusturya Cumhuriyeti bugün Birleşmiş Milletler'in (1955), Avrupa Konseyi'nin (1956) ve Avrupa Serbest Mübadele Birliği'nin (1960) üyesidir.

Federal yapıda parlamenter bir cumhuriyet olan Avusturya Cumhuriyeti (Republik Österreich) geniş yetkilere sahip dokuz federe devletten (Viyana, Aşağı Avusturya, Yukarı Avusturya, Burgenland, Kärnten, Salzburg, Steiermark, Tirol, Vorarlberg) meydana gelmektedir. Devletin başında bulunan cumhurbaşkanı altı yılda bir halk tarafından seçilmektedir. İki meclisli yasama organına (Bundesversammlung) sahip devletin 165 üyeli millet meclisi (Nationalrat) genel oyla dört yıllığına seçilen üyelerden oluşur. Federal konsey (Bundesrat) ise federe devletlerin eyalet meclislerince (diyet) seçilen elli üyeden teşekkül eder. Yürütme gücünü federal şansölye ile federal hükümeti oluşturan bakanlar temsil ederler. Bugünkü cumhurbaşkanı 1986'da seçilen Kurt Waldheim'dır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Mac Donald, The Republic Austria 1918-1934, New York 1946; S. C. Easton, The Western Heritage from 1500 to the Present, New York 1966, s. 82-83, 453, 503-504; Fahir Armaoğlu, Siyasi Tarih 1789-1960, Ankara 1975, s. 458-459, 463, 490-492, 592-597; E. C. Helmrich, "Austria", EAm., II, 794-796; TA, IV, 336-338; K. A. S., "Austria", EBr., II, 816-820; EUn., II, 914-919; Encyclopédie Géographique, Milan 1980, s. 310-314.

Davut Dursun

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Avusturya'nın İslâm dünyası ve kültürü ile münasebetleri çok eskilere kadar gider. Habsburg hânedanı döneminde gerek Osmanlılar'la gerekse Mağrib'deki müslüman Araplar'la meydana gelen savaşlarda Avusturyalılar müslümanları az da olsa tanıma fırsatı buldular. Avrupa'daki Osmanlı üstünlüğü çeşitli alanlarda Avusturya kültürünü etkilemiş olduğu gibi barış dönemlerinde kurulan ticarî ve kültürel ilişkiler de Avusturya toplumunu müslümanlarla karşılaştırmıştır. 1674'lerde Viyana Üniversitesi'nde Şark dilleri öğretiminin başlaması ile saray kütüphanesine İslâm dünyasından yazma eser temini için bazı kişilerin görevlendirilmesi, İslâm kültürünün tanınması yönünde atılan ilk adımları teşkil etmektedir. Avusturya ile İslâm dünyası arasında ticarî münasebetlerin gelişmesinin bir sonucu olarak 1730'da Viyana'da bir "müslüman tüccarlar kolonisi"nin kurulması, bu asrın sonlarına doğru İmparator II. Joseph'in müslümanlar için bir "müsamaha fermanı" yayımlayıp (1782) İslâm dinine hukukî bir statü kazandırması, müslümanların Avusturya'da hem tanınması hem de münasebetlerinin gelişmesi yönünde etkili olmuştur. Berlin Kongresi (1878) ile BosnaHersek'in Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na bırakılması, Avusturya-müslüman münasebetlerinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Böylece Avusturya-Macaristan İmparatorluğu sınırları içinde ilk defa müslüman nüfusa sahip bir eyalet ve onun yönetimi için farklı bir dinî-adlî düzenleme yapma ihtiyacı ortaya çıkıyordu. Bu amaçla imparatorluk Osmanlılar'ın eğitim ve adlî düzeniyle yakından ilgilenmeye başlamış ve buna göre, BosnaHersek eyaletinin başşehri olan Saraybosna'daki mahallî yönetimin girişimi ve desteğiyle buradaki eğitim sistemini yeniden organize etmiştir. 1883'te Viyana'da devlet matbaasında "Hanefî mezhebine göre İslâm'da evlilik hukuku", "İslâm'da aile hukuku" ve "İslâm'da veraset hukuku" gibi konularda bazı kitapların basımı sağlandı; böylece Avusturyalı hukukçular ve bilim adamları İslâm hukukunu inceleme imkânı buldular. 1893'te Avusturya yönetiminin desteğiyle Saraybosna'da din dersi öğretmenlerinin yetiştirildiği bir "dârülmuallimîn", kadıları yetiştirmek için bir "mektebi nüvvâb" ve 1918'de de "şeriat lisesi" açıldı. Bu okulda normal lise programında bulunan derslerden başka Arapça, İslâm kültürü ve İslâm tarihi gibi dersler okutuluyordu. Ayrıca BosnaHersek liselerinde okutulmak üzere İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye adlı eserinden seçmeler (Izbor iz Kitabu Sireti Resulillahi, Viyana 1913) ve bir Arapça sözlüğün basımı

gerçekleştirildi. Bu arada, BosnaHersek'te 1930'lara kadar yürürlükte kalmış olan Mecelle de Almanca ve Sırpça'ya tercüme edildi (Öztürk, s. 95). I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı Devleti'nde okutulan bütün ders kitaplarının, neşredilen bütün gazete ve dergilerin ve bunların yanı sıra 1918'e kadar İstanbul ve Bulak'ta basılan Arapça, Türkçe, Farsça eserlerin büyük bir özenle toplanarak Viyana Saray Kütüphanesi'nde (bugün Millî Kütüphane) saklanması, Avusturya yönetiminin İslâm kültürüne olan ilgisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bugün bu eser ve koleksiyonların hepsi Avusturya Millî Kütüphanesi'nde mevcuttur. Viyana'da 1918'e kadar bir müftü oturuyor ve şehirde müslüman askerler için yaptırılmış bir cami bulunuyordu.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Avusturya'da yaşayan müslümanlar İslâm Kültür Cemiyeti adıyla bir dernek kurarak ortak problemlerine çözüm aradılar; ancak dernek Alman hâkimiyetinin başlamasından sonra kapanmak zorunda kaldı (1939). II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu derneğin devamı niteliğinde olan Avusturya İslâm Cemiyeti kuruldu (1950), fakat bu da uzun ömürlü olamadı ve 1962'de kapandı. Aynı yıl müslümanları bir çatı altında toplamak amacıyla İslâmî Sosyal Hizmet Cemiyeti (Moslimischer Sozialdienst) kuruldu. Daha sonra üyeleri arasında Türk işçi ve öğrencilerinin de bulunduğu pek çok kuruluş bu derneğe katıldı. 1960'lardan itibaren Avusturya'nın Türkiye ve Kuzey Afrika ülkelerinden işçi kabul etmesi ve İslâm ülkelerinden buraya okumak için öğrencilerin gelmesi üzerine özellikle Viyana'da yaşayan müslümanların sayısı hızlı bir artış göstermiş ve günümüzde bu ülkedeki müslüman nüfus 100.000'e ulaşmıştır. 1968'lerde müslüman ülkelerin büyükelçileri sosyal ihtiyaçların karşılanması ve çocukların dinî eğitimlerinin yapılabilmesi gayesiyle bir İslâm merkezi tesis edilmesi için yoğun bir çalışma başlattılar ve Suudi Arabistan'ın büyük maddî desteğiyle inşa edilen Viyana İslâm Merkezi 1979'da hizmete girdi. Bu merkezde konferans salonları, mescid, kütüphane, çocukların din eğitimi gördükleri sınıflar, kadınlar için özel bir bölüm ve çeşitli sosyal hizmetlere ayrılan bürolar bulunmaktadır. Viyana İslâm Merkezi eğitim öğretim ve sosyal hizmetlerin yanı sıra İslâmî konularda kitap ve dergi yayımını da gerçekleştirmektedir; al-Islam (Almanca) dergisi bu merkezin yayınıdır. Ayrıca ülkede Türkler tarafından açılmış seksen civarında cami ve mescid bulunmaktadır.

İslâmiyet Avusturya’da resmen tanınan bir dindir. İlk defa 15 Temmuz 1912’de devlet tarafından resmen kabul edilmişse de savaş sonunda imparatorluğun dağılması bu tanımayı anlamsız hale getirmiştir. İslâmî Sosyal Hizmet Cemiyeti’nin 1962’den itibaren Avusturya hükümeti nezdinde sürdürdüğü teşebbüsler sonunda İslâmiyet ancak 1979’da resmî din olarak kabul edilmiştir. Bu tanıma ile radyo ve televizyonda yılda sekiz defa dinî konuşma yapma, çocukların okullarda haftada iki saat din dersi almaları, müslümanların İslâm cemaati adı altında örgütlenmeleri, müslüman ölüler için müstakil bir mezarlık ayrılması gibi çeşitli haklar sağlanmıştır.

Avusturya’da çeşitli zamanlarda İslâmî muhtevalı bazı dergiler çıkarılmıştır. Bunlar arasında İslâmî Sosyal Hizmet Cemiyeti tarafından dört ayda bir Almanca, Boşnakça ve Türkçe olarak yayımlanan Der gerade Weg, Dr. İsmail Baliç tarafından yine Almanca, Boşnakça, bazan da Türkçe ve İngilizce olarak üç ayda bir çıkarılan Islam und der Westen, 1975’ten beri yayın hayatını sürdüren ve Avusturya ile Arap ülkeleri arasındaki ekonomik ve kültürel ilişkileri konu alan Arapça Merhabâ, 1951-1955 yılları arasında çıkarılan Vox Orientis ve 1958-1972 arasında üç ayda bir çıkarılan Bustan adlı dergileri anmak gerekir. 1952-1979 yılları arasında Viyana’da “Muslimische Bibliothek” adlı seri içinde birçok İslâmî kitap yayımlanmıştır. Ayrıca Viyana’daki müslüman öğrenci dernekleri tarafından da küçük İslâmî kitaplar yayımlanmaktadır.

Avusturya’da pek çok enstitü ve dernek İslâm kültürüyle yakından ilgilenmektedir. Viyana Üniversitesi’ne bağlı olarak Şarkiyat Enstitüsü (Orientalisches Institut, 1886), Purgstal Derneği (Purgstall Gesellschaft, 1958) ve 1851-1948 yılları arasında faaliyette bulunan Şark Dilleri Öğretim Kurumu (Öffentliche Lehranstalt für orientalische Sprachen) ve sonradan bu görevi üstlenen Diplomasi Akademisi (Diplomatische Akademi, 1962), aynı zamanda İslâmî ilimlerle de ilgilenen kuruluşlardır.

Avusturya’da şarkiyatla ilgili başlıca yayınlar ise şunlardır: Vienna Orient Journal (1886; daha sonra bu dergi yerini Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes’e [1915] bıraktı): Archiv für Orientforschung (Viyana 1923-, yılda bir cilt); Wiener Beiträge zur Kunstund Kulturgeschichte Asiens (1925-); Wiener Beiträge zur Kultur, Geschichte und Linguistik

(1930-); Wiener Völkerkundlich Mitteilungen (1953-).

BİBLİYOGRAFYA

H. Leobenstein, Katalog der arabischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien 1970, I; Die Muslims im Donouraum, Österreich und der Islam, Wien 1971, s. 106; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 95; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 270-272; B. Jelavich, History of the Balkans, Cambridge 1985, I, 300-327, 348-352; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 46; G. Wagner, "Das Osmanenreich und Österreich", TAD, V/8-9 (1970), s. 213-239; Abdülmün'im et-Tûnicî, "el-Merkezü'l-İslâmî fî Fiyenâ", Faysal, XXXVI, Riyad 1980, s. 107-112; "The Islamic Centre in Vienna: an Example of Religious Pluralism in Austria", The Muslim World League Journal, XII/1, Mekke 1984, s. 48-49; K. Arat, "Der Islam in Österreich", Cibedo, I/4, Frankfurt 1987, s. 97-128.

İsmail Baliç - Mâsum Yaşar Aydın

IV. İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Avusturya'da şarkiyat ve İslâmiyat çalışmaları XVI. yüzyılın ortalarında I. Ferdinand'ın, Viyana Üniversitesi'nde Arapça dersleri vermesi için Fransız müsteşrik Guillaume Postel'i (ö. 1581) davet etmesiyle başlar. Yine I. Ferdinand tarafından İstanbul'a elçi olarak gönderilen Busbecq (ö. 1592), İstanbul'dan ülkesine dönüşünde beraberinde getirdiği 240 adet el yazması eserle ilim adamlarının ilgisini çekmiştir. Viyana Üniversitesi'ne Arapça öğretmeleri amacıyla çeşitli ülkelerden başka uzmanlar da davet edilmiştir.

Önce Viyana Üniversitesi bünyesinde başlayan İslâmiyat çalışmaları, ardından Graz (1586) ve Innsbruck (1667) üniversitelerinde kurulan şarkiyat bölümleriyle daha da canlanmış, 1674 yılında ise Viyana Üniversitesi'nde Türkçe öğretimi başlatılmıştır.

Avusturya'da İslâmiyet'le ilgili çalışmaların başlaması siyasî sebepler dolayısıyla olmuştur. İstanbul'da diplomatik temaslarda bulunan Avusturya temsilcileri, önceleri Osmanlı Devleti'ndeki hıristiyan tercümanlardan faydalanırken bunların casuslukla itham edilmeleri üzerine Avusturyalı tercümanlar yetiştirilmesine ihtiyaç duyulmuş, böylece Viyana'da Türkçe, Arapça ve Farsça ile ilgili incelemelere başlanmış ve özellikle Mesganien Meninski bu tür çalışmalarda önemli rol oynamıştır. Meninski İstanbul'daki Avusturya büyükelçiliğinde görev yaptığı yıllarda (1661-1668) çalışmalarını sürdürmüş ve Viyana'ya döndüğünde bir basımevi kurarak Türkçe, Arapça ve Farsça'dan Latince'ye üç ciltlik büyük bir sözlük (Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae, 1680) ile bir Türkçe gramer (Linguarum Orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae Institutiones seu Grammatica Turcicae) yayımlamıştır. Kraliçe Maria Theresa'nın elçiler, konsoloslar, tüccarlar ve bilginler için Viyana'da Şarkiyat Akademisi'ni (Wiener Orientalischen Akademie) faaliyete geçirmesiyle (1754) ilk defa İslâmiyat'la ilgili çalışmalar ve Türkçe öğretimi sistemli bir şekilde başlamış oldu. Bu akademide birçok ünlü kişi ders vermiş ve buradan yetişen şarkiyatçılar İslâm kültürü ile ilgili pek çok eser yayımlamışlardır. Akademide yetişen ünlü ilim adamlarından J. von Hammer-Purgstall (ö. 1856) İstanbul'daki Avusturya büyükelçiliğinde uzun yıllar tercüman olarak çalışmış, topladığı bilgi ve belgelerle de Geschichte des osmanischen Reiches (I-X, Wien 1827-1835); Constantinopolis und der Bosporus (I-II, Wien 1822); Geschichte der osmanischen Dichtungst (I-IV, Pesth 1836-1838); Die Staatsverfassung und Staatsverwaltung des Osmanischen Reiches (I-II, Wien 1814-1816) gibi birçok önemli eser yazmıştır. Diğer İslâm ülkeleri ve edebiyatları üzerinde de pek çok yazı ve eseri olan Hammer'in en kalıcı eserleri bunlar olmuştur. XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başlarında İslâm dünyasıyla ilgilenmiş ve bu alanda eser vermiş bir diğer âlim de Fr. de Dombay'dır (ö. 1810). Dombay, İbn Ebû Zerr'in el-Enîsü'l-mutrib adlı Mağrib tarihini metni ve Almanca tercümesiyle (Geschichte der mauritanischen Könige, Agram 1794-1797), Ebû Medyen el-Fâsî'nin Tuhfeti'l-erîb'inin ihtisarını da yine metinle

birlikte Latince tercümesiyle neşretmiş (Viyana 1805), ayrıca Mağrib-i Aksâ emîrleri ve Arap sikkeleri üzerindeki çeşitli çalışmalarını yayımlamıştır.

Şarkiyat Akademisi, XIX. yüzyılın ortalarında Şark Dilleri Akademisi ve Federal Öğretim Kurumu'na (Konsular-Akademie und Bundeslehranstalt für Orientalische Sprachen) dönüştürülerek Doğu'ya gidecekler için pratik öğrenim vermeye başladı (1851). Bu kurumu Viyana Üniversitesi'nde açılan Şarkiyat Enstitüsü (Universität Wien-Orientalisches Institut) takip etti (1886); XX. yüzyılın başlarında yetişen ve eser veren şarkiyatçılarla İslâmiyatçılar'ın çoğu buradan yetişmiştir.

XIX. yüzyıl Batı'da şarkiyat ve İslâmiyat'la ilgili çalışmaların giderek yoğunluk kazandığı bir dönem olmuştur. Önceleri siyasî sebeplerle başlatılan bu çalışmaların önemi Batı ülkelerinin sömürgeciliğe yönelmeleri üzerine daha da artmış ve hükümetler İslâm kültürüyle ilgili inceleme ve araştırmalara destek vermişlerdir. Bu arada Viyana bu tür çalışmaların yapıldığı en önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. Bu yüzyılda yetişen ve eser veren Avusturya asıllı ilim adamlarından A. Sprenger (ö. 1893), İslâm kültürüyle ilgili çok sayıda eserin yayımını gerçekleştirmiştir. Sprenger'in yayımladığı başlıca eserler arasından şunlar gösterilebilir: Kâşânî'nin Istılâhâtü's-sûfiyye'si (Kalküta 1845); İbn Hacer'in el-İsâbe'si (Kalküta 1856-1873); Tehânevî'nin Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn'u (W. N. Lees ile birlikte, 1862); Süyûtî'nin el-İtkan fî ulûmi'l-Kurân'ı (Kalküta 1852-1854); Ebû Nasr el-Utbî'nin Târîhu'l-Yemînî'si (Dehli 1848). Hz. Muhammed hakkındaki Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzen Quellen bearbeitet (I-II, Wien 1861-1865) adlı biyografisi en önemli eserleri arasında yer alır. Aynı dönemde eser verenlerden A. von Kremer (ö. 1889), el-İstibsâr fî acâibi'l-emsâr'ı (Description de l'Afrique par un géographe arabe anonyme du 6e siècle de l'hégire, Vienne 1852) ile Vâkıdî'nin el-Megazî adlı eserinin üçte bire yakın kısmını (History of Mohammed's Campaign's, Kalküta 1856) yayımlamış, ayrıca İslâm kültür ve tarihiyle ilgili değişik mecmualarda çok sayıda makale neşretmiştir. Kremer'ın Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (I-II, Wien 1875-1877) ve Die Herrschenten ldeen des Islams (Leipzig 1868) adlı iki kitabı en ilgi çeken eserlerindendir. Yine bu dönemde Viyana İslâmiyatçıları arasında en önemli isimlerden biri olan J.

von Karabacek (ö. 1918) sanat tarihi, nümismatik ve epigrafi çalışmaları ile tanınmıştır. Arşidük Rainer'in zengin koleksiyonu Karabacek'e çok faydalı bir araştırma malzemesi olmuş, bu koleksiyondaki çiniler, Kûfe sikkeleri, Arapça yazılı papirüsler üzerine ve İslâm tarihi hakkında çeşitli kitaplar yazmıştır. D. H. Müller de (ö. 1912) Sâmî dilleri üzerinde çalışmış ve Asmaî'nin Kitâbü'l-Farḳ'ını şerhiyle birlikte bir fihrist ekleyerek (Viyana 1876-1891), İbnü'l-Hâik el-Hemdânî'nin Kitâbü'l-İklîl'ini de notlarla açıklanmış metni ve Almanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Leipzig 1879). Güney Arabistan'a da ilgi duyan Müller, bu bölge ile ilgili çalışmalarını muhtelif tarihlerde yayımlama imkânı bulmuştur. Filolojide güçlü bir isim olan Müller'in yetiştirdiği öğrenciler özellikle şarkiyat alanında ciddi çalışmalar yapmışlardır. Onun halefi olan R. Geyer (ö. 1929), çalışmalarına Asmaî'nin Kitâbü'l-Vuhûş'u (Viyana 1988) ile başlayarak özellikle Arap edebiyatı sahasında eserler vermiştir. El yazması ve matbu çok sayıda eser toplamış, Meymûn b. Kays el-A'şâ ile ilgilenmiş ve onun iki kasidesini metin ve Almanca tercümeleriyle birlikte neşretmiştir (Zwei Gedichte von al-Asaa, Leipzig 1905, 1919). Ayrıca Accâc, Ru'be, Zürrümme, Cesîrî ve Şemmah gibi şairlerin urcûze*lerini de toplayarak Almanca notlarla birlikte yayımlamıştır (Altarabischen Diiamben, Leipzig, New York 1908). Geyer bu çalışmaların yanında Tayâlisî'nin Kitâbü'l-Mükâsere inde'l-müzâkere'sini de neşretmiştir (1927). Müller'in öğrencilerinden olan B. Geiger, S. Gandz ve Polonyalı T. Kowalski Arap edebiyatı ve İraniyat alanlarında çalışmışlardır. A. Haffner de (ö. 1914) Asmaî'nin önce Kitâbü'l-Hayl'ini (Viyana 1895), sonra Kitâbü'ş-Şâfını (Beyrut 1896) ve Kitâbü'n-Nebât ve'ş-şecer (Beyrut 1898) ile diğer bazı kitaplarının yayımını gerçekleştirmiştir. N. Rhodokanakis ise (ö. 1945) Arap edebiyatının ilk dönemleriyle ilgilenerek bu alanda çeşitli gramer ve sözlüklerin neşrine muvaffak olmuş ve çalışmalarıyla Avusturya'da eski Arap kültürünün tanınmasında önemli rol oynamıştır. E. von Zambaur'un (ö. 1949) hazırladığı İslâm devletleri ve hânedanlarının halifeleri, vezirleri ve valileriyle ilgili kronolojik el kitabı (Manuel de généalogie et du chronologie pour l'histoire de l'Islam, Hannover 1927), kendi alanında temel bir başvuru eseri olmuştur. Bu ilim adamlarının yanı sıra XX. yüzyılın başlarında şarkiyat ve İslâmiyat alanındaki çalışmalarıyla adını duyuran M. Bittner (ö. 1918) ve Osmanlı vesikaları üzerinde önemli çalışmalar ortaya koyması yanında Mitteilungen zur osmanischen Geschichte adlı Osmanlı araştırmaları dergisinin (1921-1922) kurucusu olan

Friedrich Kraelitz-Greifenhorste ile Türk dili ve tarihi sahalarında çalışmalarıyla tanınan Herbert Wilhelm Duda'yı da (ö. 1975) anmak gerekir. Çok kullanışlı bir Almanca-Türkçe lugat düzenleyen Herbert Jansky, Evliya Çelebi seyahatnâmesi üzerindeki çalışmaların yanı sıra Avusturya-Osmanlı münasebetleri ve Viyana ile ilgili çeşitli Osmanlı eserlerinin tercümelerini yayınlayan R. Kreutel (ö. 1981) ve Türk gemici dili üzerinde H. R. Kahane ile birlikte The Lingua Franca in the Levant (Urbana 1958) adlı mühim bir lugat meydana getiren, tarihçi Âlî'nin Hâlâtü'l-Kahire (Wien 1975) ile Nushatü's-Selâtîn'in (I-II, Wien 1979-1982) ilmî yayın ve tercümesini ortaya koyan A. Tietze, Avusturya şarkiyat ve Türkolojisinin daha yeni simalarıdır. Viyana Şarkiyat Enstitüsü'nce, A. Tietze'nin idaresinde, 1975'ten bu yana Batı'da ve Doğu'da Osmanlı ve Türkiye tarihi ile ilgili tarih, dil, sanat ve edebiyat sahasındaki yeni yayınların Türkologischer Anzeiger adı altında sistematik ve zengin bibliyografyası Akademi'nin kendi mecmuası WZKM'nın ek kısmı halinde ilim alemine sunulmaktadır.

Avusturya'da İslâmiyat alanındaki çalışmalar geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemini korumakta ve pek çok enstitü, dernek ve kuruluş İslâm kültürüyle yakından ilgilenmektedir. Viyana Üniversitesi bünyesinde bulunan Orientalisches Institut (1886) ile Orient-Akademie der Hammer-Purgstall Gesellschaft (1962), Afro-Asiatisches Institut in Wien (1953) ve 1851-1948 yılları arasında faaliyet gösteren Şark Dilleri Akademisi ve Federal Öğretim Kurumu'nun yerine kurulan Diplomatische Akademie (1962) gibi kuruluşlar İslâm ilimleri ve şarkiyatla ilgilenmektedirler.

Avusturya'da şarkiyatla ilgili başlıca süreli yayınlar ise şunlardır: Vienna Orient Journal (Viyana şarkiyat dergisi, 1886); daha sonra bu dergi yerini Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'e (Avusturya Şark araştırmaları dergisi, 1915) bıraktı. Archiv für Orientforschung (şarkiyat araştırmaları arşivi ıdergisi], Viyana 1923-); Wiener Beiträge zur Kunstund Kulturgeschichte Asiens (Viyana Asya sanat ve kültür tarihi dergisi, 1925-); Wiener Beiträge zur Kultur, Geschichte und Linguistik (Viyana kültür, tarih ve dil bilimi dergisi, 1930-); Wiener Völkerkundlich Mitteilungen (Viyana etnoloji araştırmaları dergisi, 1953-); Ayrıca Hammer-Purgstall Gesellschaft tarafından 1950'den beri Bustan adlı bir dergi de çıkarılmaktadır.

Avusturya kütüphaneleri İslâmî yazmalar bakımından çok zengindir. Avusturya şarkiyatçıları gördükleri destekle saray kütüphanesine değerli bir Şark yazmaları hazinesi kazandırmışlardır. Hammer'in şahsî kütüphanesindekilerin katılmasıyla bu koleksiyon daha da zenginleşmiştir.

Bugün Avusturya Millî Kütüphanesi'nde bulunan saray kütüphanesine ait Arapça, Farsça ve Türkçe yazmaların katalogu G. Flügel tarafından (Die arabischen persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien, I-III, Wien 1865-1867), Arapça yazmaların katalogu da Helene Leobenstein tarafından (Katalog der arabischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek, Wien 1970) neşredilmiştir (Avusturya kütüphanelerindeki yazmalarla ilgili diğer kataloglar için bk. Huisman, s. 8-9).

BİBLİYOGRAFYA

G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Berlin 1923; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 254-260; A. J. W. Huisman, Les manuscrits arabes dans le monde: une bibliographie des catalogues, Leiden 1967; İsmail Soysal - Mihin Eren, Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar, Ankara 1977, s. 94-101; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 270-293; Franz Sauer, "Hammer Purgstall" (trc. Sezer Duru), TTK Belleten, XXXVI/141 (1972), s. 79-83.

Davut Dursun <

AY

Hicrî takvimde ayın dünya çevresinde bir defa dönüşü zarfında geçen süre; milâdî takvimde ise dünyanın güneş etrafındaki dönüşünün takvim ayı olarak adlandırılan on iki bölümden her birine verilen ad.

(bk. TAKVİM).

AY

I. KUR’AN ve HADİS

II. ASTRONOMİ

III. KÜLTÜR ve EDEBİYAT

I. KUR’AN ve HADİS

Kur’ân-ı Kerîm kâinatın kozmik sisteminde yer alan çeşitli varlıklara dikkat çekmekte, insanın bunlar üzerinde düşünerek ibret almasını, böylece şuurlu olarak Allah’a inanmasını ve ilâhî birer lutuf olan bu nimetlerden faydalanmasını istemektedir. Bu arada yirmi yedi âyette “ay” anlamında kamer kelimesi geçmektedir. Burada önemli olan husus, ilgili âyetlerde güneş “ziyâ” ve “sirâc” kelimeleriyle, ay ise “nûr” ve aynı kökten gelen “münîr” kelimeleriyle nitelendirilerek güneşin ışık kaynağı, ayın ise sönmüş bir yıldız olduğuna dikkat çekilmiş olmasıdır. Modern bilimin verileriyle tam bir uygunluk arzeden bu husus konuyla ilgili bir kısım âyetlerde şöyle ifade edilmektedir: “Görmez misiniz, Allah yedi göğü nasıl birbiriyle uyumlu bir şekilde yaratmış, aralarında aya aydınlık vermiş, güneşin ışık saçmasını sağlamıştır” (Nûh 71/15-16). “Biz gece ve gündüzü kudretimizin iki işareti kıldık; gecenin işaretini (ay) sildik, yerine gündüzün işaretini (güneş) aydınlatıcı kıldık...” (el-İsrâ 17/12). Şüphesiz gecenin simgesi ay, gündüzünki güneştir; “gecenin işaretini sildik” ifadesinden bir zamanlar ayın da güneş gibi ışık kaynağı bir yıldız olduğunu anlamak mümkündür. Gerçi ayın ışık kaynağı olmayıp güneşin ışığını yansıttığı ilk çağlardan beri biliniyorsa da onun güneş gibi bir yıldız iken sonradan söndüğüne ilk defa dikkati çeken Kur’ân-ı Kerîm olmuştur.

Bazı âyetlerde de ay ile güneşin hayatı düzene koymada, günleri, ayları, yıl ve mevsimleri hesaplamada birer vasıta oldukları anlatılarak ilâhî kudretin tecelli ettiği bu gök cisimleri karşısında insanın yüce yaratana kulluk şuuru

içinde bulunması vurgulanmaktadır. “Güneşi ışıklı ve ayı nurlu kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için aya konak yerleri düzenleyen O’dur. Allah bunları şüphe yok ki gerçeğe ve hikmete uygun olarak yaratmıştır. Allah bilen bir topluluk için âyetlerini açıklamaktadır” (Yûnus 10/5; ayrıca bk. el-En‘âm 6/96). Bu iki gök cisminin uzaydaki hareketlerinin gelişigüzel olmayıp kozmik sistem içinde belli bir hesaba dayandığını da, “Güneş ve ay bir hesaba bağlıdır” (er-Rahmân 55/5) âyetinden anlamak mümkündür. Ayrıca ay ile güneşin kendi yörüngelerinde belli bir zamana kadar akıp gidecekleri sık sık vurgulanmaktadır (bk. er-Ra‘d 13/2; Lokmân 31/29; Fâtır 35/13; ez-Zümer 39/5).

Âlemdeki kozmik düzenin işleyişini ve her gezegenin kendi yörüngesinde akıp gidişini Kur’ân-ı Kerîm’in dışında açık bir şekilde ifade eden bir başka kutsal kitap yoktur. “Ay için de birtakım menziller (yörüngeler) tayin ettik. Nihayet o kuru hurma dalı (hilâl) gibi bir hale döner. Ne güneş aya yetişebilir ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri belli bir yörüngede akıp gitmeye devam eder” (Yâsîn 36/39-40). Kur’ân-ı Kerîm’in kâinata bakış esprisine göre ister canlı ister cansız, ister şuurlu ister şuursuz olsun, var olan her şey Allah’ı bilmekte, O’na itaat etmekte ve O’nu tesbih etmektedir. Bu onun var oluş gayesidir. Çünkü yaratıcısını tanımamış olsaydı varlık sahnesinde yer alamazdı. Dolayısıyla İslâm nazarında kâinat mümindir. Her çeşit varlık kendi bulunduğu kategoride belli bir göreve sahiptir; yaratılış kanunu çerçevesinde bu vazifesini yerine getirmemek elinde değildir. Atom çekirdeğinin çevresinde sürekli ve düzenli bir şekilde dönen elektronlardan itibaren en büyük galaksilere kadar her varlığın kendi görevini yapması Allah’a itaat ve secde anlamına gelir (bk. Kindî, Resâil, s. 245-247). Nitekim bir âyette, “Görmez misin ki göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde ediyor...” (el-Hac 22/18) şeklinde açıkça ifade edildiği gibi akıl ve irade gücüne sahip olmayan organik ve inorganik bütün varlık türleri tabiat kanunu denen yaratılış kanununa zorunlu olarak uydukları halde aklı ve iradesi sayesinde seçme hürriyetine sahip bulunan insanoğlu bu alandaki görev ve sorumluluğunu zaman zaman ihmal etmektedir; hatta bazıları yaratılış gayesini tamamen unutarak Allah’a itaatin en belirgin şekli olan secdeye yanaşmamaktadır. Oysa en basit varlıktan en karmaşık varlığa kadar her şeyin Allah’ı tesbih ve tenzih ettiğini şu âyetten anlamaktayız: “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder. O’nu övgü ile

tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz onların tesbihini anlamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır" (el-İsrâ 17/44). Yukarıda belirtildiği üzere her varlığın Allah'ı tesbih etmesini, O'nun kâinatta koymuş olduğu fıtrat kanununa (sünnetullah) uyması şeklinde anlamak yerinde olur. Dolayısıyla bazı beşerî dinlerde ve ilkel toplumlarda bütünüyle tabiatı canlı sayan animist anlayışla bu âyetler arasında bir paralellik kurmak mümkün değildir.

Konuyla ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'in çokça üzerinde durduğu diğer bir husus da ay ile güneşin, gece ile gündüzün insanların hizmetine sunulduğu gerçeğidir. Allah Teâlâ kullarına lutfettiği nimetlerini hatırlatırken özellikle kozmik varlıklara ve olaylara dikkat çekmekte ve, "O geceyi gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da Allah'ın emriyle hareket ederler. Şüphesiz ki bunlarda düşünen bir topluluk için pek çok deliller vardır" denilmektedir (en-Nahl 16/ 12; er-Ra'd 13/2; İbrâhîm 14/33; el-Enbiyâ 21/33; Lokmân 31/29). İnsan akıl gücüyle eşyaya şekil ve nizam verme, irade gücüyle de onu kendi yararına kullanma hak ve imtiyazına sahip olduğundan her çeşit varlığa hâkim olmak fıtrî bir özelliğidir. Bu durumda onun atmosferi aşarak aya ve diğer gök cisimlerine yolculuk yapması, Allah tarafından kendisine tanınan bir yetkinin kullanılması anlamına gelir. Nitekim bir âyette, "Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin çevresinden geçmeye gücünüz yetiyorsa geçiniz. Ancak bir güç (sultan) olmadan geçemezsiniz" (er-Rahmân 55/33) buyurularak uzayın fethinin ancak "sultan" ile mümkün olacağı açıkça ifade edilmektedir. Bugünkü bilgimizin ışığında "sultan" kelimesini teknik güç olarak anlamak âyetin genel mânasına uygun düşmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm kıyamet hallerinden olmak üzere ay ile güneşin birleşeceğini, "... Ay büsbütün tutulduğu ve güneşle ay bir araya gelip birleştiği zaman..." (el-Kıyâme 75/8-9) âyetiyle haber vermekte, "Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı" (elKamer 54/1) ifadesiyle de ayın yarılmış bulunduğuna ve bunun kıyametin yaklaştığını gösteren bir olay olduğuna dikkat çekmektedir. İslâm tarihinde "inşikaku'l-kamer" mûcizesi olarak bilinen bu hadise, birçok sahâbeden gelen sahih rivayete göre Hz. Peygamber'in Mekke döneminde olmuş, Mekkeliler'in mûcize istemesi üzerine Hz. Peygamber parmağıyla aya işaret etmiş ve ay ikiye ayrılmış, sonra tekrar birleşmiştir (bk. Buhârî, "Tefsîr", 54/1). Ne var ki bazıları bu

olayı yarım ay tutulması şeklinde yorumlarken bir kısım müfessirler de bunun kıyamete yakın bir zamanda gerçekleşeceğini söylemişlerdir (bk. İNŞİKAKU'l-KAMER).

İlk ve Helenistik çağlarda yıldızların, ay ve güneşin kutsal varlıklar olduğu bütün dünyada yaygın bir inançtı. İslâm öncesi müşrik Araplar arasında da ay ve güneş gibi gök cisimlerine tapanların bulunduğunu, "Gece ve gündüz, ay ve güneş O'nun âyetlerindendir. Güneşe ve aya secde etmeyin; onları yaratan Allah'a secde edin" (Fussılet 41/37) meâlindeki âyetten öğrenmekteyiz. Ayrıca Mezopotamya'da özellikle Harran'da yaşayan Sâbiîler'in yıldızlara taptığı bilinmektedir. Bunlar ay ve güneş tutulması gibi tabiat olaylarını uğur veya uğursuzluk şeklinde yorumlamakta, önemli bir kişinin veya bir hükümdarın doğum ya da ölümünün işareti saymaktaydılar. Hz. Peygamber'in, diğer birçok konuda olduğu gibi bu konuda da gerçek dışı inanç ve telakkileri yıktığı görülmektedir. Nitekim oğlu İbrâhim'in vefat ettiği gün güneş tutulmuş, halk bu olayı "İbrâhim öldüğü için güneş tutuldu" şeklinde yorumlayınca Hz. Peygamber, "Bir kimsenin ölümü ve doğumu sebebiyle güneş ve ay tutulmaz. Siz bu gibi olayları gördüğünüz zaman namaz kılın ve Allah'a niyazda bulunun" diye tavsiyede bulunmuştur. Başka bir rivayette ise, "Hiçbir insanın ölümüyle güneş ve ay tutulmaz; bunlar Allah'ın -kudretinin nişânesi olan- âyetlerden iki âyettir. Bu olayları gördüğünüzde kalkın namaz kılın" demek suretiyle akıl erdirilemeyen olaylar karşısında akıl dışı yorumlar yerine Allah'a iltica etmenin daha sağlıklı bir yol olduğunu göstermiştir (bk. Buhârî, "Küsûf", 2, 6, 9, 15, 17; "Bedü'l-halk", 4).

Mahmut Kaya

II. ASTRONOMİ

Ay Newton çekim kanunu uyarınca yer etrafında, eksantrisitesi oldukça büyük bir elips yörünge çizerek hareket eder. Yer yuvarlağına, en yakın olduğu günberi (hazîz) ve en uzak olduğu günöte (evc) noktalarındaki uzaklığı 357.000 km. ve 407.000 kilometredir. Ayın hareketi güneş ve gezegenlerin çekim etkisi sonucu nisbeten düzensiz olup bu düzensizlikler Hipparkhos ve Batlamyus tarafından da bilinmekte idi. Bu hareket, "üç cisim problemi" denilen ay üzerindeki güneş ve yerin çekim etkisi sonucu

meydana gelmektedir. Ayın gökyüzündeki konumunu tesbitte kullanılan ekliptikel boylamının hesabı, ayın hareket teorisinin en önemli problemini oluşturmuştur. Batlamyus bu problemi, ayın dış merkezli dairesi yerine episikl denilen (felekü't-tedvîr) ve ayın yer etrafında bir dolanım süresinde (ihtilâf-ı kamer) düzenli olarak üzerinde gitmesi gereken bir daireyi var saymakla halletmiştir. Ayın hareketiyle ilgili en eski İslâm düşüncesi, Yunan düşüncesinin bir gelişimi olan Hint ve Hint-Sâsânî teorilerine dayanır. Bu düşünceler esas itibariyle Zîcü's-Sindhind ve Zîcü'ş-şâh'da bulunur. Bu teorilerde ayın yalnızca bir eşitsizliği yer alır. Merkezî denklem adı verilen bu eşitsizlik, merkezi yer etrafında bir daire üzerinde hareket eden episikl dairesi üzerinde ayı hareket ettirmekle açıklanmıştır. Episikl dairesi, merkezî zodyak işaretleri sırasında düzgün hareket ederken ay da episikl üzerinde ters yönde hareket etmektedir. Ayın hareketinde görülen değişim düzensizliğinin uzun süre Tycho Brahe tarafından keşfedilmiş olduğu kabul ediliyordu. L. Sedillot, ünlü bilim adamı Türk asıllı Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin (ö. 998) el-Mecistî'sinde bu değişimden söz ettiğini ve olaya "ihtilâfü'l-muhâzât" adını verdiğini ve değişimin gerçek kâşifinin bu astronom olduğunu ileri sürmüştür. Sedillot'nun bu iddiası Paris Bilimler Akademisi'nde yıllarca tartışma konusu olmuştur. Müslüman astronomlar Batlamyus'un ay teorisini geliştirdiler ve yeni sayısal değerler tesbit ettiler. Bugün elimizde bulunan zîc*lerde, özellikle Hârizmî, Ferganî, Bettânî ve Çağmînî'ninkinde bu konu ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.

Ay, yörünge düzlemine oranla 83 derece 30 dakikalık eğime sahip bir eksen etrafında döner. Dönüş süresi ayın yer etrafındaki dolanım süresine eşittir. Yerin ay üzerindeki çekim etkisinin sebep olduğu gelgit olayı bu eşitliği sağlamıştır. Bu sebeple ayın daima yerden aynı yüzü gözlenir. Bununla beraber "salınım" adı verilen bir olay, ay yüzeyinin % 59'unun görülmesini sağlar. Ayın çapı yer yarı çapının yaklaşık dörtte biri kadar yani 1736 kilometredir; hacmi ise yerinkinin 50'de biridir. 38.000.000 km² olan yüzölçümü hemen hemen Avrupa kıtasının dört katıdır. Ayın kütlesi yer kütlesinin 81'de biridir. Suya nazaran yoğunluğu 3.3 yani hemen hemen yer kabuğunun ortalama yoğunluğuna eşittir. Ay çok küçük bir gök cismi olduğu için üzerindeki maddelere uyguladığı çekim kuvveti de çok küçük olup yere oranla 1/6'dır.

Ayın yer etrafındaki bir dönüşü 27 gün 7 saat 43 dakika 25 saniyedir; fakat

yerin güneşin çevresinde dönmesi sebebiyle bu hareketini 29 gün 12 saat 44 dakika 3 saniyede (29, 53 gün) tamamlar. Bu süreye “sinodik ay” veya “kavuşum ayı” adı verilir. Kendi çevresinde yalnız bir defa döndüğü bu süre içinde güneşe oranla dünya ile birlikte konumu değişir ve daima aynı yönden görünen yüzündeki belli alanların aydınlanması ile ay safhaları meydana gelir. Ayın görünüşü bir günden diğerine gözle farkedilecek şekilde değişmektedir. Periyodik olan bu olaya “ay safhaları” adı verilir. Bu olay ayın yer ve güneşe oranla konumundan ileri gelmektedir. Ay, yer etrafındaki yörüngesi üzerinde güneş ile yer arasında aynı doğrultuda bulunduğu zaman güneş ile beraber doğar ve batar. Bu konumda bütün bir gün ufuk üzerinde bulunmasına rağmen güneş ışınları sebebiyle görülmez; kısa bir süre sonra güneşin doğu tarafına geçer ve güneş battıktan sonra ince parlak bir hilâl şeklinde görülür. Ayın bu safhasına “yeni ay” adı verilir. Bir hafta kadar sonra güneşten yaklaşık 90 derecelik bir açısal uzaklıkta bulunur. Bu duruma ay yüzeyinin yarısı aydınlandığı için ayın “ilk dördün” safhası denir. Ay ile güneş arasındaki açısal uzaklık 180 derece olduğunda, yani güneş doğarken ayın battığı veya güneş batarken ayın doğduğu durumda bütün yüzeyi aydınlandığı için bu durumuna “dolunay” denir. Bundan bir hafta sonra, yani ay ile güneş arasındaki açısal uzaklık 270 derece olduğunda ayın doğu yarısı aydınlanır; buna “son dördün” safhası denir. Bu durumdan yaklaşık bir hafta sonra tekrar görülmez olur ve kısa bir süre sonra aynı safhalar tekrar başlar.

Ayın dünyaya gönderdiği ışığın esası güneş ışığıdır; güneşten aldığı ışığı çok kötü bir ayna gibi yansıtır ve yeryüzüne kadar gelen ışık ay üzerinden yansıyan güneş ışığının ancak % 7’sidir. Ay gökyüzünde ince bir hilâl şeklinde gözlendiği zaman tamamen karanlık görülmesi icap eden kısmın çok zayıf da olsa bir ışıkla aydınlanmış olduğu sezilir. Kendisi bizzat ışık vermediğine göre bu ışık güneşin yere gönderdiği ve yerin ay üzerine yansıttığı ışıktan başka bir şey değildir. İslâm astronomlarının meşgul oldukları ay ile ilgili konulardan biri de güneşe bağlı olarak gözlenen ay ışığıdır. Bu konu ile özellikle XI. yüzyılın tanınmış bilim adamlarından İbnü’l-Heysem (ö. 1039) ilgilenmiş ve bulduğu sonuçları Fî Davi’l-kamer (Haydarâbâd 1357, Mecmûu’r-resâil’i içinde) adlı eserinde açıklamıştır. Bu risâle sahasının en önemli eserlerinden biridir ve bütün Ortaçağ boyunca büyük ilgi görmüştür.

Ay yer etrafında, odaklarından birinde yer bulunan bir elips üzerinde hareket eder. Bu yörüngenin tutulma düzlemini deldiği noktalara “düğüm noktası” denir. Ayın tutulma düzleminin güneyinden kuzeyine geçtiği noktaya “çıkma düğümü”, karşıtına da “inme düğümü” denir. Güneşin ay üzerindeki çekim kuvveti sonucu bu noktalar tutulma düzlemi üzerinde batıya doğru hareket eder. Düğüm noktalarının tutulma düzlemi üzerindeki tam bir dolanımı 6798 gün sürer. Ayın yer etrafındaki yörünge düzleminin tutulma düzlemine nazaran eğimi de değişmektedir. Bu değişim 500’01” ile 517’35” arasında olur ve periyodu ise 173 gündür. Bunlardan başka yörünge büyük ekseninin doğrultusu da yörünge düzlemi içinde değişir, periyodu 3232 gündür.

Ay üzerinde dikkati çeken en mühim teşekküller kraterler, dağlar, sıradağlar ve içinde su bulunmayan denizlerdir. Bunlar arasında garip görünüşleriyle en fazla dikkati çeken engebeler kraterlerdir. Ay üzerinde şimdiye kadar irili ufaklı 30.000 kadar krater tesbit edilmiştir. Ay üzerinde birçok kraterin bulunuşu, bunların volkanik menşeli olabileceği hipotezinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu hipoteze göre çok eskiden ay üzerinde bulunan faal volkanlar bugün görülen yüzeyi meydana getirmişlerdir. Uzun bir süre kabul edildikten sonra terkedilmekle birlikte bugün dahi savunucuları bulunan bu hipoteze yapılan en büyük itiraz şu iki noktada toplanmaktadır: a) Yer üzerindeki kraterlerin çaplarının birkaç yüz metreyi geçmemesine rağmen ay üzerindeki kraterler kilometrelerle ifade edilen çaplara sahiptir. Meselâ Clavius kraterinin 30 kilometreye ve Ptolome kraterinin ise 180 kilometreye varan çapları vardır. b) Diğer taraftan ay kraterlerinin iç yüzeyi genellikle ortalama yüzeyin altındadır. Halbuki yeryüzündeki kraterler tümsek çukurlardır. Meselâ 100 km. çapındaki Theophile kraterinin 5500 m. ve Newton kraterinin 7000 metreyi bulan derinliği vardır. Bu kraterlerin bazılarının içinde yüksekliği yüzeye kadar varamayan bir veya birkaç tepe görülür.

İkinci teoride, ay henüz sıcakken merkezinde meydana gelen gaz ve buhar kabarcıklarının yüzeye çıkıp soğuyarak kraterleri meydana getirdikleri kabul edilmektedir. Fakat bu teori kraterlerin son durumunu yani bugünkü şeklini tatmin edici bir şekilde açıklayamamaktadır.

Üçüncü teori ise kraterlerin meteor bombardımanı sonunda meydana

geldiğini savunmaktadır. Fakat bu teoriye karşı da bazı itirazlar yapılmıştır. Eğer bu hipotez doğru olsaydı yeryüzünün de ay yüzeyi gibi birçok kraterle kaplı olması gerekirdi. Çünkü yerin de ay gibi bir meteor bombardımanına uğramış olması çok muhtemeldir. Bununla birlikte bu karşıt fikre, yeryüzünde bir meteor tarafından açıldığı tahmin edilen Arizona'daki krater örnek gösterilmektedir. Fakat bu fikri savunanlara göre yer atmosferi, bu meteorların bazılarının yere kadar gelmeden yok olmasına ve diğerlerinin de hızlarını yavaşlatarak ve kısmen yakarak büyük çukurlar yerine küçük çukurlar açmasına sebep olmuştur. Bu çukurlar da yerin jeolojik devirleri süresinde geçirdiği değişiklikle tortul tabakayla yani sellerle sürüklenen taş ve toprakla örtülmüştür.

Ay üzerinde kraterlerden başka tek tek dağlara ve sıradağlara da rastlanmaktadır. Sıradağlar kuzey-güney doğrultusunda uzanırlar. "Apenin" ismi verilen sıradağlar içinde yüksekliği 5000 metreye varan tepeler bulunmaktadır. Dağlardan bazıları, yeryüzündeki yüksek dağlarla mukayese edilebilecek kadar yüksektir, meselâ Leibnitz dağı 8200 m. yüksekliktedir. Ay üzerindeki dağlar arasında görülen geniş düzlüklere deniz denmesinin sebebi deniz görünüşünde olmalarıdır.

Ay üzerindeki atmosfer yeryüzündekinin 100.000'de biri kadardır. Yani bu atmosfer, ay üzerinde 1 milimetre civa basıncının 100.000'de birinden biraz daha az basınç meydana getirir. Böyle bir atmosfere hemen hemen yok nazarı ile bakılabilir. Ayın var denebilecek bir atmosfere sahip olmadığı çeşitli gözlem yollarıyla da çıkarılabilmektedir. Eğer ayda atmosfer olsaydı ay yüzeyinin aydınlık ve karanlık kısmı birbirinden keskin bir çizgi gibi ayrılmayacaktı; çünkü o bölgede tan olayı sonucu yarı karanlık bir kuşak gözlenecekti. Aynı şekilde ay gökyüzündeki hareketi sonucu bazı yıldızların önünden geçmektedir. Eğer ayda bir atmosfer olsaydı ay kenarına yaklaşan yıldız ışığında yavaş yavaş bir ışık azalması olacaktı. Halbuki yıldız ay tarafından örtülünceye kadar aynı parlaklığa sahiptir. Bunlar ve bunlara benzer birçok yolla ayın kolayca gözlenebilir bir atmosferi olmadığı sonucu çıkarılmaktadır.

Eğer ay dünyadan ayrılmış bir parça idiyse başlangıçta muhtemelen bir atmosferi vardı. Ay atmosferinin yok oluşu gazların kinetik teorisiyle kolayca açıklanabilir. Bu teoriye göre gaz molekülleri her doğrultuda

hareket eder ve hatta tam elastik cisimler gibi çarpışırlar. Gaz moleküllerinin hızı ortamın sıcaklığına ve kütlesine bağlıdır. Meselâ sıfır derece sıcaklıkta bu hız hidrojen molekülü için 1,84 km./saniye, helyum için 1,3 km./saniye, su buharı için 0,62 km./ saniye, azot için 0,49 km./saniye, oksijen için 0,46 km./saniye ve karbondioksit için 0,39 km./saniyedir. 100 derecede ise moleküllerin hızı % 17 artmaktadır. Her gök cisminde olduğu gibi ay üzerindeki maddelerin uzaya kaçabilmesi için çekim kuvvetinden kurtulması lâzımdır. Bunun sonucu olarak moleküllerin limit hızı geçecek hızlara sahip olmaları icap eder. Ay kütlesinin çok küçük olması cisimlerin kaçış hızını da küçültmektedir; bu hız 2,4 km./saniyedir. Yapılan hesaplar atmosferi meydana getiren çeşitli elemanların ortalama hızının atmosferden kaçış hızının üçte birine eşit olduğu zaman atmosferin birkaç hafta içinde yarıya ineceğini ortaya koymuştur. Ortalama hız kaçış hızının beşte birine eşitse atmosferin yok olma süresi birkaç milyon yıla yükselebilir. Bu sonuçlara göre milyarlarca yıl önce teşekkül etmiş olan ay üzerinde atmosfer olmaması gayet normal bir olaydır. Buna göre ilk önce hidrojen ile helyum hemen kaybolmuş, bunların ardından diğer elemanlar sırayla uzaya dağılmışlardır.

Ayda atmosfer olmadığı için üzerinde su bulunmaz. Eğer su olsaydı hemen hemen bir ayna gibi güneş ışığını yansıtır ve gökyüzünde ikinci bir güneş gibi parlardı. Esasen ay üzerindeki sıcaklık sonucunda geceleyin buz halinde bulunan su gündüzün çok çabuk eriyerek buhar haline geçecek ve çekim kuvvetinin az olması sebebiyle de buhar halindeki su derhal ay yüzeyini terkedecektir; dolayısıyla bu şartlar altında ay üzerinde rutubet dahi söz konusu olamaz.

Yapılan ölçümler, ay üzerinde güneş tam meridyende bulunduğu zaman sıcaklığın 100 derecenin üzerinde olduğunu göstermiştir. Güneş ışığı olmayan yerlerde ise sıcaklık -170 dereceye varmaktadır. Ay üzerinde güneşin doğmasıyla beraber sıcaklık -170 dereceden itibaren artmaya başlar, on beşinci gün yani güneş tam meridyende bulunduğu sıralarda sıcaklık 100 dereceye varır ve bu tarihten itibaren yavaş yavaş azalarak nihayet güneşin battığı 29,5 gün sonra tekrar -170 dereceye iner.

Büyük dürbünlerin icadından beri ay üzerinde bir kraterin kaybolduğundan, bir yenisinin teşekkül ettiğinden ve bazı ufak değişikliklerden

bahsedilmektedir. Meselâ Serenite denizinin civarında küçük bir kraterin kaybolduğu birçok kimse tarafından bildirilmiştir. Hatta son yıllarda ay üzerinde faaliyet halinde bir kraterden de bahsedilmektedir. Ay üzerinde büyük değişiklikler meydana getirecek volkanik olaylar ve yağmur olmamakla beraber yavaş yavaş bazı değişikliklerin meydana geldiği bir gerçektir. Gece ve gündüz arasındaki büyük sıcaklık farkı ve atmosfer olmadığı için yutulmadan (absorbe olmadan) ay yüzeyine gelen güneşin ültraviyole ışığı kayaların kristal yapısını bozarak toz haline getirmektedir. Ayrıca ay üzerine her gün çeşitli büyüklükte bir milyondan fazla meteor düşmekte ve büyük tahribat meydana getirmektedir. Bunların sonucu olarak ay yüzeyi volkanik kül gibi toz haline gelmiş kayalarla örtülüdür.

İlk insanların ekim ve hasat gibi günlük hayatın zamana bağlı önemli olaylarını düzenlemekte büyük sıkıntı çekmedikleri bir gerçektir; zira en belirgin gök cisimleri olan güneşle ay birer tabii ve mükemmel zaman göstergesi oluşturmuşlardır. Güneşin doğuş ve batışı gündüz ile geceyi, gökyüzündeki hareketi bir yılı ve yılın bölümleri olan mevsimleri, ayın düzenli şekil değiştirmesi ise bir ayı hesaplamakta kullanılmıştır. İlk takvim, bugünkü uygarlığın temelini oluşturan Mısır ve Mezopotamya'da düzenlenmiş ve zaman ölçü birimi olarak güneş ile birlikte ayın safhaları benimsenmiştir. Mezopotamya'da aya bağlı tanımlanan yıl, ilkbaharı takip eden ilk yeni ayın görülmesiyle başlatılıyordu. Bu takvime güneş takvimi ile ay takviminin bağdaştırılmış şekli de denilebilir. Mezopotamyalılar yeni hilâlin görülebilme şartlarını incelemekten başka hilâlin ilk görüleceği günleri tesbit eden tabloları da düzenlemişlerdir. Daha sonra Hintliler konu ile ilgilenmişler ve yeni hilâlin görülebilme şartlarını tanımlamışlardır. İslâm ilim adamlarınca da kullanılan Hintliler'in basit hesabına göre güneşin ve ayın batışı arasındaki zaman farkının 48 dakika veya daha büyük olması gerekmektedir. Bölgesel bir takvim olan Mezopotamya ay takvimi Araplar tarafından da uzun yıllar kullanılmıştır. Bu sebeple İslâmiyet'ten sonra düzenli bir toplum haline gelen Araplar'ın, sonra da bütün müslümanların yaygın bir şekilde kullandıkları takvim Mezopotamya kökenli ay takvimi olmuştur. Hz. Muhammed'in hicret ettiği yılın 1 Muharreminin (16 Temmuz 622) kamerî yılbaşı sayılması üzerine takvim "hicrî-kamerî takvim" adını almıştır. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde günlük ibadet zamanları güneşin ökyüzündeki konumuna bağlanmış, oruç ibadetiyle ilgili olarak da Hz. Muhammed'in, "Ramazan hilâlini

gördüğünüzde oruç tutunuz, yine hilâli gördüğünüzde (şevval) iftar (bayram) ediniz” (Buhârî, “Savm”, 5, 11) meâlindeki hadisi esas alınmıştır. İslâmiyet’in kabulünden sonra kültürel ve sosyal bakımlardan gelişen ülkelerde müslüman Ortaçağ astronomları kavuşum zamanından sonra yeni hilâlin görülebilme şartlarını ortaya koyma konusunda ciddi çalışmalar yapmışlar ve Hint astronomisinden faydalanarak yeni hilâlin görülebilme problemini matematik yolla çözmeyi başarmışlardı. İslâm ülkelerinde yeni hilâlin görülebilmesini tayinde kullanılan mevcut en eski tablo, IX. yüzyılın ilk yarısında tanınmış astronom ve matematikçi Hârizmî tarafından düzenlenmiştir. Yeni hilâlin hesapla tesbiti üzerine hesapla ay başlarının belirlenmesi güncellik kazandı ise de bazı mezheplerde yaygın görüş, Hz. Peygamber’in yukarıda zikredilen hadisi dikkate alınarak belirleme işleminin hesapla değil gözlenerek yapılması şeklinde olmuştur. Bu hadise rağmen diğer bir grup da yeni aya ait hilâlin tesbitinde hesabı esas almada bir sakınca görmemişlerdir (geniş bilgi için bk. HİLÂL). Bu tartışmalar sebebiyle eskiden İslâm ülkelerinde iki çeşit hicrîkamerî takvim kullanılıyordu. Bunlardan biri, tarihçiler tarafından ve devlet düzeninde ileriye dönük belli günlerin belirlenmesi için kullanılan, yeni hilâlin görülmesi kesin şekilde şart olmayan takvim, diğeri ise dinî günlerin, özellikle ramazanın başlangıcı ile ramazan ve kurban bayramlarının tesbiti için kullanılan, yeni hilâlin görülmesinin zorunlu olduğu ayların tesbitini içeren takvimdir. Şüphesiz her iki takvimde bazı yıllar özellikle ramazan, şevval ve zilhicce aylarının ilk günleri aynı olabileceği gibi farklı da olabiliyordu.

Aya bağlı takvimde teorik olarak bir ayın uzunluğu 29,53 gündür. Bir takvimde ayların gün sayısı kesirli olamayacağı için kamerî ayların bazıları 29 gün, bazıları ise 30 gün olarak kabul edilmiştir; dolayısıyla bu takvimde ay süreleri sıra ile 30 ve 29 gün alınmıştır. Bu durumda on iki ayın süresi 354 gün eder ve ayrıca her yıldan 0,367068 gün artakalır ki bu miktar da otuz yılda 11,01304 güne ulaşır. Bu farkı ortadan kaldırmak için otuz yıllık periyot içinde on bir yılın gün sayısı 355’e çıkarılıp fazla gün zilhicce ayına eklenerek gün sayısı 30 yapılmıştır. Hangi yıla bir gün ekleneceği basit bir hesap ile tesbit edilmiş olup bunlar sırasıyla 3, 5, 7, 10, 13, 15, 18, 21, 24, 26 ve 29 sayılı yıllardır. Şüphesiz bu takvimde yeni aya ait hilâlin görülmesi söz konusu değildir; bununla beraber bu takvim yalnız devlet idaresi ve tarihçiler için yapılmamış, halkın da kolaylıkla kullanabilmesi göz önünde

tutulmuştur. Bu açıklama, XIV. yüzyılın ortalarında parlayan Bağdat okulunun son eseri Zîc-i Ulugé Bey'de yer almış ve Osmanlı döneminde de aynı takvim kullanılmıştır.

Ayın gökyüzündeki hareketi için de, güneşin bir yılda dolaştığı her biri 30 derecelik yaylardan oluşan on iki durak mahalline benzer biçimde, her biri bir günlük yola tekabül etmek üzere 13'er derecelik yaylardan oluşan yirmi sekiz menzil (durak) tesbit edilmiştir. Ayın menzillerinin adları ve bunların bulundukları burçlar şunlardır: eş-Şeretân (الشرطان) "koçun boynuzları", arietis; el-butayn (البطين) "koçun karnı", arietis; es-süreyyâ (الثريّا) "süreyya", pleiades; ed-deberân (الدبران) "eldeberân" tauri ve hyaden=ahavât-i hamse; el-hak'a (الهقعة) el-cebbâr "Orionis'in başındaki üç küçük yıldız", orionis; el-hen'a (الهنعة) ez-zir ve el-maysan yıldızları, geminorum; ez-zirâ' (الذراع) "arslan pençesi", geminorum; en-nesre (النسرة) "arslanın burun yarığı veya yemlik ile eşik", cancri; et-tarf (الطرف) "arslanın gözü", cancri-Leonis; el-cebhe (الجبهة) "arslanın alnı", leonis; ez-zübre (الزبرة) "arslanın yelesi", leonis; es-sarfe (الصرفة) "hava değişikliği", leonis; el-avvâ' (العوّاء) "havlayanlar" (veya köpekler), virginis; es-simâk (السماك) "yüksek" veya es-simâkü'l-a'zel "silâhsız simak", virginis; el-gafr (الغفر) "örtü", virginis; ez-zübânâ (الزبانى) "akrebin kıskacı", librae; el-iklîl (الإكليل) "taç", librae; el-kalb (القلب) "akrebin kalbi", antares (scorpii); eş-şevle (الشولة) "akrebin kuyruğu", scorpii; en-naâim (النعائم) "deve kuşları" (kavis burcundaki sekiz yıldız), sagittarii; el-belde (البلدة) "şehir" (yay burcunda yıldızsız bir alan), sagittarii; sa'dü'z-zâbih (سعد الذبائح) "kurban kesenin saadeti", capricorni; sa'dü bula' (سعدبلع) "yutanın saadeti", aquarii; sa'dü's-suûd (سعد السعود) "en yüksek saadet", aquarii; sa'dü'l-ahbiyye (سعد الأخبية) "çadırlar saadeti", aquarii; el-fer'u'l-evvel (الفرع الأول) "kovanın ön deliği", pegasi; el-fer'u's-sânî (الفرع الثاني) "kovanın art deliği", andromedae-pegasi; batnü'l-hût (بطن الحوت) "balığın karnı", andromedae.

Menzil kavramı ayın safhalarını tanımlamak için kullanılmıştır ve Araplar'ın bu bilgiyi Hintliler'den aldıkları sanılmaktadır. Ay duraklardan her birine girdiğinde başka başka safhalar gösterir. Eski inanışa göre bu durak yerlerinin hava değişimleri ve bununla ilgili olarak yılın bereketli olup olmaması yani çiftçi takvimi bakımından önemi vardı. Diğer taraftan bu durakların güneş ile beraber batışları da çok önemlidir. Bu konuda Kazvînî'nin şiirlerinde bazı açıklamalar vardır. Ayın durakları Kur'ân-ı

Kerîm'de de zikredilmiştir: "Güneşi ışıklı ve ayı nurlu kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona konak yerleri düzenleyen O'dur" (Yûnus 10/5); "Ay için de birtakım menziller tayin ettik. Nihayet o, kuru hurma dalı gibi (hilâl) bir hale döner" (Yâsîn 36/39).

İslâm astronomları özellikle ay tutulmalarının başladığı zamanı hassasiyetle tesbit edebilmek için büyük çaba harcamışlardır. Çünkü o dönemde yer üzerinde iki mevkiin arasındaki boylam farkını tayin için ay tutulmalarından faydalanılıyordu. Bu sebeple İslâm astronomları, yer üzerindeki değişik mevkiler için ay tutulmasının başladığı ve bittiği zamanı gösteren cetveller hazırlamışlardır. Fakat gözlem yolu ile bu zamanları hassas bir şekilde tesbit etmenin zor olduğu kanısına varılmıştır. Bîrûnî'ye göre güçlük, ay kursu kenarında tutulmanın başladığı yerin kesin olarak tayin edilememesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Bîrûnî ay üzerindeki gölge sınırlarının belirgin olmayışı ve kullanılan gözlem araçlarının birbirinden farklılığı üzerinde de durmuş, bunun sonucu olarak da ay tutulması yolu ile tayin edilen boylamların yanlış olduğunu söylemiştir. Gerçekten de her ne kadar Hârizmî'nin cetvellerinde hesap edilen bir ay tutulmasının başlangıcı gözlemlere uymakta ise de yaptığı hesapların hepsi doğru değildir. İslâm bilim adamlarından özellikle İbnü'l-Heysem ay hakkında bize çok sayıda araştırma bırakmış ise de bunların hiçbiri yeterince incelenmemiştir. İslâm âlimlerinin üzerinde durdukları ay ile ilgili diğer önemli bir konu da ay ışığıdır. Milâttan önce 650 civarında Mezopotamyalılar, yeni hilâlden başlayarak dolunaya kadar geçen süre içinde ay yüzeyindeki aydınlığın tedricî surette artışını sayılarla ifade etmişlerdir. İslâm astronomları ise daha çok ayın bu ışığı hangi yolla güneşten aldığı sorusu üzerinde durmuşlardır.

Sovyetler Birliği'nin 4 Ekim 1957'de uzaya fırlattığı Sputnik 1, insanoğlunun dünyanın çevresine yerleştirdiği ilk yapma uydudur ve bu uyduyla ay başta olmak üzere çeşitli gök cisimlerini inceleme imkânı sağlanmıştır. Aya ilk yumuşak iniş, 3 Şubat 1966'da Sovyet uzay aracı Luna 9 ile gerçekleştirildi. Amerika Birleşik Devletleri bunun ardından Surveyor 1'i ay yüzeyine indirmeyi başardı (2 Haziran 1966) ve 20 Temmuz 1969'da ilk insanlı araç Apollo 12'yi aya indirmesiyle de ay araştırmalarında ileri bir merhaleye varılmış oldu. Bu tarihten sonra da insanlı ve insansız uzay

araçlarıyla ay üzerinde yapılan araştırmalar sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Savm”, 5, 11; H. Tayşir, Türkiye’ye Mahsus Evkatı Şeriye, Namaz Vakitleri Cetvelleri, İstanbul 1938, s. 4-8; E. A. Fath, The Elements of Astronomy, New York 1955, tür.yer.; M. J. Koomen v.dğr., In Moon and Planets II, Amsterdam 1968; H. Alfven - G. Arrhenius, Structure and Evolutionary History of Solar System, [baskı yeri yok] 1975 (nşr. D. Reidel Publishing Company); E. S. Kennedy, The Exhaustive Treatise On Shadows by Abu al-Rayhan Muhammed b. Ahmad al-Biruni, Aleppo 1976, I-II (tercüme ve metin); J. K. Fortheringham, “On the Smallest Visible Phase of the Moon”, Monthly Notices of the Royal Astronomical Society, sy. 70, New York 1910, s. 527-531; A. Danjon, “Jennes et Vicilles Lunes”, L’Astronomie, Paris 1932, s. 57-66; a.mlf., “Le Croissant Innaire”, a.e. (1936), s. 57-65; A. S. Asaad - J. S. Mikhail, “Brightness of the Twilight and its Variation”, Ministry of Scientific Research (nşr. Helwan Institute of Astronomy and Geophysics), sy. 68, Helwan 1967, s. 1-22; a.mlf.ler, “The Moon’s Brightnest near 20˚ Elangation”, a.e., sy. 69 (1967), s. 1-8; a.mlf.ler, “Visibility of the New Moon”, a.e., sy. 84 (1969), s. 1-17; a.mlf.ler, “The Empirical Visibility Limits of New Moon Derived by Ancient Arabs in Comparison with the Values Detected Photoelectrically”, a.e., sy. 105 (1974), s. 1-13; a.mlf.ler - S. N. A. el-Shaheed, “The First Visibility of New Moon at Helwan and Daron”, a.e., sy. 139 (1976), s. 130; D. A. King, “Ibn Yunus Very Useful Tables for Reckoning Time by the Sun”, Archive for History of Exact Sciences, X/3-5, Heidelberg 1973, s. 342-394; a.mlf., “On the Astronomical Tables of the Islamic Middle Ages”, Studia Copernicana, sy. 13, Wroclau 1975, s. 37-56; a.mlf. - G. Saliba, “From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Sciences in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy”, Annals of the New York Academy of Sciences, New York 1987, s. 185-236; C. Schoy, “Ay”, İA, II, 38-40; D. Pingree, “Kamar”, EI² (İng.), IV, 517-519; a.mlf., “Kamer”,

UDMİ, XVI/2, s. 403; “Ay”, Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1980, III, 237-240.

Muammer Dizer

III. KÜLTÜR ve EDEBİYAT

Türkçe’de ayla ilgili pek çok deyim ve atasözü bulunmaktadır. Bunlardan, “ay akşamdan doğar, ay gibi akşam namazını açıkta kılmak, ay gibi gökte akşamlamak, ayın on dördü gibi, ay parçası, hilâle dönmek, mâhtan mâhîye (aydan balığa, yerden göğe) kadar, mehtaba (maytaba) almak, maytap geçmek, mehtap âlemi etmek, tek kürekle mehtaba çıkmak (hafife, alaya almak)...” sözleri yaygınlık kazanmış olanlarındandır. “Ay aydın hesap belli; ay bacayı aştı; ay batınca uğrunun günü doğar; ay doğar gediğinden, insan utansın dediğinden; aydan arı, günden duru; ayı gören yıldıza minnet etmez; hilâl incelir ama üzülmez (kopmaz)” ifadeleri ise ayla ilgili atasözlerindendir.

Türk dilinde çok eski devirlerden günümüze kadar ay ve güneşle, daha çok da ayla ilgili bazı kelimeler kadın veya erkek adı olarak çokça kullanılmıştır. Kutadgu Bilig’deki dört önemli kahramandan birinin adı Aytoldı’dır. Altun-Ay, Ay-Çürek, Ay-Han ve Ay-Koca Manas destanı kahramanlarındandır. Aybeg, Ayça, Aydemir, Aydoğan, Aydoğdu, Ayfer, Aygün, Ayla, Aynur, Aysel, Aytekin, Ayten, Gülay, Nuray, Hâle, Hilâl, Kamer, Mehlika, Mehpare, Mehtap günümüzde de kullanılan isimlere örnektir.

“Ay doğar aşmak ister”; “Ay doğar batar şimdi” ve benzeri mısralarla başlayan çeşitli mâniler de vardır. Bugün daha çok çocuk dilinde geçen “ay dede” sözü, eski Türkler’deki Ay-Ata telakkisine bağlanabilir. Yeni ayı görünce okunmak üzere çocuklara öğretilen ve halk arasında ay duası olarak bilinen, “Ay gördüm Allah/Âmentü billâh/Aylar mübarek olsun/Elhamdülillâh” veya “Ay gördüm Allah/Âmentü billâh/Günahım

çoktur/Affet Allah” yahut “Ay güzel, ben güzel/Yüzümde bu sivilce ne gezer” ve “Ay yüzüme, nur gözüme” gibi tekerlemeler ayla ilgili değişik ifadelerden bazılarıdır.

“Bin bir minare/Yüz bin çiçek/Bir lâle” (gök, yıldızlar ve ay); “Gökte açık pencere/Kalaylı bir tencere/On beşinde gencelir/Otuzunda kocalır”; “Gölgesiz yere dere akar” vb. cevabı ay olan bilmece ve lugazlar da (divan edebiyatı bilmeceleri) bir hayli çoktur.

Eski Farsça’da şehre de “mâh” denirdi. Mâh-ı Kûfe (Dînever) ve Mâh-ı Basra’ya (Nihâvend) Araplar “Mâheyn” derler (Burhân-ı Katı‘ Tercümesi, II, 557). Mâh-ı Ken‘ân veya Mâh-ı Ken‘ânî (Ken‘ân ülkesi, Filistin ayı) ile Hz. Yûsuf kastedilir. Mâh-ı Çâh-ı Keş, Mâh-ı Keş, Mâh-ı Kâşgar, Mâh-ı Mukanna‘, Mâh-ı Müzevvir ve Mâh-ı Siyâm da denilen Mâh-ı Nahşeb, Mukanna‘ el-Horasânî namıyla meşhur olan Horasanlı Hakîm Atâ’nın, Mâverâünnehir’de Nahşeb (Nesef, Karaşi) şehri civarındaki Siyam dağı eteğinde Keş adlı bir nahiyede bulunan bir kuyudan, civa vb. terkiplerle ve sihir iddiasıyla meydana getirdiği rivayet edilen sunî aydır. Bu ay iki ay boyunca her gece kuyudan doğarak dört saatlik mesafeyi (yaklaşık 18 km.) aydınlatırmış; Nahşeb ile kuyunun arası iki saat imiş. Aynı zamanda eskiden ayın ve diğer gök cisimlerinin gözlemi havuzlarda veya kuyu içinde yapıldığından bu ve benzeri hususlar da edebî telmihlere vesile olmuştur.

Ay divan edebiyatında kamer ve mâh yanında, aralarında bazı farklar olmakla beraber bedir, hilâl, mehtap gibi kelimelerle anlatılmıştır. Bu sebeple, konunun bir bütünlük içinde anlaşılabilmesi için, bedir ve hilâl gibi bazıları ayrı maddelerde tekrar ele alınacak olan bu mefhumların burada birlikte verilmesinde fayda vardır.

Ayla ilgili ifade, telmih, teşbih vb.nin çok bol olarak yer aldığı “mihr ü mâh” veya “rûz u şeb” redifli yahut konulu, nisbeten küçük hacimli şiirler halinde kaside, kaside nesipleri ve gazeller de yazılmıştır. Bu tür şiirlere, Şeyh Galib’in Sultan III. Selim’e sunduğu kasidesinde olduğu gibi bazan “mehtâbiyye” denilmiştir. Bu mevzuda Ahmedî’nin İskendernâme’sinin yaratılışla ilgili kısmı (vr. 20ª-21b); Yazıcıoğlu’nun Muhammediyye’sindeki “bedr-ay” redifli na‘t beyitleri (I, 225, 228; II, 392, 393; III, 637-639); Tâcîzâde Câfer Çelebi’nin “kamer” redifli gazeli (Erünsal, s. 256);

Meâlî'nin "kamer" ve "mehtap" redifli gazelleri (Dıvan, s. 225, 412); Taşlıcalı Yahyâ'nın nesip kısmında hilâlden bahseden kasidesi (Divan, s. 66); Hayâlî'nin mihr ü mâh münazarası (Hayâlî Bey, s. 82); Fuzûlî'nin "lâm" (ل) kafiyeli gazeli (Tarlan, II, 191) hatırlanabilir. Bu konudaki şiirlerden en çok dikkat çekenleri "rûz u şeb" redifli olanlardır. Bunlardan bilinen ilk örnek, Fehîm'in (ö. 1647) yazdığı na'ttır (Üzgör, s. 114-118). İzzet Molla'nın "rûz u şeb" redifli kasidesi ise Kerbelâ Vak'ası'yla ilgilidir.

Herhangi bir konuda "kamerü'l-akmer" (ayların veya yıldızların ayı) ve benzeri isimlerle yazılmış risâle ve kitaplar olduğu gibi Türk ve İran edebiyatlarında ay yahut diğer gök cisimleriyle ilgili tahkiyevî eserler de kaleme alınmıştır. Bunlardan çeşitli yerlerde "mihr ü mâh" kelimelerine bir aşk hikâyesinin meşhur kahramanları olarak da telmihte bulunulur. Kıyâsî'nin (XVI. yüzyıl) ve Gelibolulu Mustafa Âlî'nin 968'de (1561) Şehzade II. Selim'e sunduğu Mihr ü Mâh mesnevileri aşk ve macera konusunu işleyen manzumelerdir. İkincisi daha çok temsilî bir eserdir. Manzum ve mensur karışık yazılmış olan Mâhirî ile Mâhitâbân da bir aşk hikâyesidir.

Ayın çeşitli yönlerden bütün dünyaya, doğumdan ölüme kadar insanlara, hayvanlara, bitkilere, bazı taşlara, madenlere, tabiat hadiselerine ve onların durumuna, şekline, gününe ve saatine göre az veya çok, uğurlu veya uğursuz, zararlı veya faydalı tesirleri olduğuna inanılmış; bu hususlarla ilgili rivayetler astroloji (ilm-i tencîm/ilm-i nücûm), ilm-i ahkâm-ı nücûm, ulûm-i hafiyye ve ulûm-i garîbe nevinden eserlerde genişçe yer almış, bu telakki ve rivayetlerin çeşitli izleri halk kültürüne olduğu kadar edebî ve tasavvufî eserlere de yansımıştır.

Eski astronomiye göre kâinatın merkezinde dünya bulunmakta, diğer gezegenler de onun etrafında kendi semalarında dönmektedirler. Parlaklık derecesine göre "ilk kadir"den sayılan, yani en parlak ve "orta kutlu" (sa'd-ı mutavassıt) yıldızlardan olan ay birinci göktedir. Göğü yeşil zeberced rengindedir. Pazartesi günü yaratılmıştır. Dostu güneş, burcu yengeçtir. Soğuk (bârid) ve yaş (râtıb) tabiata sahiptir. Pazartesi günü ve cuma gecesi ayın tesiri altında olup beyaz renk onlara nisbet edilir. Ay minyatürlerde başında taç, sağ elinde bir harbe bulunan insan veya dört kişinin kaldırdığı bir öküz şeklinde tasvir edilir. Ayın tesiri altında olan kişiler sebatsız,

ihmalkâr, hayalperest, bencil, endişeli ve zayıf kimseler olarak kabul edilir.

Kâinatın kalbi kabul edilen güneşten sonra ay, kâinata ve insanlara en çok tesiri bulunan bir yıldızdır (Mârifetnâme, "Fasl-ı Âşir", s. 78-79). Bu eski telakkilerden en yaygın olanları şunlardır: Ay Frengistan iklimine hâkimdir. Simya ilmine göre gümüşün teşekkülünde rolü vardır. Ayın karaciğeri etkilemesi gibi vücuttaki uzuvlarla gök cisimleri arasında da bazı ilgi ve benzerlikler kurulmuştur (Kaygusuz Abdal, s. 136). Ay başlarında deliliğin artması inancı da bu sebepledir. Kadın hilâlin ilk günü gebe kalırsa çocuk güzel olur. Ana rahmindeki çocuğa ayın tesiri yedinci aydadır. Ay hilâl şeklindeyken ağzı yukarı görünürse ucuzluk olur; ucu yukarıda olursa o yıl kış şiddetli geçer; sırt üstü olursa zelzeleye, belâya işarettir. Ekim ayında ay hâleli görünürse dünyanın şer ve fitne ile dolması muhtemeldir. Ayın ışığının artması veya eksilmesine göre hastalıklar, zihnî faaliyetler, bitkilerin gelişmesi de artar veya eksilir. Ay akrep burcunda iken sefere çıkılması doğru değildir. Bu yüzden divan edebiyatında yüz üzerine gelen saçlar veya kâküller akrebe, yüz de aya benzetilmekle âşık sevgilisi yanından ayrılıp yola çıkmak istemez. Tam veya kısmî ay tutulmasının çeşitli menfi ve müsbet tesirleri tasavvur olunur. Ay tutulmasının sebebi olarak gösterilen, Cebrâil'in ay üzerinden kanatlarını geçirmesiyle ayın sönmesi vb. rivayetler İsrâiliyat'tandır (Aydemir, s. 89). Câhiliye devrinde ay tutulmasının, onun şeytanlar tarafından örtülmesiyle veya bir ejderhanın ayın önünde durmasıyla meydana geldiğine inanılır, onu kurtarmak için yani şeytanların veya ejderhanın ayı bırakıp gitmesi için gürültü yapılır, teneke çalınır, eller, taslar, madenî kaplar birbirine vurulur, silâhlar atılırdı. Az da olsa günümüzde de rastlanan bu gibi davranışları Hz. Peygamber yasaklamış, ay veya güneş tutulduğunda namaz kılınmasını tavsiye etmiştir (Buhârî, "Küsûf", 1; Müslim, "Küsûf", 1).

Eskiden sevgiliye tez kavuşmak için ateşe nal atılarak büyü yapılırdı. Hilâlin şafak kızıllığındaki görünüşü de ateşe atılan nala benzetilerek bu durum bir güzel şeklinde tasavvur edilen bayrama kavuşmak için yapılan bir sihir gibi kabul edilmiştir. Ay ışığı bazı bitkilere özellikle ketene tesir ederek onun süratle çürümesine, parça parça olmasına sebep olur. Bundan dolayı mehtapta keten kumaştan yapılmış elbise ile dolaşılırsa çürüme, parçalanma neticesinde giyenin üzerinden elbisesinin düşeceği telakkisi edebî ifadelerde çıplaklığı tedâi ettirir. Ayrıca âşığın bedeni keten, sevgilisi

de mehtap gibidir. Mehtapta kalmış keten gibi sevgilisinin karşısında aşk ıstırabı ile âşığın vücut keteni de zaafa düşer, mahvolur. Deliler ayla konuşur, bazan üstlerini parçalarlar. “Ay görününce can çıkar” gibi telakkilerle hilâl kaşlı güzeli görünce âşığın divaneliğinin artması, ay yüzlü sevgiliye hitaben konuşması, bağrını döğmesi ve ölmesi arasında alâkalar kurulur.

Rüyada görülen ay genellikle baht açıklığına, ikbale, devlete, saadete ve başarıya yorulur. Nitekim rüyasında ay, güneş ve yıldızları kendine secde ederken gören Hz. Yûsuf’un (Yûsuf 12/4) bu rüyasını babası Hz. Ya‘kūb, oğluna peygamberlik verileceği şeklinde tabir etmiştir. Bu rüyada görülen güneş Yûsuf’un babasını, ay annesini, yıldızlar da kardeşlerini temsil etmektedir.

Kamerî yılda ayların başlangıcı hilâlin görülmesine (rü’yet-i hilâl) bağlıdır. Bundan dolayı ramazanın başlangıcı da hilâlin tesbitiyle olur. Bunun da şahitler vasıtasıyla kadı tarafından kabulü ve ilânı gerekirdi. Bu husus ramazâniyyelerde çok geniş olarak ele alınmış, çeşitli şekillerde işlenmiştir. Ardından gelen ayda hilâlin görülmesi ise şevval ayının yani bayramın başlaması (hilâl-i ıyd) demektir. “Iydiyye” de denilen bayramiyyelerde bayram hilâlinin görülmesi değişik şekillerde yer almıştır. On iki ay içinde ramazan ayı parlayan bir dolunaydır. Hz. Peygamber’in “inşikaku’l-kamer” mûcizesinde ayın ikiye bölünmesi iki şahide, saçlar Kadir veya Berat gecesine, yüz bayrama, kaş da bayramın gelişini haber veren yeni aya teşbih ve receb ayının ilk harfi olan “râ” (ر) harfinin hilâle benzemesiyle üç ayların başladığına telmih edilmiştir.

Güneş değişmeyen, hep aynı ve aslî şekliyle göründüğü için tasavvufî açıdan Cenâb-ı Hakk’ın zâtını temsil eder. Ay ise ışığını güneşten alarak küçülüp büyüdüğü, yani şekli devamlı olarak değiştiğinden onun güneş gibi sabit bir görüntüsü mevcut değildir. Bu sebeple ayla ilgili olarak nâkıs, noksan, eksik, gedik, kem, yarım gibi sıfatlar kullanılmıştır. Mutlak güzellik ve kemal Cenâb-ı Hakk’a mahsustur. Ay güneşten aldığı ışığı yansıtmakla Hakk’ın sıfatlarını, tecellilerini gösteren bir aynadır. Güneşe bakılamaz; onun akseden ışığına, aya bakılabilir. Hakk’ın zâtı idrak olunamaz; tecelliyatını, sıfatlarını temaşa ise mümkündür. Işık aydan geliyor görünür ama ayın değildir. Güneş ışığı gibi olan bütün mahlûkat Hakk’ın eseridir;

fakat bizâtihi Hakk’ın kendisi değildir. Güneş bir gündüz alâmeti, ay da bir gece alâmetidir. Gündüz her şey âşikâr görünmekle, sonsuz renkler belirmekle sıfatlar âlemine, rubûbiyyet mertebesine; gece tek renkliliği, görünmezliği ile zât âlemine, ulûhiyyet mertebesine işarettir. Tasavvufî düşüncedeki üçlü şeriat, tarikat, hakikat mertebesine göre ay küfür karanlığını gideren şeriata, güneş tek bir hakikate ve yıldızlar da tarikata delâlet eder. Gece gibi ay da zât ismine, celâl âlemine aittir. Pek çok ilâhî ve semavî tecelliler gece karanlığında zuhura gelmiştir. Mi‘racın vukuu ve seyri geceleyin olmuştur. Bazan da ay cemâl, güneş ise harareti ve ateşi sebebiyle celâl âlemini sembolize eder. Ay Cenâb-ı Hakk’ın “mübîn” (âşikâr edici) zât isminin mazharıdır. Nur ismi ise “münevvir” (nurlandıran) mânasınadır. Cehalet ve küfür gece karanlığı gibidir, içinde kalan kişi yolunu göremez, hidayete eremez. Ancak iman nuruyla, Hakk’ın lutfuyla mehtabın geceyi aydınlattığı gibi tevhid yolu aydınlanır. Esmâ-i hüsnânın zikirlerinin de gezegenlerle ilgili saatleri, vakitleri rivayet edilir ki bunlardan habîr, hakîm, musavvir ve vedûd isimlerinin saati kamerdir.

Dinî, tasavvufî, hatta yer yer din dışı edebiyatımızda dahi sevgili ile kastedilen, Hakk’ın ve kulların sevgilisi (habîbullah) olan Hz. Muhammed’dir. Dolayısıyla ay-sevgili münasebetleri aynı zamanda Hz. Peygamber’le de ilgili olmuş olur. O nübüvvet semasının, risâlet burcunun, kâinatın tek dolunayıdır. O, cehaleti, küfür gecesini, onun karanlığını tevhid ve iman ışığıyla kıyamete kadar aydınlatacak şekilde Allah’ın kullarına lutfu, keremi ve merhameti olan ve feleklerin yüzüsuyu hürmetine yaratıldığı bir “nur”dur. Vahyini Allah’tan almakla âdeta ışığını güneşten alan bir aydır. Cenâb-ı Hak ona “Tâhâ” (Tâhâ 20/1) diye hitap ederek ayın on dördü gibi olduğuna işaret etmiştir (zira “Tâhâ”daki harflerin ebced hesabıyla toplamı on dört etmektedir). İkiye bölünen ay iman ve zulmeti ifade eder. Hz. Ebû Bekir’in rüyasında, ayın ikiye bölünüp kucağına indiğini, onu eliyle tutup göğsüne bastırdığını gördüğü ve rahip Yemliha’nın ayın gökten inmesini, âhir zaman peygamberinin zuhur edeceği ve onun en yakını ve halifesi olacağı şeklinde tabir ettiği rivayet edilmiştir. Yıldızlar ve hilâl diğer peygamberler veya yıldızlar Hz. Peygamber’in seçkin ashabı gibidir.

Eski astrolojiye göre her gezegenin 1000’er (veya 7000) yıllık bir devri vardır. Peygamberlerin getirdiği ahkâm da bu zamana ve bu seyyarenin

hükümlerine bağlıdır. Hz. Peygamber kamer devrinde zuhur etmiştir. Kamer devri “ay yuvarlağı (dolunay), ayın dolanması, ayın zamanı, müddeti” mânalarına gelir. Kur’an’ın hükmü ayın devri tamamlanıncaya kadardır. Ayın devri ve hükmü kıyamette tamamlanacaktır. Bundan dolayı devr-i kamerî yerine “devr-i Muhammedî” de denilir. Ay kutlu yıldızlardandır. Bu devirde yaşayan müminler de talihlidir. Zira onlar ay gibi bir sevgilinin rehberliğine sahiptirler. Diğer altı gezegenin devirleri tamamlanmıştır. Diğer taraftan devam etmekte olan kamer devri âhir zaman olduğu için bu devirde fitne ve fesatlar artacaktır. Bu sebeple “fitne-i mâh” ve benzeri ifadeler de kullanılmıştır. Kıyametten önce ay ve güneş kararıp iki siyah top gibi görünecektir. Sevgilinin siyah gözlerinin kıyametten haber vermesi bundan dolayıdır.

Gökler ve cennetlere dair yaygın rivayetlere göre birinci gökte yani ay semasında müminler, dokuzuncu gökte Hz. Peygamber bulunmaktadır. Ayrıca Âdem ay semasındadır. Mi‘rac sırasında Hz. Peygamber göklerin kapısı olan bu semada Âdem ile buluşmuştur. Yeni ay, göğe ağan Hz. Îsâ’nın üzerinde kalan iğnesine benzetilir. Hızır âb-ı hayât içerek ebedî hayata kavuşmuştur. Âb-ı hayâtla iman, ilim, aşk vb. kastedilir. İman ölümsüzlük, küfür ölümdür. Âb-ı hayât zulümât (karanlıklar) ülkesindedir. Gece zulümât ülkesi, ay da âb-ı hayât olarak tahayyül edilir. Bir pınara, çeşmeye benzetilen ve arza nur ve feyiz akıtan dolunay, âb-ı hayâtın dışında karanlıklar ülkesine giren Hızır’ı temsil eder. Hızır nasıl bilhassa darda kalanlara yardımcı ve rehber olmakta ve imdada yetişmekteyse ay da karanlıkta kalanlara Hızır gibi yardımcı olmaktadır.

Tasavvufî edebiyatta güneşle vuslatı dilediği tasavvur edilen ay, nesi varsa yok eden, diyar diyar gezen fakr u fenâ (yokluk) ehli bir derviş gibi kabul edilmiştir. Ay, mum veya kandil hepsi karanlığı aydınlatır; sabaha kadar ışır, yanarlar. Sabahleyin sönmekle, tükenmekle yokluk ehli bir ârife benzerler. Ay güneşten fazla ışık aldığı nisbette dolgunlaşır. Âşık da sevgiliden yani mürşidden aldığı feyiz nurunu artırdıkça olgunlaşır. Işıksız bir ay, yani feyizsiz, aşksız bir mürid ışıksız bir ayna gibi değersizdir. İnceliği, sarılığı, hayal gibi oluşuyla hilâl niyaz ehli âşık, dolunay da naz ehli bir mâşuk veya mürşiddir.

Ay meddücezir dolayısıyla denizlerde dalgalanmaya sebep olur. Âşık da ay

misali sevgilisinin tesiriyle aşk deryası, gözyaşları dalgaları içine, ıstıraba düşer (Sözlükte ıstırap [ızdırâb] kelimesi “çalkalanma” mânasına da gelir). Tasavvufî ıstılahta dalga-ıstırap sözleri mâsivâyı, kesreti (sevgiliden, Hak’tan gayri her şeyi, dünya zevkini) ifade eder. Bundan dolayı ok atan ay, cefa eden sevgili ile insanı hakikat güneşine götüren mecazi, fâni bir güzellik düşünülmüştür. Vasıtadan başka bir şeyi görmemek ise asıl gayeyi, asıl güzelliği (hüsn-i mutlak) unutturur. Bu da kişinin maddesini değil mânasını öldürür.

Ayın birinden on dördüne kadar olan menzilleri seyrü sülûkü, dervişin mânevî kemal yolculuğunu temsil eder. Ayrıca yedi nefis veya yedi tavır (atvâr-ı seb‘a) denilen ve nefsin terbiyesinde aşılması gereken makamları ifade eden merhalelerden birinci tavırda mübtedî sâlikin, nefs-i emmârenin yıldızı aydır. Kalp gönlün ve nefsin makamıdır. İman ve küfrün merkezi birdir yani kalptir. Eğer kalp iman ve vahdet nuruyla dolmuşsa o gönüldür, dolunaydır; eğer kalp zulmette kalmış, maddî gailelerle dolmuşsa o nefistir; tutulmuş bir aydır. Kalp aya benzetilir. Güneşe, vahdete yönelmiş yüzüyle her an nur içinde yıkanır. Güneşi görmekten mahrum arka yüzü karanlıklar içinde bunalır. Bundan dolayı nurla karanlık, imanla küfür nasıl mücadele ederse gönülle nefis de böyledir. Ayla güneş gibi biri gelince diğeri kaybolur, kaçar. Ayın bulutlanması, tutulması veya üzerindeki lekeler de (ay beneği: kelef-i kamer) derece derece mâsiyete, kusur ve günahlara delâlet eder.

Gönülde doğacak olan mârifetullah bir güneştir. Ay gibi olan akıl gönlün mârifet güneşinden nurlanırsa güzeldir. Gönül güneş, ay akıl, yıldızlar da ilim gibidir. Ay nasıl karanlığı gideriyorsa akl-ı selîm de ay misali cehil ve küfür karanlığını giderebilmeli, sahibine hidayet yolunu buldurabilmelidir. Cemâl, dîdar ve hüsün kelimeleriyle edebiyatta güzel yüz, yüz güzelliği; tasavvufta ise ilâhî güzelliğin, sıfatların yansıdığı bir ayna kastedilir. Ayrıca yüz vahdeti, imanı, gündüzü ve beyazı; saçlar ise küfrü, kesreti, geceyi ve siyahı tedâi ettirir. Yüzün aya, saçların geceye teşbihi bu yönden de ilgilidir. Sevgilinin dolunay gibi olan yüzü, ay cemâli tevhidî veya ilâhî nurların, ilâhî sırların tecelliyatına ayna olduğu için her hâlükârda güzeldir. Hilâl-kaş münasebetinde ise çatık veya eğri kaşa benzetilen ay ile çatık kaş, kaş eğmek sözleri Hakk’ın celâl ve kahır sıfatlarına delâlet eder. Yüz güneşinde hilâl kaşı gören âşık hayrete düşer. Zira gündüz hilâl görünmez. Vahdete

vâsıl olunca kesretin zâil olması gerekir. Ay gibi sevgilinin âşığına zulmetmesi, onu karanlıkta bırakması veya uyutmaması âşığı asıl kemale, hakiki güzele yani hakiki güneşe kavuşturur. Gaflet ehli uykuda olacağı için uyanık âşık gibi güneşin doğuşunu, tecelliyatını göremez.

Tasavvufî ve edebî yönden harfler ve ayla ilgili olarak da bazı yorumlar yapılmıştır. Ayın yazı ve harflerle alâkası daha çok imlâ yönündendir. Meselâ Allah lafzı (الله), hilâl (هلال) ve lâle (لاله) kelimeleri eski yazı ile aynı harfleri ihtiva ettiği için Allah lafzı elif harfiyle başlamakla ve elif-hilâl teşbihiyle de hilâl ile veya lâle ile yahut lâleye de benzetilen hilâl ile Cenâb-ı Hakk'a telmihte bulunulmaktadır. Gökyüzü sayfasında Hakk'ın varlığına delâlet ederek yazılmış olan "dal" (د) harfi ile kastedilen yeni aydır (geniş bilgi için bk. HİLÂL).

Gökyüzü sayfa, hilâl şeklindeki ay bu safyadaki nûrânî bir satır, yıldızlar da noktalardır. Bazan ay da nokta olur. Gökyüzü kâtibi genellikle utârid (merkür) telakki edilmekle beraber yer yer dolunay hattat, kâğıt veya kitap olarak tasavvur edilir. Dolunay parlaklığı ve beyazlığı itibariyle kâğıda benzetilmiştir. Eskiden kâğıtlar âharlanmaktan başka mühre ile mührelenip parlatılarak düzgünleştirilirdi. Ay kâğıdı güneş (mihr) mühresiyle mührelendiği için parlamaktadır. Utârid kâtip, şihâb (kayan yıldız) kalem, gökyüzü de kâğıt olarak tasavvur edildiği vakit ay da divit olur. Dolunay hattatı asırlardır "râ" harfini yazmaya uğraşsa da sevgilinin "râ" gibi hilâl kaşlarının bir benzerini yazamaz, çizemez. Kayan yıldız elif (ا , a), ay sıfır veya "he" (ه) harfi olmakla gökte âdeta "âh" nidası yazılmakta, yani gökler bile âh çekmektedir. Mâh (ماه) kelimesinin son iki harfi "âh" olduğu için mâh yüzlülere fazla heveslenmemelidir; bu yüzden âşık sonunda âh eder, acı çeker. Ağız "mim"e (م), boy elife, saç da kıvrımlarıyla sıfıra veya "he"ye (eskiden sıfır "he" gibi yuvarlak da yazılırdı) benzetilir. Böylece sevgili ağzı, boyu ve saçıyla mâh kelimesini tasvir ve imlâ etmek yönünden de aydır.

Ay ve güneş, harflerin kamerî ve şemsî olarak ikiye ayrılmasıyla de ilgilidir.

Ayla ilgili olarak kültür ve edebiyatımızda, hatta dünya edebiyatlarında en çok işlenen konu sevgili ve güzel tipidir. Cenâb-ı Hak, Hz. Peygamber, Hz. Yûsuf, Hz. Îsâ, Hz. Hızır, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin (Bedreyn: iki ay),

Hz. Mevlânâ, velî, mürşid ve benzerleriyle olan mânevî ve tasavvufî alâkaların dışında beşerî, mecazi sevgilinin yüzü veya kendisi ay yahut güneştir. Güzellikte bazan onları bile kıskandırır. Ay ile bahse girer, gün ile doğar. Aya sen doğma ben doğayım der. O mehlika (ay yüzlü), mehpâredir (ay parçası). Yıldızlar diğer güzeller, dolunay da onların hepsinden daha güzel olan, girdiği meclisi aydınlatan biricik sevgili, güzellerin mâhı Leylâ'dır. Ay, siyah veya mavi elbisesiyle âsuman dönme dolabına binmiş veya can semasında seyreden, ışıyan bir dilber, yıldızlar başına saçı olarak dökülen bir yeni gelindir. Dolunay (sevgili) kusursuz ve mükemmel olmakla beraber bazan çıplaklığından utanıp bulutlar arkasında gizlenir.

Mihirsiz (güneşsiz, vefasız) ay (sevgili) zalimdir, karanlıklar içinde kalmıştır. Ay yüksekliği, ulaşılmazlığı ile el değmemiş güzeli, bâkirliği, bâkireliği temsil eder. Ay yüzlü sevgili ile vuslat mümkün değildir; o ancak uzaktan temaşa edilir.

Ayla sevgili tipi dışında çeşitli insan tipleri de sembolize edilmiştir. O gece ülkesinin padişahı (Hüsrev), güneş sultanının sağduyuyu temsil eden veziri, yıldızlar ordusunun kumandanı, gece atına binmiş bir süvari, çavuş, felek kulesinde gözcü, gece bekçisi, sultanın ekmeğini yiyen hizmetkâr, kul, köle ve câriyedir. Ay müslüman, güneş hıristiyandır. Dolunay, gökyüzü kürsüsüne çıkıp yıldızlar cemaatine vaaz eden, siyah cübbeli, başı beyaz sarıklı ve nur yüzlü bir şeyh veya vâizdir. Hilâl, işlemeli gök seccadesinde secde eden bir sâcid, namaz kılan bir kimse; ay, hâleden giydiği beyaz tennûresiyle semâ eden bir Mevlevî dervişidir. Ay, ışığını güneşten almak ve geceleyin görünmekle geceleri de çocuğuna bakan, uyanık kalan bir anne, güneş baba, yıldızlar da çocuklarıdır. Yahut gök beşiğinde sallanan hilâl, dokuz göğe telmihen dokuz evin bir oğlanı veya dadısıdır. Ay tellâk ve türbedardır. Güneş çeşmesinden naklettiği feyiz nuruyla bir sakadır. Eskiden dilenciler ve bazı dervişler cer kâsesi ve kandil ile dolaşırlardı. Bunlara ve yoksulluktan belin bükülmesine telmihen hilâl bir dilenci veya eğilerek selâm veren bir âşıktır. Dolunay, yıldız akçeleriyle gök pazarında dolanan bir müşteri, bir gece yolcusu, görünmemek için siyah elbiseler giyen bir gece hırsızıdır. Gittikçe şişmanlayan bir tenperver, hilâl iğnesiyle gök atlasını diken bir terzidir. Güneş def, ay ise rakkastır. Güneş yay burcunda iken ay ip üzerinde yürüyen bir cambaz, hokkabaz ve yıldız noktaları döküp gaipten, gelecekten haberler veren bir remmâl, bir falcıdır.

Ay ve güneş gökyüzünün iki gözüdür. Güzelin sinesi ay gibidir. Ay âşığın bağrındaki yaranın göğe aksetmiş bir şeklidir. Aydaki gölgeler, lekeler âşığın göğsündeki yara bereler yahut da güzelin yüzündeki ayva tüyleri veya benlerdir. Ay ve güneş, âşığın âh ateşinin göklere çıkmış kıvılcımlarıdır.

Gökyüzü veya gök cisimleriyle, hayvan veya hayvanla ilgili unsurlar arasında çeşitli tasavvur ve tahayyüllerle karşılaşmak mümkündür. Bunlardan göklerin dönmesi, hareketi telakkisiyle en çok ilgi kurulanı attır denebilir. Bu ilişki içerisinde en çok ele alınan hilâldir. Hilâl gümüş veya altın bir eyere, üzengiye (rikâb) ve nala, yıldızlar da nal çivisine benzetilir. Rengârenk görünmesi, beş vakitte ötmesiyle horoz-zaman ilişkisi içerisinde gökyüzü horoza benzetildiği takdirde hilâl de bu horozun ibiği veya kuyruğu olmaktadır. Yeni ayın iki ucu kanada benzetilerek gökte uçan beyaz bir güvercin tasavvur edilir. Gökyüzü kumru olarak düşünülünce hilâl gagasına, hâle de boynundaki siyah halkaya benzetilir. Aynı zamanda bu halka kulluğa, âşıklığa ve esarete işarettir.

Mâhî “balık” demektir. “Aya mensup, aya ait” mânasına tevriyeli veya cinaslı olarak da kullanılabilir. Hilâl gökyüzü denizinin ufuk sahillerinde görünen gümüşten bir balığı veya gümüş balığıdır. Dolunay rengi ve yuvarlaklığı bakımından yumurta gibidir. Gece kargası onu kanatlarının altına alınca seher vakti ondan altın kanatlı bir tavus kuşu (güneş) doğar. Ay gök bahçesinin ak gülü, lâlesi, fidanı, kuru dalı veya harmanıdır. Kehkeşan (saman çeken: saman yolu) samanlarını bu harmandan çeker.

Ayla ilgili olarak maddî kültür yönünden de zengin bir kült teşekkül etmiştir. Bunlardan en önemlisi, aslen mânevî bir değer taşıyan bayrakta yer alan hilâldir. Genel olarak İslâm’ın sembolü olan hilâl, başta çok eskiden beri Türk bayrağında, bazı flama ve apoletlerde mevcut olduğu gibi değişik şekillerde de olsa Cezayir, Libya, Malezya, Pakistan, Tunus vb. bayraklarında da bulunmaktadır. Dolunay ise gök damının çörteni (yağmur oluğu), penceresi, gök bahçesinin havuzu, gök değirmeninin güneşle birlikte iki değirmen taşıdır. Yıldızlar ve insanlar bu gök ve zaman değirmeninin öğüttüğü tanelerdir. Mustarip insanlar veya deliler gibi gök bu taşlarla bağrını döver. Ay gök evinin güneşte kurutulan bir kerpicidir.

Eskiden beri kumaşlarda ay ve güneş motifleri bulunmaktadır. Bilhassa güneşle karışmaması için ay daha çok hilâl şeklinde gösterilmiştir. Değerini belirtmek üzere kumaş vb. damgalarında, mühürlerde ay motifiyle karşılaşılmaktadır. Yeni ay gökyüzü semâzeninin tennûresi, gökyüzü elbisesinin cebi, gökyüzünün bel kemeri, küpesi, gerdanlığı, mehçesi (yakaya takılan iğne), halhalı (ayak bileziği) ve nalçasıdır (ayakkabı altına çakılan hilâl biçimindeki demir). Dolunay gök padişahının nurdan bir tacı, gök askerinin altın üsküfü, külâhı, akçesi, güneşle birlikte gözlüğüdür. Cam aynalarla beraber ince levha haline getirilmiş demir, gümüş veya altından yapılma yuvarlak aynalar da vardı. Bu yüzden ay gümüşten, güneş de altından bir aynaya benzetilmiştir. Ayrıca güneş gökyüzü berberinin sarı tası, ay da aynasıdır. Geceleri ay ışığında bulunduğu rivayet edilen bir çeşit beyaz ve saydam taşa "ay köpüğü", elmasa benzeyen bir tür ziynet taşına "ay yakut" denilir. Bir de uçuğa, meyvesiz ağaca, sara illetine, nazara faydalı olduğu, ayın durumuna göre üzerindeki noktaların arttığı veya azaldığı ve Arap diyarından geldiği rivayet edilen "ay taşı" (hacerü'l-kamer, berrâku'l-kamer) vardır ki bu üçünün de aynı taş olması ihtimal dahilindedir (bk. Muhammed b. Mahmûd, vr. 102[a]).

Dolunay gök meydanının kûsu (kös), davuludur. Bu kösler çalındıkça yani günler geçtikçe ömür saltanatı da geçer. Çevgân denilen ucu eğri bir değnekle oynanan top oyununun hilâl çevgânı, dolunay da topudur. Ayın ondördü, gök havuzunun, fıskıyelerde suyun havaya fırlatıp döndürdüğü fıskıye yumurtası (fıskıye topu, beyza-i fevvâre), cami vb. yerlerde asılan süs topu, güneşle birlikte gök tavlasının veya kâsesinin zarlarıdır. Yeni ay kader ve kazâ oklarının atıldığı bir yay, okçuların yayı çekerken incinmemesi için parmaklarına taktıkları bir nevi halka veya yüzük olan zihgir (şast), çok kere kesici aletlerden arşa asılmış bir hançer veya kılıçtır. Gece bu kılıcın kılıfıdır. Gök çarkı, bileyicisi binlerce yıldır onu bileyleyip keskinleştirmekte, parlatmaktadır. Yıldızlar bu bilenmenin kıvılcımlarıdır. Hilâl gök ormanının baltası, gök tarlasının orağı ve gök atlasının makası gibidir. Dolunay, ok atılan nişangâh veya oklardan korunmak için kalkan, parlayan çeliği ve yuvarlaklığı yönünden de gürz ve miğferdir. Hilâl ibrik, kulp, çengel, mum nalçası, dolunay pamuğundan bükülen kandil fitili; bedir de sabun, kum saati (şîşe-i sâat), usturlap, kandil, meşale, mum, buhurdan (micmer) vb. olarak tasavvur edilmiştir.

Eskiden yüzme bilmeyenler bugünkü can simidi yerine bellerine iki su kabağı bağlar, öyle yüzerlerdi. Ay ve güneş de gök denizinin iki su kabağı yahut iki tekerleği veya kağnı arabasıdır.

Ayın veya güneşin etrafında ışıklı bir daire şeklinde bazan görünen hâle de (ay ağılı) kültür ve edebiyatımızda daha çok ayla ilgili olarak çeşitli tasavvur ve telakkilere konu olmuştur. Güzelin yuvarlak yüzünü saran saçları veya büklüm büklüm kâkülleri, dolunayı kucaklayan hâle gibidir. Yüzdeki ayva tüyleri de yine onu saran ay ağılıdır. "Kulak asmak" deyimi tevriyeli kullanılarak hâlekulak ilişkisi kurulur. Ay kadeh, hâle de kadehi tutan el veya parmağa takılan altın yahut gümüş bir yüzüktür. Dolunay insan başı olarak düşünülünce hâle sarık veya herhangi bir başlık olarak tasavvur edilir. Hâle, ay gibi bir boyunda idam mahkûmunun boynuna geçirilen ipe, âşığın âh oklarından korunmak isteyen ay yüzlü güzelin yüzüne tuttuğu kalkana benzer. Matem elbisesine, örtüye, baş örtüsüne benzetilen hâle bazan bele sarılan kırmızımsı bir şaldır. O ayın evidir. Dolayısıyla ay gibi sevgili de geceleri evinden dışarı çıkamaz. Dolunay şehir; hâle de şehrin etrafındaki surlardır. Bu yüzden ay gibi güzel de şehirde mahsur kalmıştır. Hilâl sevgiliden uzak kalan, bu sebeple hilâle dönen gerçek âşık; hâle ise ayı, güzeli kucaklayan, saran rakip yani sahte âşıktır. Hâle göründüğü zaman yağmur yağacağı inancının ilhamıyla ayı hâle ile, yani sevgilisini rakiple gören âşığın da gözyaşlarının artacağı tedâi ettirilir.

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Katı‘ Tercümesi, İstanbul 1287, II, 178-179, 228, 557; Buhârî, "Küsûf", 1; Müslim "Küsûf", 1; Kaygusuz Abdal, Vücudnâme (nşr. Abdurrahman Güzel), Ankara 1983, s. 136; Ahmedî, İskendernâme (nşr. İsmail Ünver), Ankara 1983, vr. 20[a]-21b; Muhammed b. Mahmûd, Tuhfe-i Murâdî, İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 778, vr. 102[a]; Yazıcıoğlu

Mehmed, Muhammediye (nşr. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1975, I, 225, 228; II, 392-393; III, 637-639; Ahmed Bîcan, Acâibü'l-mahlûkat, İÜ Ktp., TY, nr. 6797, vr. 4[a], 5b; Tecrid Tercemesi, III, 312-350; VI, 255; IX, 321, 322; Kıyâsî, Mihr ü Mâh, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2923; Meâlî, Dıvan (nşr. Edith Ambros), Berlin 1982; Mehmed Çelebi, İlm-i Nücûm, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 694; Hayâlî Bey, Divan (nşr. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1945, s. 82; Âlî, Mihr ü Mâh, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 342; Yahya Bey, Divan (nşr. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1977, s. 66-69; İsmâil Hakkı Bursevî, Muhammediye Şerhi, Bulak 1252, I, 68, 74, 93, 114, 116, 119, 151; II, 108, 192, 206; III, 91; Abdî, "Mihr ü Mah Na'ti" (Beliğ, Nuhbetü'l-âsâr içinde), s. 330; Vahîd Mahtûm Divanı, Millet Ktp., Manzum, nr. 491, vr. 6b; Zarîfî, Mihr ü Mâh, İÜ Ktp., TY, nr. 673; Şeyh Galib, Divan, Bulak 1252, s. 10; Hasan Hâlid el-Mevlevî, Istılâhât-ı Meşâyih, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 1671, vr. 34b; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Marifetnâme, İstanbul 1330, s. 74-81; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2672, 2848; V, 4023, 4031; Fevzi Kurtoğlu, Türk Bayrağı ve Ay Yıldız, Ankara 1938 → 2. bs. Ankara 1987, s. 23-49; Levend, Divan Edebiyatı, s. 201; Tahsin Öz, Türk Kumaş ve Kadifeleri, İstanbul 1951, II; Ali Osman Tatlısu, Esmâ'ü'l-Hüsnâ Şerhi, İstanbul 1967; Mehmed Çavuşoğlu, Necatî Bey Dîvanı'nın Tahlîli, İstanbul 1971, s. 242-244; Abdülbâki Gölpınarlı, Gülşen-i Raz Şerhi, İstanbul 1972, s. 87; a.mlf., Mesnevî ve Şerhi, Ankara 1989, II, 92; Harun Tolasa, Ahmed Paşanın Şiir Dünyası, Ankara 1973; Fikret Türkmen, "Türk Halk Hikâyelerinde Gökyüzü ile İlgili Allegoriler", I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, Ankara 1973, s. 159-163; Ali Bayram - M. Sadi Çöğenli, Aylar ve Rü'yet-i Hilâl, Erzurum 1978; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 89-90; Âmil Çelebioğlu - Yusuf Ziya Öksüz, Türk Bilmeceler Hazînesi, İstanbul 1979, s. 60 vd.; Cemâl Kurnaz, Hâyâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 82, 456-460; İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tacı-zade Ca'fer Çelebi, with a Critical Edition of his Dıvan, İstanbul 1983, tür.yer.; Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvanı'nın Tahlili (doktora tezi, 1984), Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, tür.yer.; Gürbüz Erginer, Uşak Halk Takvimi Meteorolojisi, Ankara 1984; Ali Nihad Tarlan, Fuzûlî Dîvanı Şerhi, Ankara 1985, I, 35, 109, 123, 173, 234, 246, 322; II, 191; III, 16, 107; Tahir Üzgör, Fehîm-i Kadîm Dîvanı (doktora tezi, 1985), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 59, 114-118; Halil İbrahim Şener, Türk Edebiyatında Manzum Esmâ'ü'l-Hüsnalar (doktora tezi, 1985), Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-11; Mehmed Gökalp, Mahiri ile Mahitaban Hikâyesi, İstanbul 1985; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş (trc. Nazife Şişman), İstanbul 1985, tür.yer.; Sabahat Güler [Deniz], Fuzûlî Dîvanı'nda Kozmik Unsurlar (yüksek lisans tezi, 1986), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, "Kastamonu'da Dînî Folklor", Kültür Bakanlığı III. Milletlerarası Türk Folkor Kongresi Bildirileri, Ankara 1987, s. 12; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler, Ankara 1987, s. 215-216; Âmil Çelebioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Ankara 1988, s. 62-63; a.mlf., "Yazıcı Sâlih ve Şemsiyye'si", İİFD, sy. 1 (1976), s. 171-218; a.mlf., "Erzurumlu İbrahim Hakkı Dîvanında Gönül", TK, sy. 185 (1978), s. 292; a.mlf., "Harflere Dair", MK, sy. 1 (1980), s. 62-65; a.mlf., "Fuzûlî'nin Bir Beyti Üzerinde Bazı Düşünceler", Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 199-210; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 91-95; Birsel Yılmazdöl, Dîvan Şiirinde Hat Sanatı (yüksek lisans tezi, 1989), Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi; Mustafa Argunşah, Tuhfe-i Muradî (doktora tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Nahid Aybet, Fuzûlî Dîvanı'nda Maddî Kültür, Ankara 1989; Emine Yeniterzi, Dîvan Şiirinde Na't (doktora tezi, 1989), Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, tür.yer.; Ahmed Caferoğlu, "Türk Onomastiğinde Ay ve Güneş Unsurları", TDED, XIII (1965), s. 19-28; Nail Tan, "Türk Folklorunda Ay Tutulması", TK, sy. 146 (1974), s. 81-85; Meliha Anbarcıoğlu, "Türk ve İran Edebiyatlarında Mihr u Mah ve Mihr u Müşterî Mesnevîleri", TTK Belleten, XLVII/188 (1984), s. 1151 vd.; a.mlf., Mihr u Mah Mesnevîsi, Erdem, II/4, Ankara 1986, s. 87-170; Sabahattin Küçük, "Divan Şiirinde Güneş Üzerine Bir Deneme", TKA, Mehmed Kaplan özel sayısı, Ankara 1988, s. 150 vd.

Âmil Çelebioğlu

AYAK

(bk. PÂYE).

AYAK

Metrik sistemin kabulünden önce mimaride ve arazi ölçümlerinde kullanılan bir uzunluk birimi.

Ayak, tabii bir mesafe ölçme aracı olan insan ayağından alınarak tarih boyunca, eski Ön Asya uygarlıklarının tamamı ile Yunanlılar ve Romalılar başta olmak üzere hemen hemen bütün dünya milletleri tarafından kullanılmıştır. Ancak ayak ölçüsünün insandan insana değişmesine bağlı kalındığı için bir tek ayak boyu tesbit edilememiş ve bu ölçü birimi çeşitli toplumlarda karış, kulaç, adım gibi diğer tabii ölçü birimleriyle birlikte sabit olmayan ve birbirine uymayan uzunluklarla benimsenmiştir. Bugün pek çok ülkede kullanılmaya devam eden İngiliz-Amerikan ayağı foot 30,48 cm. ve Fransız ayağı pied 32,4 santimetredir.

Osmanlılar'da ayak veya kadem denilen ölçü birimi arşının yarısı kadardır. Gerek arşının "çarşı arşını" (68 cm.) ve "mimar arşını" (75,8 cm.) adlarıyla iki ayrı değer taşıması (bk. ARŞIN), gerekse kültür münasebetleri sonucu geç dönemlerde Fransız ayağının da kullanılması, Osmanlı ayağının uzunluğunu daha değişken bir hale getirmiştir. Bu ölçü birimi, 1782 sayı ve 26 Mart 1931 tarihli kanun uyarınca kullanımdan kaldırıldığı sıralarda ortalama 33 cm. uzunluğunda idi ve Avrupa ayakları gibi on iki "parmak"tan meydana geliyordu; ayrıca bir parmak "hat" adıyla on ikiye, hat da altı "kerte"ye ayrılıyordu. Ayak bugün Türkiye'de, daha çok askerî terimler arasında yükseklik ve derinlik birimi olarak fit (feet, İng. footun çoğulu), buzdolabı yapımcılığında da ayak adlarıyla ve İngiliz-Amerikan ölçü sistemine göre kullanılmaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâlih Zeki, Kamûs-ı Riyâziyyât, İstanbul 1315, I, 39-40; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, II, 437-439; P. Robert, Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue francaise, Paris 1985, s. 1433; SA, I, 106-108, 134; II, 891; L. V. Judson, “Weights and Measures”, EBr., XXIII, 370-379; “Arşın”, İA, I, 615-616.

Sargon Erdem

AYAK

Halk şiirinde kafiye karşılığı olarak kullanılan bir terim.

Halk şiirinde kafiye, bazı yönleriyle divan şiirindeki kafiyeden ayrılır. Divan şiirinde kafiye sayılmayan sesler halk şiirinde ayak kabul edilmektedir. Burada kafiyeyi meydana getiren kelimelerin cinsine, yapısına, seslerin ince veya kalın oluşuna bakılmaz. Mısra sonlarında son sesin aynı ya da benzer olması, ayaklar arasında kulağa hoş gelen hafif bir ses benzerliği bulunması bile halk şairi için yeterlidir: “Geldim-aldım”, “başım-gördüm” gibi.

Saz şairlerinin kendi aralarında yaptıkları yarışma ve atışmalarda bir hâne söyleyerek karşı tarafın aynı kafiyeyle cevap vermesini istemeye “ayak açmak” veya “ayak vermek” denir. “Ayak uydurmak” ise şairin açılan ayağa uygun kafiyede şiire devam etmesidir. Ayak açmak suretiyle karşısındakine yol gösteren saz şairine diğeri ayak uydurmak zorundadır, bunu yapamayan yenik düşmüş kabul edilir. Bu sebeple saz şairleri deyişlerinde irticâle uyarak kafiyeye dikkat etmedikleri halde deyişme ve karşılaşmalarda birbirlerini bağlamak ve güç duruma düşürmek için çok az rastlanan kelimelerle ayak yapmaya çalışırlar. Böyle ayaklara “dar ayak” denir. “İçinnersin” (içlenirsin), “çınçınnarsın” (delirirsin), “kalçınnarsın” (abâdan ya da meşinden yapılan çizme biçiminde ayakkabı giyerek çalım satarsın) ve “hırçınnarsın” (hırçınlaşırsın) kelimeleriyle yapılan kafiye dar ayağa örnektir. Kafiyeyi daraltmanın bir yolu da ayak olacak kelimenin Arap harflerinin yazılışlarına, noktalı veya noktasız oluşlarına ya da başka özelliklerine göre seçilmesidir.

Saz şairlerinin deyişme ve karşılaşmalarda kullandıkları “kapanık ayak” denilen bir kafiye çeşidi daha vardır. Bunda ayak yapılacak sözün bütün dilde sayısı dörtten fazla olmayan ve tam kafiye teşkil eden kelimeler arasından seçilmesine dikkat edilir. Bahisli deyişmelerde rakibi mat etmek için dar ayağa başvurulduğu halde kapanık ayak tercih edilmez. Çünkü aslında dört tane olan bu kelimelerden ikisini birinci kişi kullanınca son ikisini de rakibi olan ikinci kişi söyler. Geleneğe göre en az üç hâne olması

gereken bir deyişin tamamlanması için birinci kişi ayak olacak veya ayak düşecek beşinci kelimeyi kendisi de bulamaz. “Ayıldım”, “yayıldım”, “sayıldım” ve “bayıldım” kelimeleriyle yapılacak kafiye kapanık ayak için örnek olabilir.

Halk şairleri şiirlerinde cinaslı kafiye olan cinaslı ayak örneklerini de kullanmışlardır. Bu kafiye özellikle mânilerde çok görülür. Bütün ayakları cinaslı olan bu şiirlere ise tecnîs adı verilir.

BİBLİYOGRAFYA

Çankırılı Ahmet Talât, Halk Şiirinde Şekil ve Nevi, İstanbul 1928, s. 90, 93; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 21; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 77, 79-80; Hikmet Dizdaroğlu, “Halk Şiirinde Türler”, TD, XIX/207 (1968), s. 204, 205, 206.

Kâzım Yetiş

AYAK DİVANI

Olağan üstü hallerde padişahın başkanlığında kubbealtı dışında toplanan ve padişah hariç diğer katılanların ayakta durmalarından dolayı bu adla anılan divan.

XVI. yüzyılda birkaç örneği görülen ayak divanlarına daha çok XVII. yüzyılda rastlanmaktadır. XVI. yüzyıldaki ayak divanlarının padişahın gördüğü lüzum üzerine saray dışında toplandığı anlaşılmaktadır. Selânikî Tarihi'nde, Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 972'de (1564-65) toplandığı belirtilen ayak divanlarından biri, İstanbul'a getirilen su ile ilgili olarak, padişah tarafından fikri alınan bir Rum mimarı Vezîriâzam Ali Paşa'nın hapsettirmesi üzerine yapılmıştır. Diğeri ise, tüccar ve hacılarla dolu bir geminin Malta korsanlarının eline geçmesi üzerine, durumun ayrıntılarıyla ele alınması için toplanmıştır (Selânikî, s. 5-7).

XVII. yüzyılda padişahın emriyle yapılan ayak divanlarından biri IV. Murad, diğeri ise IV. Mehmed'in saltanatına rastlar. IV. Murad'ın 8 Haziran 1632'de Sarayburnu'ndaki Sinan Paşa Köşkü'nde topladığı divan, kapıkulu askerinden, bundan böyle mutlak surette itaat edeceklerine dair söz alınması dolayısıyla, padişahın otoritesinin kurulduğunu göstermesi bakımından ayrı bir önem taşır.

IV. Mehmed'in saltanatında padişahın emriyle toplanan ayak divanı ise, Edirne yakınında Solak Çeşmesi'nde kurulan otağ-ı hümâyunda 15 Ekim 1658'de, Yanova fethinden dönen Köprülü Mehmed Paşa ile şeyhülislâm, kazaskerler, yeniçeri ağasının katılmasıyla toplanmış ve padişah, Abaza Hasan Paşa üzerine yapacağı sefer için burada askerin rızâsını almıştır. Bu ikisi hariç XVII. yüzyılda yapılan diğer ayak divanları asker ve esnafın baskısıyla olmuştur. Olayların bu safhaya gelmesinde ise ya devlet ileri gelenlerinin aldıkları tedbirlerin asker tarafından beğenilmemesi veya malî durumun bozukluğu dolayısıyla kapıkuluna "mağşuş akçe" ile ulûfe* verilmesi rol oynamıştır.

Nitekim 1602'de, Anadolu'da çıkan ayaklanmaların zamanında

önlenememesi, alınan tedbirlerin yetersiz olduğu kanaatinin kuvvetlenmesine sebep olmuş ve kapıkulu, bazı tahrikçilerin de tesiriyle, sadâret kethüdâsı başta olmak üzere yeniçeri ağası, şeyhülislâm ve kazaskerlerin değiştirilmesini sağlamakla kalmamış, padişahı ayak divanına davet etmiştir. 6 Ocak 1603'te tahtın Bâbüssaâde önüne çıkarılmasıyla yapılan ayak divanında sipahilerin Anadolu'daki durum hakkındaki görüş ve istekleri padişaha bildirilmiş ve azledilenlerden bir kısmının başları istenmişse de Dârüssaâde ve Bâbüssaâde ağalarının başları kesilmek suretiyle asker teskin edilerek ayak divanı son bulmuştur.

IV. Murad'ın saltanatında, Serdârıekrem Hüsrev Paşa'nın Bağdat muhasarasının başarısızlıkla neticelenmesi üzerine azli askeri tahrik etmesine sebep olmuş ve Anadolu'da yer yer başlayan ayaklanmalar İstanbul'a da sıçramıştı. Zorbalar, sadrazam Hâfız Ahmed Paşa dahil bazı ileri gelenlerin kendilerine teslim edilmesini istemiş, bunun üzerine hareketin üçüncü günü olan 10 Şubat 1632'de padişah Bâbüssaâde dışında bir ayak divanı toplamış ve Hâfız Ahmed Paşa'yı zorbalara teslim etmek zorunda kalmıştı. Ancak yine de kapıkulunun teskini mümkün olamamış, bu defa Hüsrev Paşa'nın katli dolayısıyla ayaklanıp 13 Mart 1632'de saraya gelmişler ve IV. Murad'ı yeniden ayak divanına davet ederek istediklerini vermediği takdirde onu tahttan indirecekleri tehdidinde bulunmuşlardır.

IV. Mehmed devrinde hazinedeki paranın maaşları ödemeye yetmeyecek hale gelmesi, maliyece bazı tedbirlerin alınmasına yol açmıştı. Rumeli'de kestirilen "züyuf akçe"lerle meyhanelerden toplanan kızıl kırpık akçelerin altın karşılığı esnafa verilmesi, onlardan alınan altınların da yahudi sarraflara bozdurularak elde edilen meblâğ ile ulûfelerin ödenmesi düşünülmüş ve züyuf akçeler bedestene taşınmaya başlanmıştı. Bu durumdan haberdar olan esnaf, sadrazam nezdinde yaptıkları teşebbüsten sonuç alamayınca şeyhülislâma müracaat ederek bu kanun dışı teklifin geri alınması hususunda yardımını istemiş ve 21 Ağustos 1651'de Bâbüssaâde dışında yapılan ayak divanında durumu padişaha arzetmişler, neticede karar geri alınıp sadrazam da görevinden azledilmişti.

IV. Mehmed'in saltanatı ve Süleyman Paşa'nın sadâretinde, yeniçerilerin züyuf ve kızıl akçe olarak verilen ulûfe ile alışverişte güçlükle karşılaşmaları asker arasında hoşnutsuzluğa sebep olmuştu. Girit'ten dönen

ve dokuz aydır ulûfe alamamış olan yeniçerilerin haklarını istemeleri üzerine ocaklarında kötü muameleye mâruz kalmaları memnuniyetsizliği daha da arttırmış, henüz ulûfelerini almayan sipahilerin de katılmasıyla büyüyen grup padişahı ayak divanına davet etmişti. Ayak divanı teklifi önce kabul edilmek istenmemişse de askerin ısrarı üzerine IV. Mehmed 5 Mart 1656'da Alay Köşkü'ne inerek şikâyet ve dilekleri dinlemiş ve isyanın daha fazla büyümesini önlemek için askerin istediği kimselerin başlarını vermek mecburiyetinde kalmıştı. Tarihte Çınar Vak'ası adıyla bilinen olay bu şekilde meydana gelmiştir. XVII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren çağdaş kaynaklarda ayak divanı yapıldığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih, s. 5-7; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 373-374; Solakzâde, Târih, s. 751; Naîmâ, Târih, I, 306-308; III, 97-98; V, 97-101; VI, 144-155, 370-371; Îsâzâde Abdullah, Târih, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3014, vr. 15b vd.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 225-229.

Mübahat S. Kütükoğlu

AYAK NÂİBİ

(bk. NÂİB).

AYAK TAŞI

Fazla girip çıkılan büyük binaların kapı eşiği önüne konulan sert taş.

Bugünün mimarlık terimleri arasında yer alan ayak taşı, eski sözlüklerde "okçuların yarışlarda ayak burunlarını dayadıkları ve atışın başlangıç noktasını belli eden taş" (bk. OK), "mezar taşlarının ayak ucu tarafında olanı" (bk. MEZAR), "helâ taşı" ve "sünger taşı (topuk taşı)" gibi başka anlamlar taşımakta, Evliya Çelebi de ayrıntıları ile anlattığı halde bu taşlardan herhangi bir özel isimle bahsetmemektedir. Aynı şekilde Fransızca ve İngilizce'de eşik önüne konan taşlar için kullanılan dalle ve paving stone gibi kelimeler de genel olarak "döşeme taşı" anlamındadır.

Ayak taşları, en güzel renk ve şekilleriyle İstanbul'un selâtin camilerinde görülmektedir. Bunlar avlu kapılarının iç, harime girilen taçkapıların ise dış, yani yine avlu tarafında, eşiğin birkaç metre ilerisine yerleştirilmiş hemen tamamı granit veya granitli kaya (granitique) olan büyük bloklardır. Genellikle taçkapılarda yuvarlak, yan kapılarda dikdörtgen şeklindedirler ve avlu taşları arasına onlarla aynı seviyede döşenmişlerdir. Görevleri, çoğu mermer gibi daha yumuşak taşlardan yapılan avlu döşemelerinin en fazla basılan kısımlarını korumak, oyulmalarını önlemektir. Ancak Osmanlılar'da çoğunlukla kırmızı porfiritik granitten seçilen bu taşlar aynı zamanda dekoratif amaçla da kullanılmış ve kapı eşiklerinin hemen önüne konulmaları gerekirken ortaya doğru, avluların daha göze çarpacak yerlerine yerleştirilmişlerdir. Meselâ en çok kullanıldığı görülen Beyazıt Camii'nde avlu kapılarının kırmızı granit ayak taşları kapıların hizasında revakın inişlerine yerleştirilmiş, harimin girişine ise 2,55 m. çapındaki kırmızı granit kütleden önce, iki parça yine kırmızı granitten oluşan 4,25 m. boyunda uzun bir ayak taşı daha konulmuştur. Ayrıca bu ayak taşları ile uyum sağlayacak biçimde, şadırvanın çevresine ve avlunun muhtelif yerlerine de simetrik olarak daha küçük altıgen ve daire şekillerinde siyenit ve kırmızı, siyah, gri granitten bazı süsleme taşları da yerleştirilmiştir. Camilerin harimine açılan kapıların ayak taşlarının iç tarafa konulmayışının sebebi camiye ayakkabıların çıkartılarak girilmesi ve harimin genellikle eşikten itibaren halıyla kaplanmış olmasıdır. İstanbul'daki en eski örnekleri

teşkil eden Ayasofya'nın ayak taşları ise içeriye ayakkabıyla girildiği için, ana kapıların harime bakan yüzlerindedir. Ancak bu taşlar Osmanlı ayak taşlarından farklı olup kapının eşiği ile birlikte yekpâre bir blok meydana getirmişlerdir. Bunlar, orta kapınınki siyah-gri "gözlü granit"ten (granite oeillé), diğerleri beyaz renkli granitik kayalardan, dar ve yüksek kısımları eşiği, geniş ve alçak kısımları ayak taşını teşkil edecek şekilde iki kademeli olarak oyulmuşlardır. Kayseri Hunat Hatun Medresesi gibi bazı Selçuklu binalarının avluya açılan taçkapılarında da görülen iki kademeli yekpâre eşikler, ayak taşının eski bir geçmişi olduğunu, ancak önceleri eşik taşından ayrı düşünülmediğini ve belki bu sebeple eski dönemlerde kendine has bir isimle anılmadığını göstermektedir.

Süleymaniye Camii'nin taçkapısı ile iç avlu ana girişinin önünde yuvarlak ve avlu yan kapılarının önünde dikdörtgen şeklinde birer ayak taşı bulunmakta ve bunlardan batı kapısındaki, benzerleri arasında ayrı bir önem taşımaktadır. Kırmızı granitten yontulmuş olan 2,10x1,25 m. ölçülerindeki taş, eşikten birkaç metre uzakta o kısmın revak kubbesinin orta hizasında yer almaktadır. Taşa dikkatle bakıldığında çevresine 25 cm. eninde bir bordür, ortasına da kol uzunlukları 60 cm. olan bir Bizans haçı işlenmiş olduğu görülür. Hakkında çeşitli söylentiler bulunan bu taşın eski harabelerden çıkartılarak tekrar kullanılmış taşlardan olduğu kabul edilmekte (Barkan, I, 335-336) ve bir Bizans yapısından devşirilerek yüzündeki haçın kazındığı, ancak izinin perdahlanmadan bırakıldığı anlaşılmaktadır. Zira granitin perdahlanması yontulmasından daha zor değildir ve inşaatta kullanılmış olan diğer devşirme taşların tamamı da kazınıp perdahlanmıştır. Evliya Çelebi, taçkapı önünde yer alan 2,65 m. çapındaki, etrafı renkli mermer parçalarıyla çerçevelenip tezyin edilmiş kırmızı porfiritik granit ayak taşını, "lâl renkli eşi bulunmaz bir somaki" şeklinde tanımlayarak bu taş üzerine daha ayrıntılı bilgiler verdikten sonra söz konusu haçlı ayak taşına geçmekte ve hakkında, "yüzünde bir haç bulunduğu, ustanın kazımasına rağmen izinin hâlâ belli olduğu" açıklamasını yapmaktadır (Seyahatnâme, I, 153-154). Daha sonra ise özetle, "kâfirlerin bir milyon mal verdikleri halde alamadıkları ve bir gün Galata'da yatan bir kâfir kalyonunun attığı bir top güllesinin, sol harem kapısının alt eşiğini kırdıktan sonra bu taşın üzerine gelerek durduğu" yolunda bir rivayet nakletmektedir.

Ayak taşlarının Avrupa'da olduğu gibi yalnız granit ve porfir cinsi en sert inşaat taşlarından yapılması (Shaffer-Zim, s. 154) ve bu taşların Anadolu'ya ancak Mısır ve Avrupa (Alp dağları) gibi uzak bölgelerden getirilmesi, artık harabelerden alınacak uygun taşın kalmadığı geç dönemlerde bu geleneğin terkedilmesine sebep olmuştur. Bugün binaların kapı önlerine yerleştirilen demir ızgaralar, ayakkabılardan çamur temizlemenin yanı sıra ayak taşı görevini de yapmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 153-154; P. Shaffer - H. Zim, Rocce e Minerali, Milano 1970, s. 111, 113, 154; Ö. Lütfi Barkan, Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1557), Ankara 1972, I, 335-336; SA, I, 137; Pakalın, I, 119; İst.A, III, 1427-1428.

Sargon Erdem

AYAMAVRA

Osmanlılar devrinde Yunanistan’ın bugünkü Levkas şehrine verilen ad.

Şehrin üzerinde bulunduğu Levkas adası, Yunanistan’ın batısında yer alan dağlık İyon adalarından biri olup bugün üstünden karayolu geçen yarı bataklık bir kıstakla ana kara sahillerine bağlanmış durumdadır. Toplam 304 km² yüzölçümündeki adanın yüksek kesimleri, doruk noktası 1158 m. olan sarp kireç taşı kayalıklardan teşekkül etmiştir ve taşıdığı Levkas adı da Eski Grekçe’de “beyaz” anlamına gelmektedir. Ada, Ortaçağ’da İtalyan azizesi Santa Maura adına burada kurulan ünlü bir kilise sebebiyle, Grek ve Latin kaynaklarında bugün de olduğu gibi Levkas’ın yanı sıra Aya Mavra veya Santa Maura adlarıyla, Osmanlılar tarafından ise Lefkade (لفكاده / لفقاده) adıyla anılmıştır. Osmanlılar adanın tamamına değil yalnız kilisenin içinde bulunduğu bugünkü Levkas şehrine Ayamavra (اياموره) demişlerdir; ancak Ayamavra’nın adadaki yegâne şehir olması ve köy düzeyindeki diğer yerleşim birimlerinin buraya bağlı bulunmasından dolayı şehir söz konusu edildiğinde ada da akla gelmiştir.

Tarihi milâttan önce VIII. asra kadar inen ve bir Korint kolonisi olarak kurulan ilk Levkas şehri adanın doğu kıyısında yer alır. Nidhri bölgesinde ise Myken medeniyetine (m.ö. III-II. binyıllar) ait kalıntılar bulunmuştur. Ortaçağ’da yerli hânedanların hâkimiyetinden sonra önceleri Bizans Epir Despotluğu’nun mülkü olan Ayamavra, ardından Frank Orsini ailesine intikal etti. 1300’lerde I. John Orsini burayı korumak maksadıyla küçük bir kale yaptırdı. Şehir 1362’de İtalyan Tocco Dükalığı’nın hâkimiyetine geçti. Carlo Tocco (1381-1403) burayı dükalığının merkezi yaparak tahkimatını arttırdı. Osmanlılar, 1430’dan itibaren Epir bölgesinin büyük bir kısmına hâkim olmalarından ve 1449’da Arta’yı (Narda) ellerine geçirmelerinden sonra Ayamavra’yı tehdide başladılar. Son Tocco dükü Leonardo, Fâtih Sultan Mehmed’e bağlılığını bildirdi; ayrıca Fâtih’in üvey annesi Mara’nın yeğeni Milica Brankoviç ile evlenerek Osmanlı hânedanıyla akrabalık kurdu. Leonardo, Milica’nın 1464’te ölümünden sonra, Osmanlılar’a karşı büyük bir düşmanlık besleyen Aragon hânedanına mensup prenses Francesca Marzano ile evlendi (1477). Bu durum Fâtih’in tepkisine yol açtı.

İki yıl sonra Avlonya beyi Gedik Ahmed Paşa idaresindeki Osmanlı donanması, güneydeki Kefalonya adasıyla birlikte burayı da ele geçirdi; Leonardo ve Francesca İtalya'ya kaçtı. Şehir 1502'de kısa bir süre Venedik hâkimiyetine girdi ise de Osmanlı-Venedik savaşlarına son veren muahede ile Osmanlılar'a bırakıldı. Osmanlı hâkimiyeti döneminde (1479-1684) Karlı-ili sancağının bir kazası olan Ayamavra, Adriyatik denizinde bir ileri karakol olarak önemli rol oynadı.

Osmanlı fethi öncesinde varoşları ile birlikte tahminen 1500 kişilik bir nüfusa sahip olan Ayamavra, Osmanlılar döneminde özellikle XVI. yüzyılda büyük gelişme gösterdi. Fetih sırasında halkın bir kısmı kaçmış, bir kısmı da daha sonra İstanbul'a iskân edilmişti. Böylece nüfus azaldı, fakat çok geçmeden halkın bir kısmının geriye dönmesi üzerine yine bir artış görüldü. Cizye defterlerine göre 1489'da adanın toplam nüfusu tahminen 4300, bundan üç yıl sonra ise 4600 dolayında idi. XVI. yüzyılda şehir ve ada nüfus yönünden gelişti. Kanûnî'nin saltanatının ilk yıllarında yapılan tahrir*e göre şehrin nüfusu 1600 civarında idi ve bunun % 40'ını müslüman ahali teşkil ediyordu; adada ise otuz beş köy ve tahminen 10.000'e yakın nüfus mevcuttu. Vergi nisbetlerindeki indirim, başka yerlerdeki hıristiyan ahalinin buraya gelip yerleşmesinde önemli rol oynamıştı. Nitekim 1489 ve 1491 tarihli cizye defterlerine göre hıristiyan hânelerden 25 akçe vergi alınıyordu, bu miktar ise normal verginin yarısından daha az idi. 1570 tarihli Tahrir Defteri'ne göre şehirde tahminen 3500-4000 kişi yaşıyordu ve o yıllarda burada kiliseden çevrilmiş olup 1864'e kadar mevcut olan Hünkâr Camii ile Bâli ve Yanya sancak beyi Fâik Paşa oğlu Mustafa Bey camileri mevcuttu. Adada ise 15-16.000 nüfus ile otuz altı köy vardı. Bu dönemde ada halkına yetecek kadar buğday ve arpa elde ediliyor, bunun dışında bol miktarda şarap, zeytinyağı, ham ipek, pamuklu ve kırmızı boya üretiliyordu. XVI. yüzyıl ortalarında Osmanlı donanmasının önemli bir üssü olan Ayamavra'da askerî ve sivil büyük mimarlık faaliyetlerine girişildi. Şehre su getirmek için çalışmalar yapıldı ve Osmanlı mühendisliğinin bir hârikası olan 360 kemerli su yolu inşa edilerek 3 km. ötedeki gür bir kaynaktan gerekli su sağlandı (BA, MD, VI, s. 129, hk. 273). Ayrıca İnebahtı Savaşı sırasında kuşatılan Ayamavra'nın surları 1572-1574'te Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa'nın nezâretinde bütünüyle yenilendi. Yeni kale düzgün olmayan bir altıgen şeklinde olup uzunluğu 220 m., genişliği ise 150 m. kadardı.

Osmanlı coğrafyacıları, Batı Balkanlar'da İslâmiyet'in ileri karakolu durumundaki Ayamavra'dan çok az bahsederler. Pîrî Reis, alçak bir yerde bulunan kalenin iki tarafında köprüsü olduğunu, ana karaya bağlanan asma köprünün gemilerin geçişi sırasında açılıp kapandığını belirtir (Kitâb-ı Bahriye, s. 323-326). Aynı bilgiyi Kâtib Çelebi de tekrarlar. 1670-1671'de burayı gezen Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre, şehirde nisbeten fazla sayıda müslüman cemaati bulunuyor ve burada beş cami, yeni inşa edilmiş güzel bir mescid, bir medrese, iki mektep, hamam ve çok sayıda çeşme yer alıyordu. Evliya Çelebi müslüman halkın yoğun olarak sur içinde ve Osmanlı dönemi öncesine ait 200 kadar taş binada oturduklarını, bir kısmının da kırk elli kadar ahşap evin bulunduğu Şehidlik Varoşu'nda hıristiyanlarla birlikte yaşadıklarını belirtir. Şehrin en büyük dış mahallesine Taşra Varoş dendiğini ve burada 300 ev, bir mescid, tekke, mektep ve iki han bulunduğunu yazar. Diğer taraftan şehrin dördüncü parçasını teşkil eden Levkada Varoşu'nda tamamıyla gayri müslimlerin yerleşmiş olduğunu ve burada yirmi kilisenin bulunduğunu kaydeder ki bu bilgilerden şehirde 6000 dolayında nüfusun mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Ondan altı yıl sonra burayı gezen Jacop Spon ve George Wheler ise kale ve varoşun 5-6000 kişilik Rum ve Türk nüfusu içine aldığını kaydetmektedirler. Ayrıca 1670 tarihli Osmanlı bütçesine göre kalede 285 kadar da muhafız bulunmaktaydı.

Ada, XVII. yüzyıldan itibaren artan vergiler, idarî bozukluklar, korsan baskınları, iklim şartlarının kötüleşmesi ile mahsül miktarının azalması gibi ekonomik ve sosyal sebeplerle gittikçe gerilemeye başladı ve nüfusta hızlı düşüşler görüldü. 1684 yazında bir Venedik donanması şehri topa tuttuktan sonra işgal etti. Şehri ele geçiren Venedikliler, burayı askerî bir üs haline getirerek müslüman ahaliyi Osmanlı topraklarına, hıristiyanları da adanın başka bölgesine naklettiler. 1699 Karlofça Antlaşması ile de ada tamamen Venedik'e bırakıldı. Venedikliler XVIII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı kalesini Batı stilinde yenilediler ve eski iç kaleyi ortadan kaldırdılar. Eylül 1715'te burası yeniden Osmanlı hâkimiyetine geçti ve derhal adanın nüfus ve vergi tesbiti yapıldı. Tahrir komisyonu şehri oldukça ıssız buldu ve otuz iki köyünde yaklaşık 4900 kişi kaydedebildi (TK, TD, nr. 87). 1718'de Pasarofça Antlaşması ile ada Venedik'e terkedildi ve 1797'ye kadar onların elinde kaldı. 1768 Venedik sayımında adada 11.702 kişi ve otuz bir köy tesbit edildi. 1797'de Fransızlar tarafından işgal edilen ada 1800 yılında

Osmanlı-Rus müşterek kuvvetleri tarafından alındı ise de 1807'de tekrar Fransızlar'ın eline geçti; aynı yıl içinde Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa tarafından kuşatıldı fakat alınamadı. Bir süre sonra İngilizler'in eline geçen ada, 1864'te burayı ve diğer İyon adalarını Yunan Krallığı'na terketmelerine kadar onların hâkimiyetinde kaldı. 1825'te büyük bir zelzele ile harap olan Osmanlı su yolu, yakın zamanlara kadar karayolu olarak kullanıldı, daha sonra da adayı Yunanistan'a bağlayan yolun altında kaldı. 1879'da 23.083 olan ve 1940'ta 31.064'e varan nüfus 1971'de 24.580'e 1981'de ise 21.863'e düştü. Osmanlı döneminden kalan üç kale bugün harap bir haldedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 561, 1348, 15190; BA, MD, VI, s. 129, hk. 273; XIX, XX; BA, TD, nr. 367; TK, TD, nr. 77, 87; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 631-637; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935, s. 323-326; J. Spon - G. Wheler, Italienische, Dalmatische, Griechische und Orientalische Reise-Beschreibung, Nürnberg 1681, I, 29; D.T. Ansted, The Ionian Islands in the Year 1863, London 1863, s. 125-228; A. Grasset St. Sauveur, Voyages dans les îles et possessions ci-devant vénétiennes du Levant, Paris 1800, s. 337 vd.; K. G. Macheiras, To en Levkádi frourion tis Aghias Mavras, Athens 1956; P. G. Rontogiannis, Istoria tis nisou Levkados I, Athens 1980; Ö. Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Bütçelerine Ait Notlar ve H. 1079-1080 (M. 1669-1670) Mâlî Yılına Ait bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri", İFM, XVII (1956), s. 278; a.mlf., "894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilâtına Dair Muhâsebe Bilânçoları", TTK Belgeler, I/1 (1964), s. 101; Machiel Kiel, "Leukas/Santa Maura, een Turks-Venetiaanse grensvesting", Jaarboek Stichting Menno van Coehoorn, 1976, s. 58-64; a.mlf., "Levkas", EI² (İng.), V, 725-728; Mahmut H. Şakiroğlu, "1503 Tarihli Türk-Venedik Andlaşması", VIII. TTK Bildiriler, III (1983), s. 1559-1569; Turski Izvori za Balgarskata Istorija, Sofia 1986, VII, 21-128; Megale Elinike Enkyklopaideia, Athens 1931, XVI, 28; EBr., XIII, 998-999.

Machiel Kiel

ÂYAN

أعيان

Osmanlılar’da şehir ve kasabalarda devletle halk arasındaki ilişkileri düzenleyen kimselere verilen ad.

“Göz” anlamına gelen Arapça ayn kelimesinin çoğulu olan âyan eşraf, vücûh ve erkân ile eş anlamlıdır. Özellikle halkın gözünde soy sop ve itibarca sivrilmiş olanlar için kullanılır: A‘yân-ı Kureyş, a‘yân-ı belde, a‘yân-ı karye, a‘yân-ı mahalle gibi. İlk İslâm devletlerinde görülen âyan, Osmanlılar’a Anadolu Selçuklu Devleti’nden geçmiştir. Osmanlı Devleti’nde de diğer devletlerde olduğu gibi çok geniş mânada kullanılmıştır. Tarihî belgelerde voyvoda, mütesellim, muhassıl, mutasarrıf ve vali olarak görülen yerli hânedanlar, aynı zamanda âyan, derebeyi veya mütegallibe tabirleriyle de ifade edilmektedir. Ayrıca molla, kadı, müftü, müderris, seyyid ve tarikat şeyhi gibi ilmiye mensupları, kethüdâyeri ve yeniçeri serdarı gibi kapıkulları ve bunların mâzul ve emeklileri ile çocukları, kasapbaşı ve bakkalbaşı gibi esnafın önde gelenleri, zahireci, kuyumcu, sarraf, bezzaz ve çuhacı gibi tüccar ve mültezimler âyandan sayılmıştır. Osmanlılar’da bunların hepsine birden “a‘yân-ı vilâyet” adı verilmekteydi.

Osmanlı taşra idaresinde vali, mutasarrıf, mütesellim ve voyvodalar merkezden tayin edilirdi. Bu yöneticilerden başka her şehir ve kasabada a‘yân-ı vilâyet arasından seçilen bir âyan bulunurdu. Merkezî hükümete karşı halkın ve halka karşı da merkezî hükümetin temsilcisi durumunda bulunan ve halk ile devlet arasındaki işleri yürüten kimseye baş âyan, reîs-i a‘yân, aynü’l-a‘yân veya resmî âyan adları verilirdi. Âyanlığın bir kurum halini alması ile resmî âyanlığın ortaya çıkması arasında yakın bir ilgi bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti’nin klasik döneminde kurumlar görevlerini gereği gibi yaptıklarından âyanın toplum içindeki nüfuzu oturduğu yerleşim merkezinin sınırları dışına taşmazdı. Âyan, XVI. yüzyılın ikinci yarısından

itibaren memleketin idaresinde ve nizamında aksaklıkların belirmesiyle önem kazanmaya başladı. Bu devirde halk ile devlet arasındaki işlerde aracı ve iş takipçisi olarak faaliyet gösteren âyanın, bulunduğu yerin çeşitli ihtiyaçlarını temin etmek, vakıfların tevliyet ve nezaret işlerini yürütmek, satılan malların fiyatlarını tesbit etmek, bilirkişilik yapmak, bazı vergilerin tahsil edilme zamanını belirlemek, kötü idarecilerin azledilmeleri ve yerlerine iyi yöneticilerin tayin edilmeleri yolunda şehir sakinlerinin isteklerini İstanbul’a arzetmek gibi fonksiyonları vardı. Özellikle bir bölgede yapılacak işlerde vali ve kadıların muhatabı baş âyan idi. Bu sebeple halkın vekili sıfatıyla memleketin yetkilileriyle bir araya gelerek meseleleri hallederdi.

Âyanların, 1559’dan itibaren Anadolu’ya yayılan kapukulları ile diğer askerî*lerin ve emeklilerinin murâbaha* ve iltizam* yoluyla iktisadî yönden güçlenerek kendilerine katılması sonunda önemleri arttı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında âyan, iltizama katılmak ve çiftçiye borç para vermek suretiyle servetini çoğaltıp topraklarını genişletti. Bunun yanı sıra bazan bozulan işini düzeltip devam ettirebilmek, bazan da nakdî vergisini ödeyebilmek amacıyla borç alan halkı kendine daha bağımlı hale getirdi. Bu şekilde âyan iktisadî ve içtimaî bakımdan giderek güçlendi. Aynı devredeki suhte* ve levent isyanlarında ehl-i örf*e karşı isyancıları desteklemesi ve hatta bazan zorba yöneticilere karşı mücadele etmesi, âyanı himaye arayan halkın koruyucusu durumuna getirdi. XVII. yüzyılda görülen Celâlî isyanları ve timar*lı sipahiliğin ihmal edilmesi yüzünden boş kalan timarlar iltizama verilince, mültezimlik yoluyla köylüye âdeta hâkim olan âyan, toprağını terkeden çiftçi ve leventlerin kendisine sığınması ile, çalışan ve savaşan nüfus bakımından da kuvvet kazandı. Âyan, zenginliği ölçüsünde maiyetindeki sekban ve levent sayısını da arttırdı. Öte yandan paşmaklık* ve arpalık* olarak verilen topraklara umumiyetle yerli âyanın voyvoda ve mütesellim olarak tayin edilmesi, bunların idarî yönden de güçlenmelerine imkân verdi. Böylece âyan içtimaî, iktisadî ve askerî güçlerine idarî yetkiler de katarak bölgelerinin merkezle olan münasebetlerinde en kuvvetli temsilci durumuna gelmeye başladı.

1683’te başlayan II. Viyana Kuşatması dolayısıyla ortaya çıkan malî sıkıntıyı gidermek için 1695 yılından itibaren bazı mukataa*ların mâlikâne adı verilen bir usulle ve kayd-ı hayat şartıyla iltizama verilmesi, âyanlığın

gelişmesinde önemli derecede rol oynadı. Çünkü âyan, mâlikâne uygulaması sayesinde bölgelerindeki gelir kaynaklarının kontrolünü ve intifâ hakkını sağlamlaştırıp irsen devam ettirme imkânı ile devlete ait bazı yetkileri kullanma fırsatını ele geçirdi.

Öte yandan âyanlar, devletin 1683'ten 1718'e kadar cephelerde uğradığı yenilgiler ve mâruz kaldığı malî buhranlardan dolayı, vergi tahsil etmek ve maliyeye borç para vermek suretiyle daha da önem kazandılar. Ayrıca XVIII. yüzyıldan itibaren savaşlarda da hizmet ettiler. Böylece taşra idaresinin yanı sıra savaş ve askerlik bakımından da önem kazanan âyanlar, devam eden İran savaşları sırasında 1726 yılından itibaren Bâbıâli tarafından beyler beyilik ve sancak beyiliği gibi önemli görevlere getirildiler. Böylece cemiyetin raiyyet kesiminden askerî zümre kısmına dahil oldular; bu şekliyle de âyan sıfatını kaybettiler.

XVIII. yüzyıl ortalarına doğru, Bâbıâli'nin taşradaki gücünün giderek azalması ve bir âyan ailesinin kendi bölgesinde devamlı olarak yöneticilik yapması sonunda âdeta bir hânedan hüviyeti taşıyan büyük aileler ortaya çıktı.

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren âyan kelimesi yeni bir anlam kazandı. Bu yeni statüde iyice güçlendikleri görülen âyanların başlıca görevleri, şehir ve esnaf için gerekli malları sağlamak, erzak ve ham madde fiyatlarını tayin etmek, kamu binalarının inşa ve tamirini yapmak, eşkıya yakalamak ve cezalandırmak, orduya asker sağlamak ve bu askerlerin ihtiyacını görmek, ordu tayinat ve mühimmatının taşınması için hayvan tedarik etmek, İstanbul'a erzak ve koyun göndermek, İstanbul baruthânesinin güherçile ihtiyacını karşılamak, bazan gemi yapmak ve gemi yapımı ile ilgili malzemeyi temin etmek, vergi ve mukataa gelirlerini toplamak vb. idi.

Merkezî otoritenin zayıf oluşundan faydalanan âyanlar, bir yandan görevlerini yürütürken çok defa da haklı veya haksız kendi menfaatlerini gözetmişlerdir. Taşradaki otorite boşluğunu dolduran âyan, eşraf, hânedan ve derebeyi aileleri memleketin birçok yerinde varlık ve üstünlüklerini kabul ettirmişlerdi. Bunlar arasında Tuzcuoğulları Rize dolaylarında, Canikli Hacı Ali Paşa ve oğulları Samsun ve çevresinde, Çapanoğulları Yozgat yöresinde, Zennecizâdeler Kayseri'de, Müderriszâdeler Ankara'da,

Kalyoncuoğulları Bilecik'te, Kanlızâde Balıkesir'de, Karaosmanoğulları Manisa ve çevresinde, Kâtiboğulları İzmir'de, Yılanlıoğulları Isparta'da, Tekelioğulları Antalya'da, Menemencioğulları ile Kozanoğulları Çukurova'da, Azmzâdeler Suriye'de, Babanzâdeler Kuzey Irak'ta, Tirsiniklioğlu ile Alemdar Mustafa Rusçuk dolaylarında, Pazvandoğlu Vidin'de, Tepedelenli Ali Paşa ile oğulları da Yanya ve çevresinde ün kazanmışlardı. Öyle ki bazı âyanların halk edebiyatına konu olacak kadar şöhretleri yayılmıştı.

Başlangıçta bir bölgenin resmî âyanının belirlenmesi maksadıyla bir seçim düzenlendiği bilinmektedir. Ancak âyanlık seçimleriyle ilgili bir nizamnâmeye henüz rastlanmadığı için bu seçimlerin süresi, esasları ve nasıl yapıldığı açık ve kesin bir biçimde tesbit edilememiştir. Âyanlık seçimlerine aday olarak a'yân-ı vilâyet arasından isteyenler katılmıştır. Ancak bu seçimlere seçmen olarak kimlerin katıldığı kesin olarak belirlenememiştir. Bu hususta seçimlere seçmen olarak sadece halkın, yalnız vilâyet âyanının ve son olarak da hem ahalinin hem de vilâyet âyanının katıldığına dair farklı bilgilere rastlanmaktadır.

Belgelere göre ilk defa 1680'li yıllarda yapıldığı görülen âyanlık seçimlerinde seçimi kazanan resmî âyan adayının halktan mahzar*, kadıdan ilâm ve validen buyruldu* alması gerekmekteydi. Bu kimse buyruldu karşılığında "âyâniye" adı verilen bir ücret öderdi. Zamanla valiler, kasabalarda eşrafın reîs-i a'yânlık konusundaki rekabet ve mücadelelerinden faydalanarak rüşvet karşılığı âyanlık buyruldusu vermeye başladılar. Bundan halkın zarara uğradığını gören ve daha önceleri âyanlık seçimlerine karışmamış olan merkezî hükümet zaman zaman duruma müdahale etmek zorunda kaldı.

Âyanlık seçimlerine ilk müdahale, 1765 yılının Nisan ayında Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa tarafından yapıldı. Buna göre valiler âyanlık buyruldusu vermeyecekti. Ayrıca halkın resmî âyan adayı sadârete kadı ilâmı ile haber verilecek ve bu kimsenin durumu sadrazam tarafından tahkik ettirildikten sonra neticenin müsbet olması halinde, valiye o kimsenin reîs-i a'yânlığı mektup veya kaime* ile bildirilecekti. Bir süre sonra patlak veren Rus savaşı için de (1768-1774), ölen bir âyanın yerine yenisinin geçmesi mevcut usule göre uzun zaman alacağından, 1769 yılının Ocak ayında

halkın seçimi ile âyan tayini sistemine geçildi. Ancak âyanlık iddia ve kavgalarının devam etmesi ve reîs-i a‘yân olma yolunda vali ile mütesellimlerden rüşvetle buyruldu alınması karşısında 1779 yılının Nisan ayında yeniden 1765 yılı uygulamasına dönüldü. Bu uygulama bir ara bozuldu ve tekrar valiler tarafından âyanlık buyruldusu verilmesine başlandı. Fakat Bâbıâli 1784 yılının Mayıs ayında aldığı bir kararla sadrazamın mektubu olmadan reîs-i a‘yân olunamayacağı hususundaki hükmünü yeniledi.

Merkezî hükümetin kuvvet ve kudretinden çok şeyler kaybetmesi sebebiyle âyanlık seçimleriyle ilgili olarak alınan bütün bu kararlar ve tedbirler imparatorluğun her yerinde tam olarak uygulanamadı ve âyanlık mücadeleleri zaman zaman kanlı çatışmalara dönüştü. Bu çatışmaların giderek yaygınlaşması üzerine 1786 yılında Bâbıâli âyanlığa son vererek yerine şehir kethüdâlığını getirdi. Buna rağmen memlekette âyanlığını devam ettirenlere, âyanlık iddiasında bulunanlara, âyanlık peşinde koşanlara ve eskiden âyan olup da şehir kethüdâsı olanlara rastlanmaktaydı. Öte yandan şehir kethüdâları âyan kadar güçlü, muteber ve iş görür kimseler olmadıklarından Bâbıâli’nin emirlerini gereği gibi uygulayamamışlar ve devlet işlerini yerine getirirken zaman zaman da âyanın muhalefeti sebebiyle görevlerinde tam anlamıyla başarılı olamamışlardı. 1787 yılında başlayan Rus harbinde sefer hazırlıklarında görülen aksaklıklar üzerine, durumun düzeltilmesi için, 1790 yılının Kasım ayında çıkarılan bir hükümle her kazanın önceki düzen üzere halk tarafından seçilmiş âyanlarının “hüccet-i şer‘iyye” ile görevlerine tayin edilmeleri, tayin işine valilerin karışmaması ve seçilen âyandan hüccet karşılığı kadı veya nâibin herhangi bir ücret almaması kararlaştırıldı.

Âyanlığın yeniden resmen ihdas edilmesiyle bilhassa Anadolu ve Rumeli’de âyanlık mücadeleleri yeniden alevlendi. Bu arada 1793’te III. Selim’in başlattığı Nizâm-ı Cedîd hareketini Anadolu âyanından destekleyenler oldu. Rumeli âyanları ise aynı hareketi kendilerine ve bağımsızlıklarına karşı bir hareket olarak değerlendirip cephe aldılar. Nitekim 1806 yılının Haziran ayında Rusçuk âyanı Tirsiniklioğlu İsmâil Ağa’nın başkanlığında Rumeli âyanı, Nizâm-ı Cedîd ordusunun Rumeli’de kurulmasına karşı çıkarak Osmanlı tarihinde II. Edirne Vak‘ası olarak bilinen olayın meydana gelmesine yol açtılar. Bunun üzerine kan

dökülmesini istemeyen III. Selim yeni ordunun Rumeli'de teşkil edilmesinden vazgeçti. Yenileşme yolunda geriye doğru atılan bu adım muhalif güçlere cesaret verdi. Bu sebeple 1807 yılının Mayıs ayı sonlarında çıkan Kabakçı Mustafa İsyanı neticesinde önce Nizâm-ı Cedîd'e son verildi, daha sonra da III. Selim tahttan indirilerek yerine IV. Mustafa getirildi. Kabakçı Mustafa İsyanı'nda canını zor kurtarabilen bir kısım Nizâm-ı Cedîd ricâli Rumeli'deki Rusçuk âyanı Alemdar Mustafa Paşa'ya sığındı. Bunlar, II. Edirne Vak'ası'nda Nizâm-ı Cedîd'e muhalefet etmiş olan Alemdar Mustafa Paşa'yı söz konusu yenileşme hareketinin gerekliliğine inandırmayı başardılar.

Ordusu ile İstanbul'a gelen Alemdar Mustafa Paşa, 28 Temmuz 1808'de IV. Mustafa'nın yerine II. Mahmud'u tahta çıkardı. Genç padişah yerinden emin olmak için, kendini tahta çıkaran ve kuvvetleriyle İstanbul'a hâkim olan Rusçuk âyanı Alemdar Mustafa Paşa'yı sadrazamlığa tayin etti. Böylece Osmanlı tarihinde ilk ve son defa bir âyan sadârete kadar yükseldi. Alemdar Mustafa Paşa, memleketin iç ve dış meselelerine çare bulunabilmesi için hükümet ile âyan güçlerinin karşılıklı güven içinde birleşerek hareket etmeleri gerektiğine inandığından, taşra âyan ve valileri ile başşehir ricâlini İstanbul'da yapılacak bir toplantıya davet etti. Az sayıdaki âyanın katıldığı toplantı sonunda Sened-i İttifak adlı belge imzalandı (Ekim 1808). Sadrazam, söz konusu belge ile âyanın durumuna hukukî bir nitelik kazandırmak istediyse de başarılı olamadı. Çünkü âyanın çoğu senedi imzalamamıştı. İmzalayan az sayıdaki âyan ise Sened-i İttifak'a sahip çıkmanın kendilerine sağlayacağı imkânları değerlendirme ve zümre menfaatlerini koruma şuurundan mahrumdu.

Sened-i İttifak'ın imzalanmasından sonra âyan kuvvetlerinin önemli bir kısmı İstanbul'dan ayrılınca yeniçeriler bir isyan çıkardılar. 16 Kasım 1808'de çıkan bu ayaklanmada Alemdar Mustafa Paşa hayatını kaybetti. Böylece II. Mahmud, yakınındaki en güçlü âyandan kurtulduğu gibi İstanbul'daki âyan hâkimiyeti de son buldu. Bunların yanında Sened-i İttifak da hükümsüz kaldı.

II. Mahmud, âyanların, saltanatına gölge düşüren Sened-i İttifak'ın hazırlanmasındaki rollerini bildiği gibi Nizâm-ı Cedîd'e son verilmesindeki faaliyetlerini de unutmamıştı. Bu bakımdan o hem Sened-i İttifak

niteliğinde ve özelliğindeki belgelerle bir daha karşılaşmamak, hem de yenileşme hareketleri karşısında muhalif bir güç olarak gördüğü âyanı her bakımdan kendisine bağlamak ve onların taşradaki üstünlüklerine son vermek üzere merkeziyetçilik siyasetine yöneldi. Padişahı bu siyasetinde saray, ulemâ ve Bâbıâli bürokrasisi de destekledi. Çünkü bu siyasetin başarısı, merkezin vilâyetlere hâkim olması ve adı geçen zümre mensuplarının nüfuzlarının taşrada artarak geçerli olması demekti. II. Mahmud, âsi âyan üzerine ordu göndermek ve bazan da onları birbirine düşürmek suretiyle merkezî otoriteyi hâkim kılmayı başardı. Padişah itaatkâr ve güçlü olan âyana karşı ise kuvvet kullanmadı, onların ölümlerini bekledi ve sonra yerlerine vârislerini değil de Bâbıâli'nin temsilcilerini tayin ederek taşradaki etkilerini azalttı. Âsi âyanın çoğunu idam ve malları ile emlâkini müsadere ettirdi. Memleketin bazı bölgelerinde âyanlığın yerine sandık eminliği ve mahalle muhtarlıkları kuruldu. Uygulanan merkezîleştirme siyaseti sonunda, âyanlar idarî ve askerî güçlerini kaybetmiş olmakla beraber taşradaki sosyal ve iktisadî nüfuzlarını devam ettirme imkânını ellerinden bırakmadılar. Bu bakımdan pek çok âyan iltizam işlerini yine sürdürdü. II. Mahmud 1834 yılında ihdas edilen redif askerî teşkilâtının kurulup yaygınlaşmasında kendilerinden faydalandı.

Tanzimat döneminde âyanın görevleri yeni kurulan müesseselere ve elemanlarına verilmeye başlandı. Öte yandan Bâbıâli, ölen âyanın yerine yenisini tayin etmeyerek resmî âyanlık müessesesine son verdi. Âyanlık ortadan kaldırılmakla beraber âyan, eşraf vb. olarak bilinen kimseler varlıklarını ve nüfuzlarını sürdürdüler. Bunlar arasında halka zulmedenlere karşı Bâbıâli kuvvet kullanarak Doğu Anadolu'da ve yine aynı biçimde Fırka-i Islâhiyye ile Çukurova'da merkezî idareyi hâkim kılmaya çalıştı.

Abdülmecid, Tanzimat yeniliklerine halkın katılmasını sağlayabilmek için onların temsilcileri olarak gördüğü âyanlarla 1845 yılında İstanbul'da bir toplantı yaptı. Ancak âyanın bu toplantıda gösterdiği şaşkınlık ve suskunluk sonunda umulan fayda sağlanamadı. Bununla birlikte âyan, kuruluş ve çalışma biçimleri merkezî hükümetle taşra ileri gelenlerinin bütünleşmesine yönelik olan vilâyet, livâ ve kaza idare meclislerine mahallî temsilci olarak katıldı. Öte yandan iktidara hâkim olan Bâbıâli bürokrasisi, hukuk ve siyaset sahasında yaptığı yenileşme hareketlerine rağmen, taşrada âyanın idareye ve toprağa hâkim olmasını önleyemedi. Çünkü üyesi bulunduğu

taşradaki idare meclisleri ve görev aldığı mahkemelerle bazı ihtisas komisyonları vasıtasıyla nüfuzunu devam ettiren âyan, katıldığı idarede görev yapan memurlarla anlaşmayı ve uyum sağlamayı başarmıştı. Nitekim 1847 tarihli Tapu Nizamnâmesi ile 1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi, âyanın tasarruf ettiği toprağın sahibi olmasına imkân vermişti. Kısacası, Tanzimat'tan sonra uğradığı ad değişikliklerine rağmen âyan, Cumhuriyet dönemi de dahil olmak üzere yakın zamana kadar İstanbul'da Meclisi Meb'ûsan'a, Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ve taşrada belediye meclislerine temsilciler göndererek, değişik siyasî partilerin özellikle mahallî yönetimlerinde görev alarak ziraat, ticaret ve sanayi cemiyet ve odalarının idaresinde etkili olmuşlar, Türk siyasî, sosyal ve iktisadî hayatındaki rollerini ve önemlerini devam ettirmeyi başarmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Târih, IX, 7, 278; Lutfî, Târih, VIII, 363, 367 vd.; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942; İlber Ortaylı, Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878), Ankara 1974; a.mlf., Türkiye İdare Tarihi, Ankara 1979; Y. Nagata, Muhsinzade Mehmed Paşa ve Ayanlık Müessesesi, Tokyo 1976; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık, Ankara 1977; a.mlf., "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yerli Ailelerin Âyânlıkları Ele Geçirişleri ve Büyük Hânedânlıkların Kuruluşu", TTK Belleten, XLII/168 (1978), s. 667-723; Halil İnalcık, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", Studies in Eighteenth Century Islamic History (ed. T. Naff - R. Owen), London 1977, s. 27-52; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunda Kültür ve Teşkilât", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 974-990; a.mlf., "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 623-690; Özcan Mert, XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları, Ankara 1980 s. 1-16; a.mlf., "II. Mahmut Devrinde Anadolu ve Rumeli'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu (1808-1839)", TDA, sy. 18 (1982), s. 33-73; a.mlf., "Folklorumuzda Çapanoğulları", II. Milletlerarası

Türk Folklor Kongresi Bildiriler, Ankara 1982, I, 217-233; Mücteba İlgürel, “Balıkesir’de Âyânlık Mücadelesi”, TED, sy. 3 (1973), s. 63-73; V. P. Mutafçieva, “XVIII. Yüzyılın Son On Yılında Ayanlık Müessesesi” (trc. Bayram Kodaman), TD, sy. 31 (1978), s. 163-182; Deena R. Sadat, “Âyân and Ağa: The Transformation of the Bektashi Corps in the eighteenth Century”, MW, LXIII/3 (1973), s. 206-219; Özer Ergenç, “Osmanlı Klasik Dönemindeki «Eşraf ve A’yan» Üzerine Bazı Bilgiler”, Osm.Ar., sy. 3 (1982), s. 105-118; Mustafa Akdağ, “Osmanlı Tarihinde Ayanlık Düzeni Devri, 1730-1839”, TAD, XIV/23 (1975), s. 51-61; Musa Çadırcı, “Anadolu’da Redif Askeri Teşkilatının Kuruluşu”, a.e., s. 63-75; M. Fuad Köprülü - İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Âyân”, İA, II, 40-42; H. Bowen, “Ayan”, EI[2] (İng.), I, 778.

Özcan Mert

ÂYAN MECLİSİ

(bk. MECLİS-i A’YÂN).

A‘YÂN-ı SÂBİTE

الأعيان الثابتة

Eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah’ın ilminde bilgi olarak mevcudiyeti, zâhir olan varlıkların Allah’ın ilmindeki mahiyetleri, gizli hakikatleri.

Ayn-ı sâbite (çoğulu a‘yân-ı sâbite) “hakikat, mahiyet ve zat” mânasına gelir ve varlık (vücûd) kavramından farklı bir mâna ifade eder. Bir şeyin varlığı başka, mahiyeti başkadır. A‘yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah’ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değildir; daha doğrusu bunlar Allah’ın ilminde sâbit olan “yoklar”dır (ma‘dûmât). A‘yân-ı sâbitenin dış âleme nazaran varlığı yoktur. Onun için “yok” olarak kabul edilir. Bu mânada ona “mümkin” de denir. Zira İbnü’l-Arabî’ye göre mümkin de ma‘dûmdur.

A‘yân-ı sâbite terimi tasavvuf tarihine İbnü’l-Arabî ile girmiş, daha sonra mutasavvıflar Allah, âlem ve insan ilişkileri konusundaki kanaatlerini ve varlık görüşlerini büyük ölçüde bu kavrama dayanarak açıklamışlardır. İbnü’l-Arabî’ye göre yaratıkların ve eşyanın (mükevvenât, mümkinât) üç safhası vardır. İlk safhada eşya birbirinden ayırt edilmeksizin ve aralarında bir farklılaşma söz konusu olmaksızın (bilâ-temeyyüz ve mücmel) Allah’ın ilminde küllî bir bilgi olarak vardır. Buna “şüûn-ı sâbite” veya “taayyün-i evvel” (vahdetteki ilk belirme) denir. Eşya ikinci safhada a‘yân-ı sâbite halindedir; birbirinden ayrılmış ve farklılaşmış bir vaziyette (bi’t-temeyyüz ve’l-mufassal) Allah’ın ilminde vardır. Bu safhada varlıklar müşahhas şeyler halindedir. Buna da “taayyün-i sâni” adı verilir. Üçüncü safhada eşya “a‘yân-ı hâriciyye” halinde vardır. Eşyanın bu şekilde dış âlemde zuhûr ve tecellî etmesine “taayyün-i hâricî” adı verilir; yaratma (halk) bundan ibarettir. A‘yân-ı sâbite, Hakk’ın hüviyetiyle duyulur âlem arasında yer alan bir varlık alanıdır. Vahdeti vücûd nazariyesine göre varlık bir tanedir; o da Allah’ın varlığıdır. A‘yân-ı sâbitenin âlemdeki tecellîsi olan dış varlıklar, hakikatte Hakk’ın oluş vasfıyla zuhûr etmesinden, yani varlığının dışa taşmasından (feyezân) ibaret olduğundan aslında “yok” hükmündedir.

Kendilerine aitmiş gibi görünen varlıkları aslında Hakk'ın zuhûr etmiş varlığıdır; gerçek değil gölge varlıktır.

A'yân-ı sâbitenin açıklanması aynı zamanda yaratma ve dış âlemin de açıklanması mânasına gelir. Dış âlemde mevcut ve zâhir olan eşyanın esas itibariyle kendine has müstakil bir varlığı yoktur. Bu yönüyle bu şeylerin "yok" (ma'dûm) olduğuna inanılır. Bunların görünen varlıkları gerçekte Allah'ın varlığının değişik sûretlerde tecellîlerinden ibarettir. Zira tek ve biricik varlık (vahdeti vücûd) O'nun varlığı olduğundan diğer şeylerin varlıkları mecazidir, görünürdedir. Eşyanın birbirinden farklı oluşu, ayrı ayrı varlıklara sahip oluşundan değil, a'yân-ı sâbitelerinin farklı oluşundandır. Varlıkta birlik mevcuttur, farklılık ve çokluk a'yân-ı sâbiteden ileri gelmektedir.

Tasavvufta birlik-çokluk (vahdet-kesret) meselesi çeşitli misallerle açıklanmıştır. A'yân-ı sâbite varlıkların modelleri (mecâlî) ve kalıplarıdır (mezâhir). Belli bir şeyin şekli, çeşitli ve değişik aynalara aynı anda farklı biçimlerde yansıyarak bir çokluk meydana getirdiği gibi, bir ayna durumundaki a'yân-ı sâbiteye akseden Hakk'ın varlığı da böyle bir çokluk meydana getirir. Çokluk vehim ve hayal olarak vardır; birlik gerçek olarak mevcuttur. Belli bir top kumaştan farklı elbiseler vücuda getirilebilir. Bu elbiselerin hepsi varlık olarak bir ve aynıdır, çünkü aynı kumaştan yapılmıştır. Farklılık şekillerden ileri gelmektedir. Şekilleri farklı kılan, modelleri ve kalıpları yani ayn-ı sâbiteleridir. Kalıplar, hiçbir zaman elbiselerde var olmadıkları halde onlara şekil verirler. Bunun gibi, dış âlemdeki bütün varlıkları farklı şekillere sokup çokluğun ortaya çıkmasına sebep olan a'yân-ı sâbite de hiçbir zaman dış âlemde var olmaz. Onun için a'yân-ı sâbiteye "ma'dûmât" ve "umûr-ı ademiyye" yani "yoklar" adı da verilmiştir. Dış âlemde görünen a'yân-ı sâbite değil onun şekilleri, halleri, hükümleri, ayırıcı nitelikleri, belli özellikleri, fiilleri ve eserleridir. A'yân-ı sâbitenin kendisi bâtın, sûreti zâhirdir. İbnü'l-Arabî, "a'yân-ı sâbite asla varlık kokusunu koklamamıştır" yani hiçbir zaman var olmamıştır derken bunu anlatmak istemektedir.

A'yân-ı sâbitenin ilâhî isimlerin sûretleri ve dış âlemdeki varlıkların hakikatleri olmak üzere iki yönü vardır. Birinci yönüyle edilgendir (münfail); ruh için beden gibidir. İkinci yönüyle etkendir (fâil); beden için

ruh gibidir. Hakk'ın zâtındaki varlıkları itibariyle ilâhî isimlerde birlik, tezahürleri itibariyle çokluk vardır. Çok oluşları itibariyle "ilâhî hazret"ten feyiz alır; zâtlarının bir oluşu itibariyle a'yân-ı sâbiteye feyiz verirler. İlâhî zâtın, bütün mümkinlerin ve şeylerin sûretinde kendine tecelli etmesine "feyz-i akdes" dendiği gibi a'yân-ı sabite de denir. "Bir"in, çokluk halindeki varlıkların sûretinde tecelli etmesine, diğer bir ifade ile a'yân-ı sâbitenin aklî âlemden hissî âleme aksetmesine "feyz-i mukaddes" denir. Bu kuvve halinde olanın fiil suretinde, ezelde sâbit olan şeyin olduğu gibi hariçte zuhûr etmesinden ibarettir. A'yân-ı sâbite bir yönüyle Hakk'ın Hak için zuhûrudur; "feyz-i akdes"tir. Diğer yönüyle Hakk'ın zuhûr (açıklık) mertebesidir, Hakk'ın dış varlıklarda tecellîsidir; "feyz-i mukaddes"tir. A'yân-ı sâbite kendine göre "yok", feyz-i akdese göre "sâbit", feyz-i mukaddese göre "dış âlemde zâhir ve mevcut"tur.

A'yân-ı sâbite daima sabit olup her zaman kendi kendinin aynı olarak kalır, hiç değişmez. Bir şeyin dış âlemde var olması onun ayn-ı sâbitesinde herhangi bir değişiklik meydana getirmez; ayn-ı sâbitesi, var olmadan önce nasılsa var olduktan sonra da aynen öyledir. A'yân-ı sâbitenin değişmesi esastan imkânsız (bizâtihî müstahil) olduğundan onları değiştirmeye Allah'ın iradesi de taalluk etmez. A'yân-ı sâbite ezelî, ebedî, değişmez ve değiştirilemez mutlak bir nizam ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilmi mâluma tâbidir. Fakat bu Allah için bir kusur değildir; çünkü hakikatte bilen de bilinen de O'dur. O, bir şeyi, o şey nasılsa öyle bilir ve aynen bildiği gibi var eder. Bir şeyin nasıl olacağı ise o şeyin ayn-ı sâbitesine bağlıdır. Ayn-ı sâbite ise ezelîdir ve yaratılmış değildir. İrade hürriyetini tamamıyla silip süpüren bu düşünce şiddetli bir cebirciliği ve kaderciliği hâkim kılar (bk. CEBRİYYE). Onun için ayn-ı sâbiteye inanan mutasavvıflar hep kaderci ve cebirci olmuşlardır.

Eşya ve hadiselerin ayn-ı sâbitelerini Allah'tan başka kimse bilmez. Bu özelliği itibariyle İbnü'l-Arabî ona "mefâtîhu'l-üvel" (ilk anahtarlar), "mefâtîhu'l-gayb" (gaybın anahtarları) adını verir, "kaderin sırrı" der. İnsanın bunları bilmesi mümkün olsa kaderi ve geleceği de bilmiş olurdu. Bunun için Allah a'yân-ı sâbite sahasını insanlara kapatmış, onun bilgisini sadece kendisine tahsis etmiştir. Çok nâdir hallerde nebî ve velîlerin bir kısmına bazı ayn-ı sâbitelerin gösterilmesi mümkündür.

A‘yân-ı sâbite nazariyesi çeşitli felsefî görüşlerin harmanlanmasından ortaya çıkmıştır. Meşşâîler’e göre “mümkin”lerin varlıkları başka, zâtları (mahiyetleri) başkadır, “vâcip”te ise varlık ile zât aynıdır. Bu fikre karşı çıkan kelâm âlimlerinin çoğu, “vâcip”te varlık ile zâtın aynı olmadığını savunmuşlardır. İbnü’l-Arabî vücûdla zâtı aynı sayarken Meşşâîler’e, Mu‘tezile’ye ve bazı kelâmcılara yaklaşmaktadır. Öte yandan a‘yân-ı sâbite nazariyesi Eflâtun’un “ide”lerine ve Plotinus’un “Allah ve düşünceleri” nazariyesine de benzemektedir. Ancak İbnü’l-Arabî’nin a‘yân-ı sâbitesi küllî-cüz’î bütün varlıkları kapsayan Allah’ın bilgileri (ma‘lûmât-ı ilâhiyye) demek olduğundan Eflâtun’un idelerinden farklıdır. Çünkü ideler sadece eşyanın genel sûretleri için söz konusudur ve müstakildir, yani Allah’a bağlı değildir. A‘yân-ı sâbite, Yeni Eflâtuncu Plotinus’un “bir ve ilk düşünce” (vâhid ve akl-ı evvel) görüşüne çok yakındır, hatta onun biraz değişik şeklidir de denilebilir.

İbnü’l-Arabî a‘yân-ı sâbite nazariyesini ortaya atarken Mu‘tezile’nin “yok”u (ma‘dûm) “şey” sayan görüşünden de istifade etmiştir. Ebû Ali Cübbâî’nin hocası Ebû Osman Şahhâm, “ma‘dûm var değil, fakat büsbütün yok da değil, var olmaya hazır ve elverişli bir ‘şey’, bir ‘sabit’ ve bir ‘hal’dir” diyordu. İşte bu “ma‘dûm şeydir”, görüşü a‘yân-ı sâbite fikrinin kaynaklarından birini teşkil etmiştir.

Tasavvuf tarihinde son derece tesirli olan a‘yân-ı sâbite telakkisine kelâm âlimleri ve Selefiyye mezhebi mensupları sürekli olarak itiraz etmişler ve bu görüşü şiddetle reddetmişlerdir. Çünkü a‘yân-ı sâbite görüşünün kabul edilmesi halinde eşyanın yaratılması ve Allah’ın yaratıcılık sıfatı söz konusu olmamakta, yaratmanın yerini sudûr* ve zuhûr* görüşü almakta, diğer taraftan âlemin kadîm oluşu görüşü değişik bir biçimde kabul edilmektedir. Esasen İbnü’l-Arabî de âleme “kadîm-i hâdis” (ezelî yaratık) demek suretiyle bu konudaki fikirlerini açıkça ortaya koymuştur. Diğer taraftan cebirciliğin, ibadet hayatının ve ahlâk esaslarının temeli olan irade hürriyetini ortadan kaldırdığı ileri sürülmüştür. Bu yüzden İbn Teymiyye, İbnü’l-Arabî’nin bu tür kanaatlerinin küfür olduğunu söyler. Şeyhülislâm Mustafa Sabri de Mevkıfü’l-ʿakl adlı eserinde İbnü’l-Arabî’nin varlık hakkındaki görüşlerini geniş bir tenkide tâbi tutmuş ve reddetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, el-Muhassal (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d), Kahire 1323, s. 37; Kâşânî, Istılâhâtü’s-sûfiyye, s. 31; İbnü’l-Arabî, Fusûs, s. 101, 274; a.mlf., Fütûhât, I, 302; III, 47, 193; İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ, II, 160, 210; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, Kahire 1310, s. 32; İmâm-ı Rabbânî, el-Mektûbât, İstanbul 1963, I, 211; Abdullah Bosnevî, Şerhu Fusûsi’l-hikem, İstanbul 1290, s. 27; Mustafa Sabri, Mevkıfü’l-akl, Kahire 1950, III, 464; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 187; Ebü’l-Ala Affîfî, Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 56-60; a.mlf., el-Ayânü’s-sâbite fî mezhebi İbni’l-Arabî ve’l-madûmât fî mezhebi’l-Mutezile, Kahire 1969; el-Muʿcemü’s-sûfî, s. 831-838; Ahmed Avni Konuk, Fusûsu’l-hikem Tercümesi ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 17 vd.

Süleyman Uludağ

A‘YÂNÜ’ş-ŞÎA

أعيان الشيعة

Şîa âlimlerinden Muhsin el-Emîn’in (ö. 1952) İsnâaşeriyye imam, âlim ve ileri gelenlerine dair biyografik eseri.

13.000 civarında biyografi ihtiva eden ve başlangıçtan itibaren XX. yüzyıla kadar (yaşayanlar hariç) Şiî imam, âlim ve ileri gelenlerini alfabetik sıra ile ele alan eser elli iki bölüme (cüz) ayrılmıştır. Birinci bölüm, siyer ve tabakat kitaplarının genel bir değerlendirmesinden ve eserin yazılış sebebini anlatan bir başlangıçtan (hutbetü’l-kitâb) sonra üç kısımdan meydana gelmiştir. Birinci kısımda eserin tertibi ve alfabetik sistemi hakkındaki bilgiler yer alır. İkinci kısımda sırasıyla Şîa, İmâmiyye, Mütâvile, Kızılbaş, Râfiza, Ca‘feriyye, Hâssa tabirleri ele alınarak bunların sözlük ve terim mânaları üzerinde durulur. Müellifin belirttiğine göre Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra onun taraftarları Osmâniyye, Ali taraftarları da Aleviyye olarak anılmıştır. Yine müellifin iddiasına göre Abbâsîler devrinde bu iki ismin yerine geçen Ehl-i sünnet ve Şîa tabirleri günümüze kadar intikal etmiştir. Buna göre Şîa, genel olarak Ali b. Ebû Tâlib’in taraftarları, ilk Şiîler de Ammâr b. Yâsir, Ebû Zer el-Gıfârî ve Mikdâd b. Esved gibi kimselerdir. Şîa mezhebi, imâmeti dinin rüknü sayması ve imam için belli özellikler kabul etmesi sebebiyle İmâmiyye, on iki imam görüşünü benimsemesi sebebiyle İsnâaşeriyye, fıkıhta Ca‘fer es-Sâdık’a bağlı olduğu için de Ca‘feriyye adını almıştır. Müellif, Ali taraftarlığının Hz. Peygamber zamanında başladığını, Ali’nin hayatı boyunca da güçlenerek devam ettiğini, fakat daha sonra devlete hâkim olan Emevîler ve Abbâsîler devrinde Ehl-i beyt ve taraftarlarının sayısız zulüm ve baskılarla karşılaştığını belirtir. Bu arada Şîa konusundaki ithamlarından dolayı İbn Kuteybe, İbn Hazm ve çağdaş müelliflerden Ahmed Emîn, Lothrop Stoddard, Mustafa Sâdık er-Râfiî ve Muhammed Sâbit gibi yazarların düşüncelerini çeşitli yönlerden tenkide tâbi tutar. Ardından da Şîa’nın yayılış sebeplerini inceler. Başta Ali b. Ebû Tâlib olmak üzere Ali evlâdının İslâmî ilimlere yaptığı hizmetleri ve diğer ilimlerin gelişmesindeki paylarını belirtir. Daha sonra Şîa akaidini hulâsa eder. Bu kısımda Allah’ın varlığı,

bazı sıfatları ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine temas edilir. Hz. Ali'nin ve on bir evlâdının Peygamber'den sonra yaratılmışların en üstünü, bu sebeple de imâmete en lâyık kimseler oldukları, Hz. Fâtıma'nın bütün kadınların en faziletlisi olduğu belirtilir. Dinî hükümlerin tesbiti konusunda sadece imamların veya din bilgilerine tam mânasıyla vâkıf güvenilir müctehidlerin yetkili olduğu savunulur. Diğer iman ve ibadet konularının önemi üzerinde durularak Şîa'nın her türlü aşırılıktan uzak olduğu ifade edilir. Müellif ashap hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken Hz. Peygamber'i sevdikleri için ashabını da sevdiklerini, onların mâsum olmadıklarını, Peygamber'i mümin olarak görüp mümin olarak ölmenin adl* sayılmak için yeterli bulunmadığını belirterek rivayetlerinin tenkide tâbi tutulması gerektiğini ileri sürer. Buna göre adâlet*i sabit olan sahâbîye hürmet duyulur ve rivayeti kabul edilir. Bu durumda olmayan Mervân b. Hakem, Mugıre b. Şu'be, Velîd b. Ukbe ve Büsr b. Ertât gibi kimselerin rivayetleri ise muteber sayılmaz. Bu arada İmâmiyye'nin Kur'an konusundaki düşüncesini açıklayan müellif, Kur'an'ın değiştirildiğinin söylenemeyeceğini, böyle bir iddiayı ileri sürenin yalancı ve iftiracı olduğunu, noksan ve fazlalık iddia edenlerin kendilerince de tekfir edildiğini belirtir. Daha sonra başlangıçtan itibaren son devirlere kadar dinî ve pozitif ilimler sahasında eser yazan Şiî âlimlerden örnekler vererek Kütüb-i Erbaa diye bilinen el-Kâfî, Men lâ yahduruhü'l-fakıh, Tehzîbü'l-ahkâm ve el-İstibsâr adlı eserleri özellikle zikreder; bu kitaplarda yer alan 44.244 hadisin bile İmâmiyye'nin İslâmî ilimlere karşı ifa ettiği hizmetin kuvvetli bir delili olduğunu söyler. İslâm devletlerinde önemli görevler almış Şiî vezir, emîr, kadı ve diğer şahsiyetlerden bahsettikten sonra Şîa'nın günümüzde yayılmış olduğu beldeleri alfabetik sıraya göre tanıtır. Birinci bölümün üçüncü kısmında Ayânü'ş-Şîa'nın telifi sırasında başvurulan 393 eser yine alfabetik sıra ile kaydedilir.

İkinci bölümde Hz. Peygamber'in hayatı ile Hz. Fâtıma'nın hayatı anlatılmakta, üçüncü bölümde Hz. Ali'nin hayatı ayrıntılı bir şekilde incelenmekte, bu arada Şerîf er-Radî tarafından toplanan, hutbe, vaaz, hikmetli sözler ve bazı risâlelerinden oluşan Nehcü'l-belâga'nın muhtevasının Hz. Ali'ye ait olma-dığı konusundaki iddialar reddedilmektedir. Dördüncü bölümde Hz. Hasan'dan başlanarak on bir imamın hayatı anlatılır. On ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın doğumu, fazileti ve özellikleri işlendikten sonra onun ölmeyip ortadan kaybolduğu

inancına geçilir. Buna göre Muhammed b. Hasan gerek Hz. Peygamber'den gerekse imamlardan intikal eden haberlerde belirtilen vasıfları kendinde toplayan, dünyanın bir günlük ömrü bile kalsa mutlaka ortaya çıkarak zulmü bertaraf edip her yeri adalet ve iyiliklerle dolduracak olan şahsiyettir. Âhir zaman çıkacağı beklenen mehdî* odur. Onun 260 (873) yılında kaybolması, 328 (940) yılında "büyük gaybet"e geçmesi ve tekrar döneceği, Şîa'da bir inanç esasıdır. Eserde, "Sâhibü'z-zamân" adı da verilen bu imamın zuhûr edeceğini belirten delillerin mütevâtir olduğu ısrarla belirtilmekte ve muhaliflere cevaplar verilmektedir. Bu arada mehdînin ilk gaybeti esnasında Şîa'yı yönettiği kabul edilen ve süferâ-yi erbaa (bk. GAYBET) diye anılan dört sefir hakkında da bilgi verilmekte ve mehdînin zuhûrunun belli alâmetlerin ortaya çıkmasından sonra gerçekleşeceği ifade edilmektedir.

Ayânü'ş-Şîa'nın dokuz cilt tutan daha sonraki bölümlerinde İsnâaşeriyye âlimleri ve önde gelen şahsiyetlerin biyografileri ele alınarak incelenmektedir. Biyografilerde önce biliniyorsa doğum ve ölüm tarihi, nisbesi, eserleri, diğer âlimlerin bu kişi hakkındaki görüşleri, Şiîlik'teki yeri ve tesirleri anlatılmakta, şiir ve nesirleri aktarılmaktadır. Özellikle de yayımlanmamış şiirleri varsa bunların tamamı nakledilmektedir. Eserin son bölümü, müellifin, oğlu Hasan el-Emîn'in katkılarıyla yazdığı kendi biyografisini ihtiva etmektedir. Burada doğumu, ailesi, öğrenimi, yetişmesi, diğer âlimlerle münasebetleri, seyahat ve hizmetleri anlatılmış; ayrıca hakkında yazılan makalelere, faziletlerini belirten şiirlere ve ölümünden sonra yazılan mersiyelere de yer verilmiştir.

Ayânü'ş-Şîa, gerek hacmi ve ele aldığı şahsiyetler bakımından gerekse faydalandığı kaynaklar açısından uzun bir çalışmanın ürünüdür. Şîa kültürü, özellikle Şîa ricâli konusunda önemli bir kaynaktır. Ancak Şîa inancında yerleşmiş bazı telakkilerin (imamların mânevî vasıfları ve mâsum oluşları, devlet reisliği anlayışı, beklenen mehdî vb.) savunulması sırasında ilmî sınırların dışına çıkıldığı, taassuba düşüldüğü, mezhep tarafgirliğinden uzak kalınamadığı dikkati çekmektedir.

Ayânü'ş-Şîa 1938-1963 yılları arasında elli altı cüz olarak basılmıştır. Kitabın beşinci baskısı, müellifin oğlu Hasan el-Emîn'in tahkiki ile, biri fihrist olmak üzere on bir cilt halinde yapılmıştır (Dârü't-teârüf, Beyrut

1403/1983). Eserin hacmi büyük boy (34 cm.) olmak üzere, 211 sayfalık fihrist hariç, 5600 sayfayı geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayânü'ş-Şîa, I-X; Maa'l-Mektebe, s. 100-101; "Ayânü'ş-Şîa", ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, V/1, Beyrut 1963, s. 101-103.

Mustafa Öz

A‘YÂS

الأعياص

Kureyş kabilesine mensup Ümeyye b. Abdüşems oğullarının bir kolu.

A‘yâs, “ağaçları birbirine sarılmış koruluk” anlamına gelen ve “asıl ve menşe” mânasında da kullanılan îs kelimesinin çoğuludur. Ümeyyeoğulları’nın kurucusu sayılan Ümeyye b. Abdüşems b. Abdümenâf’ın on iki erkek çocuğundan Âs, Ebü’l-Âs, Îs, Ebü’l-Îs ve bazı rivayetlerde Üveys adlı oğullarının teşkil ettiği kola A‘yâs adı verilmiştir. Bosworth’un zannettiği gibi (EI² Suppl. [Fr.], I, 103) A‘yâs bu dört isimden yalnızca birinin çoğulu olmadığı gibi adı geçenlerin hepsi aynı şahıs da değildir. A‘yâs’ın anneleri Âmine bint Ebân b. Küleyb’dir. Ümeyye b. Abdüşems ölünce oğlu Ebü’l-Âs, annesi Âmine’yi baba bir kardeşi Ebû Amr ile evlendirmiş (Câhiliye döneminde yaygın olan bu nevi evlilikler Kur’ân-ı Kerîm’de [bk. en-Nisâ 4/2] yasaklanmıştır), Ebû Amr’ın Âmine ile evliliğinden Ebû Muayt dünyaya gelmiştir. İbn Hazm, A‘yâs arasında Ebû Amr’ı da zikreder.

Ümeyye b. Abdüşems’in bir diğer karısından olan çocukları Harb, Ebû Harb, Süfyân, Ebû Süfyân ve Amr’ın teşkil ettiği kola ise, Ukâz Savaşı’nda kardeşleri Harb’in yanında her biri arslan (anbes) gibi savaştıklarından dolayı, Anâbis (العنابس) adı verilmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân gibi Ümeyye’nin Anâbis kolundan gelen Emevî halifelerine Süfyânîler, Mervân b. Hakem ve Abdülmelik b. Mervân gibi A‘yâs kolundan gelenlere ise Mervânîler denilmiştir.

A‘yâs’a mensup olan önemli şahsiyetler arasında şu isimler sayılabilir: Kureyş’in hakîm ve şairlerinden kabul edilen Hz. Osman’ın dedesi Ebü’l-Âs, onun oğlu ve Hz. Osman’ın babası Affân, Hz. Osman, Hz. Osman’ın amcası Hakem b. Ebü’l-Âs, Hakem’in oğlu ve Hz. Osman’ın kâtibi olan Emevî Halifesi Mervân b. Hakem, meşhur Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz ve babası Abdülazîz b. Mervân, Hz. Peygamber’in valilerinden Attâb b. Esîd ve onun dedesi Ebü’l-Îs b. Ümeyye, Hz. Peygamber’in

Yemen’e vali gönderdiği Hâlid b. Saîd, Hz. Peygamber tarafından adı Abdullah diye değiştirilen Hakem b. Saîd ile dedeleri Âs b. Ümeyye.

BİBLİYOGRAFYA

Kamus Tercümesi, “ays” md.; İbnü’l-Kelbî, Cemheretü’n-neseb, I, 148-150, 151-176; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 98-99, 100 vd., 159 vd., 187 vd.; İbn Kuteybe, el-Maârif (Ukkâşe), s. 112, 318; Belâzürî, Ensâb, IV/1, s. 2-3, 456; İbn Düreyd, el-İştikak, s. 53-54, 166; İbn Hazm, Cemhere, s. 78-79, 80 vd., 113-114; C. E. Bosworth, “Ayas”, EI² Suppl. (Fr.), I, 103.

Mustafa Fayda

AYAS AĞA

(ö. 892/1487)

Osmanlı mimarı.

Babasının adı Abdullah olan Ayas Ağa'nın doğum tarihi ve yeri bilinmemektedir. Fâtih Sultan Mehmed dönemi mimari faaliyetlerinde görev almış, büyük bir ihtimalle aynı dönemin meşhur mimarlarından Atik (Âzatlı) Sinan ile birlikte İstanbul'daki Fâtih Külliyesi'nin (1463-1471) yapımında çalışmıştır. II. Bayezid döneminin başlarında hayatta olan Ayas Ağa'nın hangi yapılarda doğrudan görev aldığı kesinlikle bilinmemekte, fakat 892 (1487) tarihli mezar taşı kitâbesinde "üstat" unvanıyla anılmasından, mesleğinde önde gelen bir şahsiyet olduğu anlaşılmakta ve yaşadığı dönemin belli başlı yapılarının pek çoğunda çalıştığı tahmin edilmektedir. Yapımını üstlendiği eserlerin adlarının da tam olarak bilinmemesine karşılık, 879 (1474-75) tarihli bir vakfiyeden, kendi adına biri Afyon'da olmak üzere iki cami ve bir mektep yaptığı ve bu hayrata mallarını bağışladığı öğrenilmektedir. İstanbul Şehzadebaşı'nda Mimar Ayas Mescidi (Saraçhanebaşı Mescidi) ve Mimar Ayas Mektebi olarak tanınan iki yapı, mimarın mezarıyla birlikte 1957 yılında yol açmak için ortadan kaldırılmıştır. Afyon'daki camisinin yıkılış tarihi ise bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 122; L. A. Mayer, Islamic Architechs and Their Works, Genève 1956, s. 55-56; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi, III, 456-457; Zeki Sönmez, Başlangıçtan XVI. Yüzyıla Kadar Anadolu'daki İslâm ve Türk Devri Yapılarında Çalışan Sanatkârlar (doktora tezi, 1981), İÜ Ed.Fak., s. 301-302; İ. Hakkı Konyalı, Fâtih'in Mimarı Ayas'ın Mezarını

ve Mescidini Yıktırmayacağız”, Tarih Hazinesi, sy. 2, İstanbul 1950, s. 93-95; F. İ. Ayanoğlu, “Fâtih Devri Ricâli Mezartaşları ve Kitâbeleri”, VD, IV (1958), s. 201.

Zeki Sönmez

AYAS AĞA KÜLLİYESİ

Amasya’nın Şamlar (Şamlılar) mahallesinde Ayas Ağa tarafından XV. yüzyılın sonlarında yaptırılan küçük bir külliye.

Bulunduğu mahalleye nisbetle Şamlar adıyla da anılan cami, medrese ve sıbyan mektebinden ibaret külliyenin bânisi II. Bayezid devri Kapı ağalarından Ayas Ağa’dır. Hüseyin Hüsâmeddin, kitâbesi olmayan külliyenin 900 (1494-95) yılında yaptırıldığını bildirir. Külliyenin yerinde daha önce Dânişmendlioğlu Emîr (Melik) Gazi’nin hayratından olan Şamlar Camii’nin bulunduğu rivayet edilmektedir. Zamanla bazı onarımlar geçirmiş olan külliyenin camisi halen ibadete açıktır.

Osmanlı öncesi Anadolu Türk mimarisindeki cami-medrese geleneğini sürdüren bu külliyedeki binalar müşterek bir avlunun etrafında sıralanırlar. Güneyde yer alan cami, moloz taş ve tuğla ile örülmüş duvarların sınırladığı kare planlı, tek kubbeli bir harim, üç birimli son cemaat yeri ve harimin kuzeydoğu köşesinde yükselen minareden meydana gelir. Doğu ve batıya kapalı olan son cemaat yeri, iki adet pâyeye oturan üç kemerle kuzeye açılmaktadır. Kare planlı ve pandantifli kubbelerle örtülü yan birimlere tekabül eden açıklıklar sivri kemerlerle, dikdörtgen planlı ve beşik tonoz örtülü orta birime ait olan açıklık ise Bursa kemeri ile geçilmiştir. Tuğla ile örülmüş olan bu kemerlerin üstünde yükselen kalkan duvarının sathı, tuğladan altıgenlerle kasetlenmiş kesme taşların oluşturduğu tezyinî örgü ile donatılmıştır. Her yönde altlı üstlü ikişer pencere ile aydınlanan harimin kubbesi içerden baklavalı bir kuşağa, dışardan üç adet ufak pencerenin yer aldığı, onikigen yüksek bir kasnağa oturur. Alttaki pencereler dikdörtgen açıklıklı olup kesme köfekiden söveler ve tuğladan sivri tahfif kemerleriyle, sivri kemerli olan üsttekiler ise alçı revzenlerle donatılmıştır. Dikdörtgen planlı hücresi ile mihrap ve ahşap minber basit görünüşlüdür. Minarenin yarım altıgen biçiminde çıkıntı yapan, almaşık örgülü kaidesi ve kesme taş örgülü pabucu ilk yapıdan kalmadır. Daire kesitli tuğla gövde ise yenilenmiştir. Minarenin solundaki pencerenin kemer aynası içinde yer alan ve tam olarak okunamayan yegâne kitâbe muhtemelen Dânişmendli devrine aittir.

Medrese-i Ayasiyye, Küçük Kapı Ağası ve Küçük Ağa isimleri ile de anılan medrese ise caminin kuzeyindeki avluyu batı ve kuzey yönünde kuşatan dokuz adet hücre ile son cemaat yerinin batı ucuna bitişen ve dershane olduğu tahmin edilen bölümden oluşur. Altısı kuzeyde, üçü batıda yer alan beşik tonoz örtülü hücrelerin önünde, mermer sütunlara ve yuvarlak kemerlere oturan aynalı tonozlarla örtülü revak uzanır. Revaklarla hücreler müşterek bir ahşap çatı altına alınmıştır.

Kuzeydeki hücre dizisinin doğu ucuna yerleştirilmiş olan sıbyan mektebi, beşik tonozla kapatılmış iki mekândan meydana gelmektedir. Bunlardan doğudakinde giriş, batıdakinde bir ocak ile iki dolap hücresi yer almaktadır. Cami ile sıbyan mektebi arasında küçük bir de hazîre vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Hüsâmeddin Yasar, Amasya Tarihi, (İstanbul 1327-30), (2. bs.) Ankara 1986, I, 120, 214, 249; A. Gabriel, Monuments Turcs d’Anatolie, Paris 1934, II, 56-57; A. Demiray, Resimli Amasya, Ankara 1954, s. 86; Câhid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 84; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 11-14; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 251-253.

M. Baha Tanman

AYAS PAŞA

(ö. 946/1539)

Osmanlı vezîriâzamı.

Avlonya yakınında Himera’da doğdu. Pençe*sinde ve mezar kitâbesinde baba adı Mehmed olarak geçer. Enderun’da yetiştikten sonra ağalıkla saraydan çıktı. Yeniçeri ağası olarak Yavuz Sultan Selim’in seferlerine katıldı ve büyük yararlıklar gösterdi. 1519’dan itibaren önce sancak beyi, sonra beyler beyi olarak hizmet gördü. Canbirdi Gazâlî’nin isyanının bastırılmasında Anadolu beyler beyi olarak bulundu, onun katli üzerine 1521’de Şam beyler beyiliğine getirildi. 1522’de Rumeli beyler beyi olarak Rodos Seferi’ne katıldıktan sonra ikinci vezir sıfatıyla Mısır’daki Hain Ahmed Paşa İsyanı’nın bastırılmasında görevlendirildi. Ancak yolda Ahmed Paşa’nın ölüm haberini alarak İstanbul’a geri döndü. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa Mısır idaresini düzenlemek için İstanbul’dan ayrılınca Ayas Paşa da sadâret kaymakamlığına getirildi. Kubbe veziri olarak Kanûnî’nin yanında 1526’da Mohaç, 1529’da Viyana, 1532’de Alman, 1534-1535’te Irakeyn seferlerine katıldı. İbrâhim Paşa’nın idamı üzerine de 15 Mart 1536’da vezîriâzamlığa getirildi.

3 yıl 4 ay kadar süren vezîriâzamlığı sırasında padişahla birlikte katıldığı Korfu (1537) ve Kara Boğdan (1538) seferlerinden başka, Hadım Süleyman Paşa’nın Hint Seferi (1538) ile Preveze Zaferi vuku buldu. Bunlardan Korfu Seferi sırasında kendisinin teşvikiyle Avlonya yöresindeki Arnavutlar itaat altına alındı ve bu bölgede Delvine sancağı kuruldu. Boğdan Seferi ise bu ülkedeki Osmanlı hâkimiyetinin kuvvetle yerleşmesine sebep oldu. Barbaros’un ve Süleyman Paşa’nın deniz harekâtı da Akdeniz ve Hint sularındaki Osmanlı nüfuzunu arttırdı.

Devlet adamı olarak pek fazla bir varlık gösterememekle birlikte dürüst, âdil ve mütevazi bir şahsiyete sahip olan Ayas Paşa, 26 Safer 946’da (13 Temmuz 1539) vebadan öldü. Türbesi Eyüp’tedir. Geride çok sayıda çocuğu kalmışsa da bunların önemli mevkilerde bulunmadıkları

anlaşılmaktadır. Vize yakınındaki Saray’da bir külliye yaptırmış, buradaki camisi 1531’de tamamlanmıştır. Emlâkinin bulunduğu İstanbul Fındıklı üzerindeki semt kendi adını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 3164, 6375, 6916; İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Evkaf-ı Hümâyun Mahkemesi, nr. 1; Celâlzâde, Tabakatü’l-memâlik, vr. 40b, 75b, 95b-96ª, 115ª, 116b, 129b, 195b, 200ª, 278b-287b; Âlî, Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2290, vr. 242ª-b, 324ª-b vd.; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 27; Taceddin Topaç, Ayas Paşa’nın Hayatı (mezuniyet tezi, 1942), İÜ Ed.Fak., Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 306; Bedrüddin Muhammed el-Gazzî, “Gazzî-Mekkî Seyahatnâmesi” (trc. Ekrem Kâmil), Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 54; M. Cavid Baysun, “Ayas Paşa”, İA, II, 4347; V. J. Parry, “Ayas Pasha”, EI^{2} (İng.), I, 779-780.

Bekir Kütükoğlu

AYAS PAŞA CAMİİ

Tekirdağ'ın Saray ilçesinde XVI. yüzyılda yapılmış cami.

Büyük Karıştıran'dan Karadeniz kıyısında Midye'ye (şimdi Kıyıköy) uzanan yolun üzerinde ve Vize'nin güneyinde yer alan Saray kasabasının ortasında inşa edilen Ayas Paşa Camii, esasında medrese ve hamamı ile küçük bir manzume teşkil ediyor ve kuzeyinde de kasabaya adını veren Ayas Paşa'ya ait bir saray bulunuyordu. Evliya Çelebi'den öğrenildiğine göre (Seyahatnâme, VI, 135) I. Murad Hüdâvendigâr'ın yaptırdığı bu saray Ayas Paşa tarafından tamir ettirilerek dinlenme ve eğlence maksadıyla kullanılmıştır. Camiyi inşa ettiren, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde üç yıldan fazla sadrazamlık yapan ve Eyüp'te türbesi bulunan Ayas Paşa'dır. Cami 937 (1531) yılında inşa edilmiştir; bu tarihlerde Ayas Paşa'nın Rumeli'de has*ları bulunduğu da belgelerle bilinmektedir. Cami günümüze gelinceye kadar bir hayli değişikliğe uğramış, içindeki bütün süslemeyi kaybettiği gibi mihrap, minber, vaaz kürsüsü vb. aksamı da zevksiz bir biçimde yakın tarihlerde yeniden yapılmıştır.

Ayas Paşa Camii, üç kubbeli bir son cemaat yerini takip eden tromplu bir kubbe ile örtülü küçük bir yapıdır. Basit baklava dilimli başlıklar taşıyan revak sütunlarının yanlardaki ikisi granit, diğer ikisi ise mermerdir. Bazı izlerden, son cemaat yeri dışında evvelce ahşap bir saçağın bulunduğu anlaşılmaktadır. Sağdaki minare ise pabuç kısmından itibaren yenilenmiştir. Kare şeklindeki kürsünün üstünden yuvarlak bir halka ile gövdeye geçen minarenin şerefe korkulukları ile peteğin üst kısmındaki girland süsleme ve taştan külâh, XIX. yüzyıl sonları zevkine işaret eder. Caminin orijinal güzelliğini koruyabilmiş tek aksamı, değişik biçimli bir kemer içinde açılmış olan kapısıdır. Minare girişi de aynı üslûpta daha ufak biçimde yapılmıştır.

Cami hariminde kubbeye geçiş, içleri dilimli tromplarla sağlanmıştır. Her cephede altlı üstlü ikişerden dört pencere vardır. Yalnız kıble duvarında ve mihrap üstünde bir de yuvarlak pencere görülür. Sekiz köşeli sağır bir kasnağa oturan kubbe çatlamış olduğundan kasnak demir çemberle takviye

edilmiştir.

Saray'daki bu küçük fakat güzel eser, yurdun bu köşesini tahrip eden istilâlardan zarar görmüş olmakla beraber, bilgisiz ellerde yapılan yenileştirmelerden de büyük ölçüde yaralar almıştır. Avluyu üç taraftan saran medrese yıkılmış, bir parçası önce okul, sonra Sıtma Mücadele Teşkilâtı binası olarak kullanılmıştır. Avlu, beton tarhlar ve demir parmaklıklarla çirkin bir bahçe haline getirilmiş, kıble duvarı önünde uzanan hazîrenin mezar taşları ise sökülerek çeşitli işlerde kullanılmıştır. Halen caminin kapı eşiğinde bulunan iki adet işlemeli lahit parçası ile musallâdaki başka bir lahit parçası bunlardandır. 1961'de yapılan inceleme gezisinde caminin yakınındaki hamamın dış cephesinin herhangi mimari özelliği kalmadığı dikkati çekmekteydi. Soyunma yeri (camekân) yeni bir inşaat olup kubbeler de dıştan çimento sıvalı idi.

BİBLİYOGRAFYA

Ayas Paşa Camii'nden bahseden hiçbir yayın yoktur. Buradaki bilgiler 1961'de yerinde yaptığımız incelemenin notlarına dayanır. Ayas Paşa'nın hasları için bk. Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 135; M. Tayyib Gökbilgin, XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, İstanbul 1952, s. 74-75; M. Cavid Baysun, "Ayas Paşa", İA, II, 47.

Semavi Eyice

AYAS PAŞA MEZARLIĞI

İstanbul'da eskiden mevcut olan büyük mezarlıklardan biri.

Taksim'den başlayarak Dolmabahçe ve Fındıklı'ya kadar inen büyük mezarlığın bugün Taksim ve Gümüşsuyu çevrelerine rastlayan kesimini içine almakta idi. Adını, kabri Eyüp Sultan Camii hazîresinde bulunan, Kanûnî'nin vezîriâzamlarından Ayas Paşa'dan alır. Çünkü mezarlık alanı vaktiyle Ayas Paşa Vakfı'na (tesisi: 1526) dahildi ve Ayas Paşa Konağı da bu civarda bulunuyordu. İstanbul'a dair eski seyahatnâmelerin hepsinde tasvir edilen ve gravürlerine yer verilen mezarlık I. Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda kendi haline terkedilmiş, bu sebeple mezar taşları tahrip olmuş, 1933'te ise lağvedilerek diğer 392 mezarlıkla birlikte Evkaf İdaresi'nden İstanbul Belediyesi'ne devredilmiştir. Mezarlığın vaziyet planı, J. Pervititch'in Eylül 1926 tarihli 30. kadastral paftasında görülmektedir. 1915-1917 yıllarında İstanbul'un balondan çekilen hava fotoğraflarında servilerle kaplı olduğu görülen mezarlıkta ilk yapılan binalar Alman Sefareti ile bugünkü Etap Marmara Oteli'nin biraz yukarısında yer alan ve sonraları İstanbul Kulübü olarak kullanılan Osmanlı Bankası'nın müdür lojmanıdır. Bu inşaat sırasında başlayan tartışmalar mezarlık arazisinin 1933'te belediyeye devredilmesinden sonra da devam etmiş ve vakıf mütevellisi Selâhattin Molla Bey'in azli üzerine arazinin mazbut vakıf haline getirilmesinin ardından mezarlık tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu sırada, özellikle Gümüşsuyu Askerî Hastahanesi'ne yaralı olarak getirilip vefatlarından sonra bu mezarlığa gömülen 1313 (1897) Yunan Harbi'nin bazı şehidlerine ait kabirlerin başka yerlere nakledilmesi, gazetelerin büyük çapta polemiğe girmelerine yol açmış, fakat sonuçta İstanbul'un en merkezî yerlerinden birinin mezarlık olarak bırakılamayacağı görüşü galip gelerek çok değerlenen arazi parsellenip satışa çıkarılmıştır. Kaldırılan mezarların taşları, Reşat Ekrem Koçu'nun tabiriyle, o bölgede inşaatına başlanan "şeddâdî apartmanların" temellerinde ve adı geçen askerî hastahanenin çevre duvarının yapımında kullanılmış, birkaç tanesi de hâtıra olarak Alman Sefareti'nin bahçesinde muhafaza altına alınmıştı.

Bu mezarlıktaki kıymetli mezar taşı kitâbelerinin tamamı, XIX. yüzyılın sonlarında Fındıklılı İsmet Efendi tarafından tesbit edilmişse de yayımlanamadan yazarın ahşap eviyle birlikte bir yangın sonucu yok olmuştur. Bu mezarlıkta medfun bazı kişilerin mezar taşları da Fazıl Ayanoğlu tarafından tesbit edilmiştir. Tarihçi Fındıklılı Silâhtar Mehmed Ağa, şair Şinâsi gibi pek çok ünlü kişinin gömülü olduğu bilinen mezarlığın en eski fotoğrafı Ma'lûmât Mecmûası'nda (29 Teşrinievvel 1324, sy. 158), diğer bazı fotoğrafları ise yakın yıllarda yayımlanmıştır (Eldem, II, 16, 18; Gülersoy, II, 123).

1970 yılında yanan ve daha sonra tamir edilerek bugün Atatürk Kültür Merkezi adıyla faaliyette bulunan Kültür Sarayı da Ayaspaşa Mezarlığı üzerine inşa edilmiş binalardandır. Bunun karşı köşesinde, Gümüşsuyu'na inen yokuşun sağ başında bulunan iş hanı da 1980'lerde mezarlıktan kalan son parçanın kaldırılması suretiyle inşa edilmiş ve böylece yakın yıllara kadar küçük bir kısmı duran Ayaspaşa Mezarlığı hiçbir izi kalmayacak şekilde tamamıyla ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sicilli Osmânî, I, 161, 446, 447; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 213, 340; Jak Pervititch Kadastral Paftaları, İstanbul 1926, pafta 30; Çelik Gülersoy, İstanbul Görünümleri, Milano, ts., II, 123; Sedad Hakkı Eldem, Boğaziçi Anıları, İstanbul 1979, II, 8, 16, 18; Vakıflar Bölge Müdürlüğü Kayıtları, İstanbul 1986; Ma'lûmât Mecmûası, sy. 158, İstanbul 1314; Fazıl Ayanoğlu, "Tahrip Edilen Eski Eserler Serisi Lütfi Efendi'nin Mezarı", VD, IX (1971), s. 264, rs. 6; İbrahim Artuk, "Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa", TD, sy. 27 (1973), s. 130; R. Ekrem Koçu, İst.A, III, 1488; İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1982, II, 853-854.

Necdet İşli

AYAS PAŞA TÜRBESİ

İstanbul'da Eyüp Camii'nin arkasında Bostan İskelesi'ne açılan kapının sağında bir türbe.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamlarından Ayas Paşa için yaptırılmıştır. 22 Ramazan 942 (15 Mart 1536) tarihinde sadârete getirilen Ayas Paşa bu mevkide iken 26 Safer 946'da (13 Temmuz 1539) veba salgınında ölünce, Sâî Mustafa Çelebi tarafından belirtildiğine göre, Eyüp'teki türbesinin yapımı Lutfi Paşa'nın tavsiyesiyle, o vakte kadar tanınmayan Mimar Sinan'a ısmarlanmıştır. Fakat Mimar Sinan'ın bilinen eserlerini sayan tezkirelerde bu türbenin adı yoktur. Sadrazam Ayas Paşa'nın, 1559'da idam edilen Bağdat ve Âmid Beylerbeyi Ayas Paşa ile karıştırılmasından dolayı bu yanlışlığın doğduğu ileri sürülmüştür. Türbe çok harap durumda iken yakın tarihlerde büyük ölçüde tamir görerek kurtarılmıştır.

Ayas Paşa Türbesi, dört mermer sütuna oturan kesme taştan dört sivri kemerin taşıdığı kubbeden ibaret bir açık türbedir. Kubbenin altında yüksek bir mermer sanduka bulunur. Bunun baş şâhidesi mihrap biçiminde işlenmiş, ayak taşı ise düz olup üzerlerinde güzel bir hatla kabrin paşaya ait olduğunu belirten Arapça bir ibare vardır. Ayak şâhidesinde ise türbenin sahibinin adı ve ölüm tarihi yer almaktadır.

Ayas Paşa Türbesi mimarisi bakımından fazla dikkat çekici bir eser olmamakla beraber, Mimar Sinan'ın ilk eseri olduğu söylentisi ona İstanbul'un içindeki tarihî yapılar arasında özel bir yer sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmî‘, I, 296; Sâî, Tezkiretü’l-bünyân, İstanbul 1315, s. 26; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 21; Tacettin Topaç, “Ayaspaşa Türbesi”, İst.A, III, 1488-1489.

Semavi Eyice

AYASAĞA KASRI

İstanbul'un Rumeli tarafında günümüzde de aynı adla anılan yerde XIX. yüzyılda yapılmış sultan kasrı.

Maslak'ta Ayasağa köyü yakınındaki koru içinde bulunan bu kasır, hünkârın kısa süre kalması için yapılmış bir "biniş" kasrıdır. İlk inşasının Sultan II. Mahmud devrinde olduğu, bahçesinde bulunan bu padişaha ait 1831 tarihli bir nişan taşından tahmin edilmektedir. Batı mimari üslûbunda saray ve kasırları tercih ederek hepsini bu görüşe göre yenileten Sultan Abdülaziz, Ayasağa Kasrı'nı da küçük bir Avrupa sarayı biçiminde yeniden inşa ettirmiştir. Mimarlarının Sarkis ile Agop Balyan kardeşler oldukları ileri sürülmüştür. Buna karşılık bizzat Sarkis Kalfa tarafından hazırlanan 1875 tarihli bir listede ise burası kendi eseri olarak gösterilmiştir.

Ayasağa Kasrı II. Meşrutiyet'in ilânından sonra askerî kuvvetlere verilerek I. Dünya Savaşı yıllarında Süvari Küçük Zâbit (Astsubay) Okulu olarak kullanılmıştır. 1936'ya doğru tamir edildikten sonra süvari okuluna tahsis edilmiş, korunun bir kısmına büyük bir de kapalı manej yapılmıştır. 1960'ta jandarma kuvvetlerine verilen kasır 1973'te bir tamir daha görmüştür. Şimdi de silâhlı kuvvetlere aittir.

Ayasağa Kasrı, dış görünüş bakımından XIX. yüzyıl Avrupası'nın pek çok sayıdaki büyük köşklerinin tam bir benzeridir. Bir bodrumun üzerinde iki kat halinde olup ayrıca meyilli damda bir de çatı katı vardır. Bu kırma çatı (mansarde) bol sayıda pencerelerle aydınlanmıştır. Hiçbir gösterişi olmayan dış kapıya mermer bir merdivenle çıkılır. Alt katta mermer döşeli büyük bir sofadan köşelerdeki dört odaya geçilir. Zarif ve tek çıkışlı bir merdiven yukarı kata bağlantı sağlar. Bu merdiven başında zengin bezemeli tavanı taşıyan destekler, koyu yeşil sütunların demet halinde birleştirilmesi suretiyle elde edilmiştir. Kasrın bilhassa üst kattaki tavan süslemesi motiflerin renkleri ve altın yaldızın bolluğu ile dikkati çeker. Üst kat sofasının tavan süslemesinde eski Türk sanatından alınma motiflerin de kullanılmasına karşılık, diğer tavanlar kaburgalı ve kasetli biçimlerde yapılarak bunların içleri çok renkli bezemelerle doldurulmuştur. Oda

tavanlarında ise bazı yerlerde, o yıllarda usulden olduğu gibi, manzara resimleri yapılmıştır.

Ayasağa Kasrı bahçesi içinde mutfak ile maiyyet-i şâhâne odalarının bulunduğu ikinci bir köşkten başka, Sultan II. Mahmud adına dikilmiş 5,30 m. yüksekliğinde bir nişan taşı bulunmaktadır. Bunun bir yüzünde on dört mısralık esas kitâbe, diğer yüzünde ise buraya süvari okulunun yerleşmesini bildiren ikinci bir kitâbe vardır. Ayasağa korusunun alt tarafındaki vadide, iyi suyu olan bir pınarın yakınında 100x20 m. ölçüsünde ve 2,5 m. derinliğinde büyük bir havuz ile bunun başında da Çinili Köşk veya Av Kasrı denilen ahşap, ufak bir yapı daha bulunmaktadır. Bu havuzlu kasrın esasının Sultan II. Mahmud devrine ait olduğu bilinmekle beraber bugün görülen yapı Abdülaziz devrinindir. Sultan II. Mahmud tarafından yaptırılan havuzun bir dar cephesi tabii kayalar biçiminde olup karşısındaki dar kenarın başında ise Çinili Köşk inşa edilmiştir.

Etrafını çepeçevre ince ahşap direklerin taşıdığı bir saçak ile örtülü revaklar dolaşan bu köşk, yukarıdaki esas bina ile yapılmış olup onun müştemilâtıdır. Her tarafında bol, geniş pencerelerin bulunuşu, buranın yazın kısa süreli eğlencelerde padişahın oturması için yapıldığını gösterir. Kiremit kaplı bir çatının örttüğü bina, ortasında bir havuz bulunan büyükçe bir salonla iki küçük odadan ibarettir. Bu odaların üstünde de herhalde çalgıcılar için ayrıca bir musandra vardır. Salonun iki köşesine ise mermerden bir selsebîl ile bir kahve ocağı yerleştirilmiştir.

Çinili Köşk'ün bu adı almasının sebebi, duvarlarını kaplayan çeşitli renk ve desenlerdeki çinilerdir. Bunların istisnasız hepsi Avrupa'da yapılmış olup hiçbir bakımdan Türk çini sanatı geleneği ile bağlantılı değildir. Gerek dış revandanın gerek içerideki salonun tavanları da zengin biçimde nakışlarla bezenmiştir. Ayrıca panjurlu alt pencerelerin üstünde sıralanan tepelik pencereler de renkli camlarla kapatılmıştır. Kasrın etrafındaki geniş saçağın zengin profilli praçollar ile taşınması öngörülmüş, ancak sonraları bu saçağın direklerle desteklenmesine gerek duyulmuştur. Ayasağa korusu içindeki bu Çinili Köşk, iç süslemesinin Batılı bir üslûpta olmasına karşılık, büyük bir havuz başında hafif yapılı köşkleri seven Osmanlı zevkine uygundur. Böylece birçok örnekleri eskiden beri yapılagelen havuz başı

köşklerini andıran bu eser, eski Türk mimari geleneğini, süslemesinde olmasa bile hiç değilse yapısında yaşatan güzel ve değerli bir binadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sedad Hakkı Eldem, Türk Bahçeleri, İstanbul 1976, s. 190-191; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 248-252; R. Ekrem Koçu, “Ayasağa Av Kasrı”, “Ayasağa Kasrı” md.leri, İst.A, III, 1434-1436.

Semavi Eyice

AYASBEYOĞLU, Nevzat

(ö. 1888-1966)

Eğitimci ve yazar.

23 Haziran 1888'de Bodrum'da doğdu. Babası aslen Seydişehirli olan M. Sabit Bey, annesi Adniye Hanım'dır. Babasının memuriyeti sebebiyle çocukluk ve gençlik yıllarında Isparta Uluborlu, Seydişehir, İstanbul ve Yemen'de bulundu. Orta öğrenimini 1907'de Pertevniyal Rüşdiyesi'nde, yüksek öğrenimini de 1911'de Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde tamamladı. Öğrenim hayatı süresince İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Déscartes gibi büyük düşünürlerin eserlerine özel ilgi gösterdi. Ayrıca Nâmık Kemal, Abdülhak Hâmid, Recâizâde Ekrem, Muallim Nâci, Mehmed Âkif gibi ünlü edip ve şairlerin eserlerini okuyarak edebî zevkini geliştirdi; bütün bu özel çalışmaları daha sonra onun millî ve mânevî değerlere bağlı, İslâmî çizgide bir eğitimci ve yazar olmasını sağladı.

Edebiyat Fakültesi'nin son sınıfındayken Dârüşşafaka'da Osmanlıca öğretmeni olarak ilk memuriyetine başlayan Nevzat Ayasbeyoğlu mezun olduktan sonra Koca Mustafa Paşa Askerî Rüşdiyesi, Üsküp Sultânîsi, İstanbul Sultânîsi Menâtık-ı Harbiyye Şubesi ve Beyrut Sultânîsi'nde dil ve edebiyat öğretmenliği yaptı. Gelenbevî ve Vefa sultânîlerinde ikinci müdürlük, Cebelilübnan sancağı ve Aydın maarif müdürlüğü, İstanbul maarif müfettişliği, Maarif Nezâreti Hey'et-i Teftîşiyye Dairesi müfettişliği ve tedrî sât-ı tâliye ikinci şube müdürlüğü gibi millî eğitimin çeşitli kademelerinde çalıştı. Bu arada Haydar Paşa Lisesi felsefe öğretmeniyken 1939'da Bursa milletvekili seçildi. 1943'e kadar süren bu görevi sırasında millî eğitimle ilgili birçok kanunun çıkmasına öncülük etti; ayrıca Köy enstitüleri kanununun sözcülüğünü yaptı. Aktif siyasetten ayrıldıktan sonra Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü öğretmenliğine tayin edildi ve bu okulda kurduğu pedagoji bölümünün başkanıyken 1954 Haziranında yaş haddinden emekliye ayrıldı.

1961 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde yeniden öğretim hayatına

dönen Nevzat Ayasbeyoğlu 1963'te bu görevden de ayrılarak kendisini tamamen yazarlığa verdi. 25 Aralık 1966'da İstanbul'da vefat etti.

Eserleri. İnsan Âkılesi Üzerine Deneyişler (Ankara 1937); Anayasamız Değişmeli mi (Ankara 1944); T.C. Millî Eğitimi Kuruluşlar ve Tarihçeler (Ankara 1946); İbn Rüşd'ün Felsefesi (Ankara 1957). Eser İbn Rüşd'ün Faslü'l-makal (s. 1-34) ve el-Keşf an menâhici'l-edille (s. 35-150) adlı eserlerinin tercümesidir.

Ayasbeyoğlu'nun asıl yazarlığı, çoğu kendi döneminin milliyetçi ve mâneviyatçı yayın organları olan dergi ve gazetelerdeki yazılarında görülür. Sırât-ı Müstakîm, Sebîlürreşâd, İslâm, Vakit, Yeşilay, Ant, Tasvir, Ulus, Ekekon, Selçuk, Tanin, Eğitim-Öğretim, Ülkü, Bilgi, İş, Hürses, Yeni Konya gibi birçok dergi ve gazetede pedagoji, din, ahlâk, felsefe, edebiyat, tarih, biyografi, sosyoloji, siyaset, sanat, hukuk, Türk ve İslâm düşüncesi, sağlık ve ekonomi gibi çok çeşitli konulara dair 210'un üzerinde makale, fıkra ve sohbet türünde yazılarıyla şiirleri yayımlanmıştır.

Sabit Ayasbeyoğlu

AYASOFYA

Bizans devrinde İstanbul'un en büyük kilisesi iken fetihten sonra şehrin baş camii haline getirilen ve etrafında zamanla bir külliye teşekkül eden mâbed.

Fetihten sonra şehrin en büyük mâbedi olan Hagia Sophia Kilisesi Fâtih tarafından Ayasofya adıyla fethin sembolü olarak camiye çevrilmiş ve ilk cuma namazı da burada kılınmıştı. Bu sebeple daha sonra fethedilen diğer şehirlerdeki kiliseler camiye çevrildiklerinde en büyüğünün Ayasofya adıyla anılması adeta bir gelenek haline gelmiştir. Bunlardan bazıları daha kilise halindeyken bu adla anıldıkları halde, bir kısmı da halk tarafından fethe işaret olarak sonradan yakıştırılmış, böylece hepsi Ayasofya Camii olarak anılmıştır. Bazan da İlkçağ'dan kalma bir harabe veya ören yerine Ayasofya denilmiştir. Nitekim Güney Anadolu'da Alanya ile Gündoğmuş ilçesi arasındaki Susuz dağının batı tarafında, denizden 1500 m. yüksekte rastlanan İlkçağ'dan kalmış yapı harabeleri bulunan eski bir yerleşme yeri halk tarafından Ayasofya olarak adlandırılmış ve Ayasofi imlâsı ile haritalara geçmiştir.

Ayrıca bazı camiler aslında başka adlarla anılmaktayken sonraları halk tarafından bunlara Ayasofya denilmiştir. Nihayet bazıları ise camiye çevrilmeden önce Hagia Sophia veya Sveti Sofia adında olduklarından Ayasofya ismiyle tanınmışlar, yayınlara da bu şekilde geçmişlerdir. Ancak Konya'da temelden itibaren tam bir Türk yapısı olan 824 (1421) tarihli Hacı Hasbeyoğlu Mehmed tarafından yaptırılan Dârülhuffâz'a da anlaşılmaz bir sebeple Ayasofya Mescidi denilmiştir.

Ayasofya adıyla anılan camiler arasında, 1453'ten 1934'e kadar şehrin ulucami durumundaki başcamisi olan İstanbul'daki Ayasofya Camii ve etrafında teşekkül etmiş külliye ise en tanınmış ve önemli eserdir.

Ayasofya, ekanîm*-i selâsenin ikinci unsuru oğulun bir vasfı olarak, mistik bir mefhum olan sofia (ilâhî hikmet) adına kurulmuştur. Yanındaki patrikhâne kilisesi Hagia Eirene (Aya İrini) ile birlikte ikisine Megale Ekklesia (Büyük Kilise) deniliyordu.

Ayasofya’nın ilk binası İlkçağ İstanbulu’nun merkezî yerinde, birinci tepe üzerinde IV. yüzyılda ahşap çatılı bir bazilika biçiminde yapılmıştır. Genellikle bu ilk yapının I. Constantin’in (324-337) eseri olduğuna inanılırsa da yapı ancak oğlu Constantinus (337-361) zamanında bitirilmiş ve 15 Şubat 360’ta açılmıştır. Fakat 20 Haziran 404’te patrik İoannes Khyrosostomos’un sürgün edilmesi üzerine meydana gelen bir ayaklanmada çıkan yangında kilise harap olmuş, II. Thedosius (408-450) binayı beş nefli (sahn) olarak yeniden yaptırıp 10 Ekim 415’te tekrar açmıştır. Bu ikinci kilise de İustinianos (527-565) ve karısı aleyhine 532 yılında 13-14 Ocak gecesi çıkan Nika ayaklanmasında sarayın bir kısmı ve başka umumi binalarla birlikte yandıktan sonra imparator onu evvelki binalardan daha büyük, değişik ve muhteşem bir şekilde yaptırmayı tercih etmiştir. Batı Anadolulu iki mimar Trallesli (Aydın) Anthemios ile Miletoslu (Milet-Balat) İsidoros’a havale edilen inşaat 537 yılına kadar sürmüştür. İustinianos geniş imparatorluğunun her tarafından malzeme istetmiş, bunun için daha eski yapıların işlenmiş malzemesi de toplanmıştır. Böylece Mısır’da Heliopolis’ten sekiz büyük kırmızı porfir sütun, Batı Anadolu’da Efesos’ta (Ayasuluk-Selçuk) Artemis Mâbedi’nden, Kyzikos (Kapudağ yarımadası) ve Suriye’de Ba‘lebek’ten sütunlar getirildiği gibi başka yerlerden de değişik cins ve renklerdeki mermerler alınmıştır. İustinianos inşaatla bizzat ilgilenerek yapıda çalışan 10.000 işçiyi gayretlendirmiş, Ayasofya altı yıl içinde tamamlanarak 27 Aralık 537 günü büyük bir törenle açılmıştır. İustinianos’un yapılarını anlatan Prokopios, eserinde bu kiliseye geniş yer vermektedir.

Ayasofya mimarisinin esası, hıristiyan dinî yapılarının hâkim planı olan bazilika biçimine göre yapılmış olmakla beraber, iki mimar bu yapının orta mekânının üstünü pandantiflerle esas kabuğu, şişmiş bir yelken gibi bütün teşkil eden, çapı yaklaşık 31-33 metreyi bulan basık büyük bir kubbe ile örtme yoluna gitmişlerdir. Bu büyük kütle baskısını karşılamak üzere batı-doğu ekseni üzerinde kademeler halinde inen ve ufalan yarım kubbeler yapılmış, yanlarda ise baskı, galerilerde yan duvarlardaki pâyeler ve kemerlerle tonozlar yardımıyla karşılanmıştı. Bu çapta ve tertipte bir yapıyı bu derecede büyük bir kubbe ile örtmek aslında büyük bir cesaret idi. Ancak yapının statik bakımından bu ağırlığı çok güç karşıladığı da bir gerçektir. Gerek Bizans gerekse Türk devrinde duvarlara dışarıdan eklenen

büyük destek payandaları yardımıyla Ayasofya bugüne kadar ayakta tutulabilmiştir. Nitekim 557 yılındaki depremin de tesiriyle 7 Mayıs 558'de kubbenin doğu tarafının çökmesi üzerine, önceki mimarlardan İsidoros'un yeğeni genç İsidoros tarafından kubbe evvelkinden yirmi kadem (6,25 m.) kadar yükseltilip geçişi pandantiflerle temin edilerek yeniden yapılan kilise, bu defa 24 Aralık 562'de ibadete açılmıştır. Bu vesileyle saray yüksek memurlarından Silentarios Pavlos'un yazdığı uzun manzum methiyede yapının mimarisi, iç süslemesi ile eşyası çok ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiştir. 869 depreminde kubbede beliren çatlaklar ertesi yıl İmparator Basileios tarafından tamir ettirilmiş, fakat II. Basileios zamanında 26 Ekim 986'da vuku bulan depremde kubbenin yine bir kısmı çöktüğünden derhal gerekli tedbirler alınmıştır. Ermeni mimar Tiridat'ın eliyle altı yıl süren tamirden sonra kilise 13 Mayıs 994'te açılmıştır. 1204'te IV. Haçlı Seferi ile İstanbul'u işgal eden Latinler burada büyük tahribata sebep olmuşlardı. İstanbul tekrar Bizans idaresine geçtikten sonra ufak bir tamir gören Ayasofya'da II. Andonikos 1317'de büyük ölçüde tamirat yaptırmış, duvarlar dışardan takviye payandalarıyla desteklenmiştir. Ancak büyük ve yaşlı binada bu tamirler yetersiz kalmış ve 19 Mayıs 1346'da sebepsiz olarak doğudaki başkemerle kubbenin bir parçası çökmüştür. Bu sırada iyice fakirleşmiş olan Bizans, büyük zorluklarla ve halktan yardım toplamak suretiyle ancak 1354'te bu zararları giderebilmiştir.

1402'de İstanbul'a gelen İspanyol elçisi Clavijo, Ayasofya'yı harap ve bakımsız bir halde görmüştür. Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinin bir yazmasından öğrenilen, fakat başka kaynaklarda bulunmayan bilgiye göre, İstanbul'un fethinden birkaç yıl önce yine bir depremde zarar gören Ayasofya'nın kuzey tarafını tamir etmek üzere Ali Neccâr adındaki Türk mimarı Edirne'den İstanbul'a gönderilmiştir. Gerekli takviyeyi yapan mimar Edirne'ye dönüşünde müstakbel minarenin kaidesini de hazırladığını açıklamıştır.

Ayasofya İstanbul'un fethinde, usulden olduğu üzere şehrin büyük kilisesi olarak camiye çevrildi. Tursun Bey'in yazdığına göre kubbeye kadar çıkan Fâtih Sultan Mehmed, yapının ve çevresinin harap görüntüsü karşısında meşhur Farsça beyti söylemiştir. Fâtih Ayasofya'nın tahribini önlemiş, burada ilk namazı kıldıktan sonra camiyi kendi hayratının ilk eseri olarak vakfetmiş, yanına sonraları çok değişikliğe uğrayan bir de medrese

yaptırmıştır. İlk minarenin de batıda yarım kubbenin yanındaki iki baskı kuleciklerinden güneydekinin üstünde ahşap olarak inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bu minare uzun müddet durmuş, ancak 1574 tamirinde kaldırılmıştır. Caminin güneybatı köşesindeki tuğla minarenin Fâtih devrine ait olduğu söylenirse de bunun II. Bayezid zamanında yapılan minare olması ihtimali daha kuvvetlidir. II. Bayezid dönemine ait olduğu iddia edilen güneydoğu köşedeki yivli minareyi ise, Edirne'deki Selimiye Camii minarelerine çok yakın benzerliği dolayısıyla, Mimar Sinan'ın eseri olarak kabul etmek kanaatimizce yerinde olur. Kanûnî Süleyman devrinde Budin'in fethi üzerine oradaki başkiliseden alınan tunç şamdanlar, üzerine manzum birer kitâbe yazılarak 1526'da Ayasofya'da mihrabın iki yanına yerleştirilmiştir. II. Selim de Ayasofya'ya büyük ilgi göstermiş, Bizans devrinden beri narteks kısmında duvara yapıştırılmış olarak duran taşa işlenmiş levhalar halindeki uzun bir karar metnini de tercüme ettirmiştir. Bunlar daha sonra kaldırılarak Kanûnî Türbesi saçağında kullanılmıştır. Yine II. Selim zamanında Ayasofya'nın etrafı onu saran ve yapıya zarar veren evlerden kurtarılmış, ayrıca Mimar Sinan tarafından takviye payandaları yapılarak yapının çökmesi önlenmiştir. Bu vesileyle bir de minare yapılmıştır ki bunun güneydoğu köşedeki minare olması kuvvetle muhtemeldir. Şehrin en büyük ibadet yeri olarak Ayasofya'nın etrafında sultan türbelerinin yapımına da yine bu sırada başlanmış, ilk türbe II. Selim için Mimar Sinan tarafından inşa edilmiştir. III. Murad zamanında da kuzeydeki iki minare ile minber, kürsü ve mahfil ilâve edilmiş, Bergama'da bulunan İlkçağ'dan kalma yekpâre mermerden oyulmuş iki büyük küp getirtilerek caminin içine şadırvan yapılmıştır. Daha sonra yine Ayasofya'nın yanında Mimar Dâvud Ağa tarafın dan III. Murad için, XVII. yüzyıl başında da III. Mehmed için türbeler inşa edilmiş, ayrıca burada bir de şehzadeler türbesi yapıldığından bir hazîre teşekkül etmiştir. Bu üç büyük türbe Osmanlı devri Türk mimarisinin yapı, çini süslemesi ve diğer teferruatı bakımından en güzel eserlerinden sayılır. Türk devrinde Ayasofya'nın süslenmesine devamlı surette gayret edildiğinden 1607'de çini olarak mihrap duvarına besmele-i şerif yazılmıştır. Tahttan indirildikten sonra on altı yıl sarayda kapalı yaşayan I. Mustafa 1639'da ölünce, Ayasofya'nın fetihten beri yağhâne olarak kullanılan vaftizhânesi acele türbe haline getirilerek cesedi buraya gömülmüştür. 1648'de Sultan İbrâhim öldürüldüğünde de yine aynı yere defnedilmiştir.

1651’de Teknecizâde İbrâhim Efendi’nin hattı ile yazılmış caminin içini süsleyen büyük levhalar konulmuş ise de bunlar 1847-1849 tamirinde kaldırılarak yerlerine bugün görülen Mustafa İzzet Efendi’nin 7,5 m. çapındaki yuvarlak levhaları asılmıştır. 1728’de III. Ahmed tarafından Ayasofya’nın içinde yaptırılan tamirler sırasında yeni bir hünkâr mahfili inşa edilmiş ve ortaya büyük bir top kandil asılmıştır. Bu mahfil daha sonra 1847’de kaldırılmıştır. Bugün mihrabın solundaki dehliz duvarlarında bunun veya daha eski mahfilin hâtırası olan değerli çinilerle kaplı mahfil mihrabı görülmektedir. 1739’da I. Mahmud, iki payanda arasında ve caminin yan sahnında Türk baroğu üslûbunda muhteşem bir tunç parmaklıkla ayrılan, duvarları değişik devirlere ait çini kaplı ve dolapları renkli nakışlı güzel bir kütüphane yaptırarak bakımı için Cağaloğlu Hamamı’nı vakfetmiştir. 1740’ta ise avluda, başka bir benzeri olmayan hârikulâde zarif ve zengin bir şadırvanla bir sıbyan mektebi ve arka tarafta bir aşhane-imaret inşa ettirmiştir. Bunun dışarıya açılan geniş saçaklı kapısı Türk baroğu üslûbunun en güzel örneklerinden sayılır. Bu arada, Ayasofya’nın kilise olarak en eski yapılardan kalan ve “skeuophylakion” denilen büyük yuvarlak binası da aşhane-imaretine erzak ambarı yapılmıştı. Bütün bu ek yapıların kitâbeleri, “hazinedar” veya “hattat” lakabı ile diğerlerinden ayırt edilen Dârüssaâde ağası Beşir Ağa (Moralı) tarafından yazılmıştır.

Türk devri içinde önceleri Ayasofya’nın mozaiklerinin bir kısmı görülmekteyken bunların üzerleri peyderpey örtülmüş ve XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren hepsi ortadan kaybolmuştur. 1809’da II. Mahmud tarafından yaptırılan büyük bir tamirden kırk yıl sonra Ayasofya yine ciddi olarak elden geçirilme ihtiyacı göstermiştir. Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi’nin devlete kalan serveti, vasiyeti gereğince bu işe tahsis edilerek İsviçreli mimar G.Fossati tarafından 1847-1849 yılları arasında Sultan Abdülmecid’in emriyle geniş ölçüde bir tamire girişilmiştir. Bu arada padişahın camiye gelişinde istirahat etmesi ve bazı kabuller yapması için yeni bir kasr-ı hümâyun ile tamamen Bizans üslûbu taklidi bir hünkâr mahfili ve avlu kapısı yanına muvakkithâne yapılmış, avluyu çeviren duvar da yenilenmiştir. Aynı tamir sırasında duvar ve tonozlarda mevcut olan mozaiklerin hepsinin üzerleri açılarak bunların Fossati ile o sırada İstanbul’da bulunan Alman W. Salzenberg tarafından resimleri çizilmiştir. 1894 depreminde Ayasofya da zarar görmüş, duvarlarında bazı

çatlaklar belirmiş, büyük mozaik satıhları sıva ile birlikte dökülmüştür. Meşrutiyet yıllarında Marangoni, Jackson, Propper, Prost gibi Batılı mimarlara durumu incelettirilen ve hatta mimar Kemâleddin Bey nezâretinde tamir için hazırlıklara girişilen Ayasofya, Cumhuriyet'in ilk yıllarında (1926) ufak bir tamir ve takviye görmüştür. Son yıllarda, esası Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılmakla beraber sonraları çok değiştirilen ve 1934'te yıktırılan medresenin arsası temizlenerek temelleri meydana çıkarılmıştır. Bugün bu binanın ihya edilerek idare binası yapılması düşünülmektedir.

Ayasofya 24 Ekim 1934'te camilikten çıkarılıp Müzeler Genel Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. Bu arada sebepsiz olarak medrese yıktırıldığı gibi içeride bulunan ve camiye ait olan çeşitli eşya ile halılar ve levhalar da kaldırılmıştır. Bunlardan büyük levhalar daha sonra tekrar yerlerine asılmıştır. Beş yüzyıl Türk eseri olarak hizmet eden bu caminin eşyasının dağıtılmış olması gerçekten üzücüdür.

1931'de Amerikan Bizans Enstitüsü adına Ayasofya mozaiklerini meydana çıkarma izni alan Th. Whittemore, Atatürk'ün isteği ve bakanlar kurulu kararı ile 1932'den itibaren işe başlamıştı. 1936'da A. M. Schneider tarafından Ayasofya'nın batı tarafında bir kazı yapılmış, 1944-1950 yılları arasında müdür Muzaffer Ramazanoğlu yapının içinde ve dışında bazı araştırmalar gerçekleştirmiştir. Amerikan Enstitüsü'nün inceleme ve mozaik temizleme çalışmaları ise 1970'e kadar sürmüştür. Bu çalışmaların sonucu olarak şimdiki güney tarafı girişi üstünde Meryem, Konstantin ve Justinianos'u tasvir eden XI. yüzyıla ait olduğu sanılan mozaik ile İmparator Kapısı üstündeki alınlıkta VI. Leon'u Îsâ önünde secde eder vaziyette tasvir eden mozaik bulunmuş, apsis yarım kubbesinde büyük bir Meryem ile önündeki kemerin alt kısımlarında iki baş melekten biri meydana çıkarılmıştır (IX. yüzyıl). Yukarı katta ise kuzey galerinin kuytu bir kemer aralığında İmparator Alexandros'un portresi, kuzey kemeri içindeki kalkan duvarının alt kenarında üç aziz, güney galerinin ortalarında Îsâ, Meryem ve Joannes üçlüsü (XII. yüzyıl), nihayet aynı galerinin dip duvarında İmparatoriçe Zoe ve IX. Konstantin Monomakhos ile II. İoannes Komnenos'un karısı ve oğlunun resimleri bulunmuştur. Ayasofya'da varlığı bilinen, hatta elde resimleri olan diğer bazı mozaiklerin 1894 depreminde döküldükleri tahmin edilmektedir. Bazıları da belki sıva altında hâlâ

durmaktadır.

Ayasofya müze haline geldikten sonra ilk defa 8 Ağustos 1980 tarihinde hünkâr mahfili ibadete açılmıştır. Bundan kısa bir süre sonra (14 Eylül 1980) restorasyon gerekçesiyle tekrar kapatılan hünkâr mahfili 10 Şubat 1991'de yeniden namaz kılmaya tahsis edilmiş ve Ayasofya kısmen de olsa cami olarak hizmet vermeye başlamıştır.

Cami olduğu süre içinde Ayasofya, ramazan aylarında bilhassa teravih namazında çok kalabalık bir cemaatin toplanmasına imkân verir ve padişahın da katıldığı Kadir geceleriyle bayram namazlarında muhteşem bir görünüş arzederdi. Bu da Türkler'in burayı ne derecede benimsemiş olduklarının delilidir.

Ayasofya Bizans devrinin halk inanış ve efsanelerinde büyük bir yer tuttuğu gibi Türk devrinde de buraya dair pek azı Bizans'tan aktarılmış, büyük kısmı yeniden doğmuş birçok rivayet ve efsane anlatılagelmiştir. Ayasofya'nın camilikten çıkarılması ile bunlar bugün artık unutulmuştur.

Osmanlı hükümdarları Ayasofya'nın bakımına ve cami olarak zenginleşmesine itina gösterdikleri gibi halk da bu iş için vakıflar yapmıştır. Mihrabın sağındaki dehlizin içinde görülen XVII. yüzyıla ait Kâbe ve Medine tasvirli çiniler, bu tarzdaki halk vakıflarından kalmış hâtıralardır. Ayrıca içeride bazıları bizzat padişahlar (III. Ahmed, II. Mahmud) veya tanınmış hattatlar tarafından yazılmış levhalar da bulunuyordu. Ayasofya'nın etrafında Türk devrinde yapılan ilâveler arasında, XVI veya XVII. yüzyıla ait, batı kapısı önündeki kazıda bulunan bir çeşme ile güney tarafında şimdiki girişin yanında bulunan sebil ve avlunun güneybatı dış köşesindeki Sultan İbrâhim'e izâfe edilen diğer mermer sebil de sayılabilir.

Öteden beri Batılı sanat tarihçilerinde yerleşmiş bir düşünce, bütün Osmanlı devri Türk camilerinin Ayasofya'nın bir taklidi olduğu yolundaki kanaat ise acele verilmiş yanlış bir hükümdür. İstanbul'da Beyazıt Camii ile Süleymaniye'de Ayasofya mimarisini hatırlatan bir yapı düzeni olmakla beraber, bu benzerlik Ayasofya'dan oldukça farklı vasıtalar ve unsurlarla meydana getirilmiştir. Ayasofya'nın bazilika esasından gelen planında görülen sütun dizileri bunlarda yoktur. Ayasofya'da yanlardaki mekânların

kapalılığına karşılık onların yan mekânları, ortayı tamamlayan ve ona açık yardımcılardır. Ayrıca göz önünde tutulması gereken bir husus, Ayasofya'nın Roma İmparatorluk mimarisinin, hıristiyan mistisizminin birleşmesiyle meydana gelmiş ve Bizans sanatının başlangıcında ortaya konulmuş bir eser olduğudur. Başka gelişmelerin bir halkası olmadan kalmış ve gerçek Bizans sanatı ondan sonra başka ölçüler ve planlar içinde gelişmiştir. Halbuki Osmanlı mimarisi enine uzanan ve maksûre* kısmı kubbe ile örtülü ulucami tipini hızla geliştirerek bu kubbeyi Edirne Üç Şerefeli Cami'de en had derecede bir mekân örtüsü olacak kadar büyütmüş ve sonra yanlardaki yardımcı mekânlara yeni biçimler vererek Ayasofya'yı aşmıştır. Önce üç yarım kubbeli (Üsküdar Mihrimah Camii), sonra dört yarım kubbeli merkezî mekânlı camilere (Şehzade, Sultan Ahmed, Yeni Vâlide Camii) ulaşılmıştır. Edirne Selimiye Camii'nde ise ideal merkezî mekânlı cami planını verebilmiştir ki bütün bu gelişmeler birkaç yüzyıla sığan bir süre içinde yapılmıştır. Ayasofya'nın tam bir benzeri olan ve onun gerçek taklidi sayılabilecek tek eser, Tophane'de Kılıç Ali Paşa Camii olup bunu da Mimar Sinan, hayatının son yıllarında değişiklik ve yeniliklere kanıksamış bir usta olarak bir deneme düşüncesiyle meydana getirmiş olmalıdır. Ayasofya, Osmanlı devri Türk mimarlarına, kendiliklerinden ulaşmış oldukları bir yapı tipinin ayakta duran bir tatbikat örneği teşkil etmiş ve öğretici bir model görevi yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Genel ve Mimari: G. Fossati, Aya Sophia of Constantinople as Recently Restored by Order of H. M. the Sultan Abdul-Medjid, London 1852; W. Salzenberg, Altchristlihe Baundenkmale von Konstantinopel, Berlin 1854; W. R. Lethaby - H. Swainson, The Church of Sancta Sophia Constantinople: a Study of Byzantine Building, London 1894; E. M. Antoniades, Ekphrasis tes Hagias Sophias, Atina 1907-1909, I-III; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1907-12; G. A. Andreades, “Die Sophienkathedrale von Konstantinopel”, Kunstwissenschaftliche Forschungen, Berlin 1933, I, 3394; Resimli Ayasofya Kılavuzu, İstanbul

1935; A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, Berlin 1939; E. H. Swift, Hagia Sophia, New York 1940; P. M. Michelis, L'esthétique d'Hagia-Sophia, Faenza 1963; P. Sanpaolesi, Santa Sofia a Constantinopoli [Forma et Colore], Firenze 1965; F. Dirimtekin, Ayasofya Kılavuzu, İstanbul 1966; R. L. Van Nice, Saint Sophia in Istanbul: an Architectural Survey, Washington, ts. [1967]; G. Bonfiglioli, Sainte Sofia di Constantinopoli L'architettura, Bologna 1974.

Bizans Devri: J. Ebersolt, Sainte Sophie de Constantinople, Paris 1910; Johannes von Gaza, Paulus Silentiarius und Prokopios von Gaza, Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit (nşr. P. Friedländer), Leipzig 1912; Hildesheim-New York 1969; W. R. Zaloziecky, Die Sophienkirche in Konstantinopel, Citta del Vaticano 1936; A. M. Schneider, Die Grabung im Westhof der Sophienkirche zu Istanbul, Berlin 1941; a.mlf., "Die Hagia Sophia in der politisch-religiösen Gedankenwelt der Byzantiner", Das Werk des Künstlers, II, Stuttgart 1941, s. 4-15; Muzaffer Ramazanoğlu, Sentiren ve Ayasofyalar Manzumesi, İstanbul 1946; H. Jantzen, Die Hagia Sophia des Kaisers Justinian in Konstantinopel, Köln 1967; D. Köhler - C. Mango, Hagia Sophia (trc. Ellyn Childs), London 1967; O. H. Strub-Roessler, "Die Hagia Sophia", BZ, XLII (1943-49), s. 158-177; K. J. Conant, "The First Dome of St. Sophia and its Rebuilding", Bulletin of the Byzantine Institut, I, Washington 1946, s. 71-78.

Mozaikler: Th. Whittemore, "The Mosaics of St. Sophia at Istanbul", First Preliminary Report, Oxford 1933; Second Preliminary Report, Oxford 1936; Third Preliminary Report, Oxford 1942; Fourth Preliminary Report, Oxford 1952; C. Mango, Materials for the Study of St. Sophia at Istanbul, Washington 1962; P. A. Underwood - E. J. W. Hawkins, "The Portrait of the Emperor Alexander", Dumbarton Oaks Papers, XV, Washington 1961, s. 187-217.

Türk Devri: Ayasofya'nın Türk devrindeki tarihçesi ve Türkler'in ona verdikleri değer hakkında henüz iyi ve toplu bir araştırma yapılmamıştır. İstanbul ve Avrupa kütüphanelerindeki yazma Târîh-i Binâ-yı Aya Sofya başlıklı risâleler ise bu hususlarda bilgi vermemektedir. Ayrıca bk.

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 3-7; A. Sami Boyar, Ayasofya ve Tarihi, İstanbul 1943; W. Emerson - R. Van Nice, "Sancta Sophia's First Minaret Erected After the Conquest", American Journal of Archaeology, XLVII (1943), s. 403 vd.; M. A. Charles, "Ayasofya ve Büyük Camiler/ Hagia Sophia and the Great Imperial Mosques", The Art Bulletin, XII, New York 1930, s. 312-344; A. M. Schneider, "Sophienkirche und Sultansmoschee", BZ, XLIV (1951), s. 509-516; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, 36 vd., 51 vd.; Azâde Akar, "Ayasofya'da Bulunan Türk Eserleri ve Süslemelerine Dair Bir Araştırma", VD, IX (1971), s. 279-290; Erdem Yücel, "Ayasofya Onarımları ve Vakıf Arşivinde Bulunan Bazı Belgeler", VD, X (1973), s. 219-220; R. Ekrem Koçu, "Ayasofya", İst.A, III, 1439-1475.

Semavi Eyice

AYASOFYA HAMAMI.

Ayasofya Camii'nin karşısında inşa edilen XVI. yüzyıla ait bir çifte hamamdır. Erkekler kısmının kapısı üstünde bulunan ve Hüdâyî mahlaslı şair tarafından yazılan manzum kitâbesindeki tarihin hesaplanışında bazı güçlükler olmakla beraber rakamla 960 (1553) yılı verildiğine göre bu tarihte yapıldığı anlaşılmaktadır. Hamam, kitâbesinde "sultânî" şeklinde tavsif edilmiş, Mimar Sinan'ın eserlerini bildiren tezkirelerde ise "merhûme Haseki Sultan Hamamı" olarak adlandırılmıştır. Böylece Ayasofya Hamamı diye bilinen bu yapının Kanûnî Sultan Süleyman'ın zevcesi Haseki Hürrem Sultan için, onun vakıflarına gelir sağlamak üzere Mimar Sinan tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. İstanbul'un merkezî bir yerinde, hemen Atmeydanı (Sultanahmet Meydanı) kenarında ve Ayasofya ile Sultan Ahmed camileri arasında yer alan Ayasofya Hamamı, 1913'teki İshak Paşa yangınına kadar yoğun bir yerleşmenin ortasında bulunuyordu. 1814'te İstanbul'a gelen Polonyalı Kont E. Raczynski, seyahatnâmesinde, içinde yıkandığı bu hamamı tasvir ettiği gibi 1824'te basılan kitabının levhaları

arasında planını da yayımlamıştır.

Yangından sonra etrafındaki mahalle ortadan kalkan ve bakımsız bir halde kalan Ayasofya Hamamı'nda, 1916-1917 yıllarına doğru müze olmak üzere bazı değişiklikler yapılmasına girişilmiş, erkekler ve kadınlar kısmı arasındaki bölme duvarında geçit açılmış, erkekler kısmı önündeki revak yenilenmiştir. Fakat daha sonra müze yapılma tasarısı gerçekleşmemiş, yalnız 1930'larda hamamın içinde bir halı sergisi düzenlenmiştir. Sonraki yıllarda bu çok değerli tarihî eserin lâyık olmadığı işlere tahsis edildiği, önce belediyenin gaz ve benzin deposu, daha sonra Devlet Basımevi'nin kâğıt ambarı haline getirildiği, hatta bir ara kömür deposu olarak kullanıldığı görülmüştür. Bu arada içinde tahribat da olmuş, döşeme yer yer çökmüştür. 1957-1958'lerde mimar Cahide Tamer tarafından tamir edilerek büyük kubbelerin tepelerindeki fenerler kapalı kubbecikler biçiminde yapılmış, son yıllardaki ikinci tamirde bunların yerlerine normal, açık fenerler inşa edilmiştir.

1986'da yeniden tamirine başlanan hamamda soyunma yerine yeni ahşap bölmeler yapılmıştır. Uzunluğu 75 metreyi bulan, İstanbul'un en güzel ve en büyük hamamlarının başında gelen bu mimari eserin iki kısmı birbirini takip edecek şekilde uzunlamasına inşa edilmiştir. Ayasofya'ya bakan taraftaki erkekler kısmının soyunma yeri (camekân) diğerinden biraz büyük, kubbesi daha yüksektir. Bu kısmın girişindeki revak aslında üç bölümlü iken 1916-1917 yıllarında buraya bütün cepheyi kaplayan altı mermer sütunlu bir revak eklenmiştir. Bunun beş bölümünden ortadaki kısım kubbeli, yanlardaki dördü aynalı tonozlarla örtülüdür. Hamamın iki büyük camekân kısmı muntazam taş ve tuğla şeritleri halinde inşa edilmiş olmasına karşılık orta kısımlar kaba yontulmuş taşlardan yapılmıştır. Marmara'ya bakan yan cephe boyunca ise su haznesi ve külhanlar uzanmaktadır.

Her iki kısım da aynı plana göre yapılmış olup, kubbeye geçişlerin köşe trompları ile sağlandığı soyunma yerlerini üçer bölümlü soğukluklar takip eder. Soğukluğa geçiş veren kapıların üstleri davlumbazlıdır. Birbirine bitişik olan hararet (halvet) bölümleri dört eyvanlı sisteme göre yapılmıştır. Ortada göbek taşının bulunduğu bölüme açılan mihrap şeklindeki kapılar, eyvanların arasındaki halvet hücrelerine geçişi sağlar.

Erkekler kısmı kapısının kemeri çift renkli taşlardan işlenmiş ve mermerden bir çerçeve içine alınmıştır. Camekân bölümlerinde, altlarında pabuçluk yuvaları bulunan mermer sedirler uzanmaktadır. Daha önceleri ortada bir şadırvan ve bunun ortasında mermerden dilimli bir çanağa su fışkırtan üç yunus heykeli biçiminde birer fıskiye vardı. Başka bir eşi bulunmayan, hatta belki de Batı’dan ganimet malı olarak getirilen fıskiye, hamamın 1986’daki tamiri sırasında yeniden havuzun ortasına monte edilmek üzere bekletilmekte idi. Göbek taşında ve bazı yerlerde renkli mermerle diğer taşlardan, kakma tekniğinde yapılmış geometrik bir süsleme bulunmaktadır. İçerideki zarif süsleme izleri ise hamamın ilk yapıldığında zengin şekilde tezyin edilmiş olduğuna işaret sayılabilir.

Kültür Bakanlığı’nca Vakıflar Genel Müdürlüğü’nden kiralanan ve 1988 yılı içinde bir sergi açılan Ayasofya Hamamı, Türk mimarlık tarihinde hamamlar arasında önemli yer tutan bir eser olduğu gibi Mimar Sinan’ın meydana getirdiği bu tür eserlerin en gösterişlisidir. Ayrıca İstanbul’un birçok sanat ve tarih anıtının topluca bulunduğu bir yerde Osmanlı devri Türk mimarisinin temsilcisi durumunda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü’l-ebniye, s. 6, 45, 125; E. Racizynski, Malerische Reise in einigen Provinzen des Osmanischen Reiches (trc. F. H. von der Hagen), Breslau 1824, s. 40, lv. 22 (Fuhrmann), lv. 23 (plan); H. Glück, Die Baeder Konstantinopels, Wien 1921, s. 83-90, 151; K. Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 89-94; R. Ekrem Koçu, “Ayasofya Hamamı”, İst.A, III, 1477-1480.

Semavi Eyice

AYASOFYA İMARETİ.

Sultan I. Mahmud tarafından Ayasofya Camii'nde girişilen büyük tamir ve ek binalar yapımı sırasında inşa edilmiştir. Kitâbelerinden öğrenildiğine göre bina 1155'te (1742-43) tamamlanmıştır. Şem'dânîzâde Süleyman Efendi, eserinin 1155 yılına ait bölümünde, imaret inşaatına aynı yılın yazında başlanarak ancak Zilhicce ayında (Şubat 1743) tamamlandığını bildirir. Hammer ise 23 Zilkade 1155'te (19 Ocak 1743), çiçeklerle bezenmiş Ayasofya aşhâneimaretinin bizzat padişah tarafından açılışının yapıldığını, bu vesileyle davetlilere ikramlarda bulunulduğu gibi vakıf mütevellisi ile mimarbaşı ve bina eminine de hil'atlar giydirildiğini yazmaktadır. Aşhâneimaret ile müştemilâtından olan ambarın kitâbelerinden manzum olanları devrin şairlerinden Ni'metullah Efendi'nindir. Yazılar ise Dârüssaâde ağası, Hazinedar veya Moralı olarak diğerlerinden ayırt edilen Beşir Ağa'ya aittir. Böylece Sultan I. Mahmud Ayasofya'ya şadırvan, kütüphane, sıbyan mektebi ve bu aşhâneimareti ilâve ettirmek suretiyle onun külliye durumuna girmesini sağlamıştır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında derlendiği tahmin edilen ve ramazanlarda okunan bekçi destanlarının "İmaret Faslı" başlığı altındaki kısmından İstanbul halkının bu hayır eserini çok beğen diği anlaşılmaktadır. On iki dörtlük halindeki destanda bina şu mısralarla anlatılır: ...//Kapısına eyle nazar/ Üstünde var üç kubbeler/Ameller (ameleler ?) altın eylese/Yaldızlanıp gösterdi fer//Kapısı tahtası çınar/Sakfındaki nefs-i nigâr/Gülşen-i Ayasofya'da/Açıldı yine nevbahar//Gûş eyledim sadâsını/Seyr eyledim edâsını/Nâzik bina eylemişler/ Mütevelli odasını//Fukara doyar aşına/ Var mı sözün nakkaşına/Altın ile her kapıda/Âyet yazılmış taşına/... Fodla pişer fırınında/Nân-ı azîz tâliplere//...//Tarihleri yazanı var/Eksik değil düzeni var/Matbahının hem içinde/Dörder kollu kazanı var//Görün üstat ne fendetti/Her yanın güzel bend etti/Bu imâret binâsını/Görenler hep pesend etti".

Destandan, imaretin bir mütevelli odası ile bir fırını olduğu öğrenildikten başka her gün çorba dağıtıldığı, perşembe günleri ise pilâv ile zerde verildiği, fukaraya hizmet eden "tatlı dilli" aşçıları olduğu da anlaşılmaktadır. İmaretlerin kapanmasına kadar faaliyette olduğu tahmin

edilen bu müessese bir süre Vakıflar Başmüdürlüğü deposu olmuş, sonradan da kurşun levha hazırlama atölyesi haline getirilmiştir.

Ayasofya imaretine, caminin ihata duvarının Bâb-ı Hümâyun köşesinde, yine aynı tarihte yapılmış barok üslûptaki muhteşem kapıdan geçiliyordu. Cami ile arasında bir avlu bulunan aşhâneimaretin erzak ambarı olarak, caminin kuzeydoğu köşesindeki yivli minare dibinde olan ve yukarı kata çıkmaya yarayan rampanın giriş kısmı ile bunun yanında bulunan Bizans devrine ait yuvarlak bina kullanılmıştı. Hazine binası (skeuophylakion) diye adlandırılan yuvarlak binanın zemini oldukça yükseltilmiş, yeni bir kapı ile pencereler açılmış ve duvarına Dârüssaâde ağası Beşir Ağa'nın hattı ile mermer kitâbe konulmuştur. Bu ambarın içinde ahşap bir kat yapıldıktan başka burada ağaçtan çok büyük bir erzak kantarı da bulunuyordu. 1979 yılında yapılan kazıda, binanın içindeki toprak tabakası temizlenerek eski tabana kadar inildiğinde, ahşap kat kirişleri ve kantar da ortadan kaldırılmıştır. Üzerinde yine Beşir Ağa hattı ile kitâbe bulunan aşhâneimaretin esas binası caminin kuzeyinde dış çevre duvarına bitişik olarak uzanır. Batıdan itibaren kubbeli iki bölüm fodlahâne ve aşhânedir. Üç bölümü kubbelerle örtülü olarak doğuya doğru uzanan ince uzun mekân ise yemek yenilen yer (me'kel) olarak bilinir. Bu bö lümün önündeki ana girişinde sütunlara oturan üç bölümlü bir revak vardır. Aşhâneimaret temiz bir işçilikle taş ve tuğla dizileri halinde inşa edilmiştir.

Türk sanat tarihinde Batı sanatının tesirlerinin başladığı yıllarda yeni bir plan düzenine göre yapılan bu aşhâneimaret bugüne kadar incelenmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), I, 110; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 5; Ramazannâme (nşr. Âmil Çelebioğlu), İstanbul, ts., s. 165-167; Hammer, HEO, XV, 53; a.mlf., Constantinopolis und der Bosporos, Pesth 1822, s. XXV, nr. 17, s. XLVI-XLVII, nr. 17'de kitâbelerin asılları ve tercümeleri vardır; Erdem Yücel, Ayasofya Müzesi, İstanbul 1986, s. 32;

Azâde Akar, “Ayasofya’da Bulunan Türk Eserleri ve Süslemelerine Dair Bir Araştırma”, VD, IX (1971), s. 286; Semavi Eyice, “İstanbul’da Sultan I. Mahmud Çeşmesi: Yok Olan Bir Sanat Eseri”, JTS (1982), (1984), s. 119, rs. 16-19.

Semavi Eyice

AYASOFYA KÜTÜPHANESİ.

Ayasofya Camii içinde Sultan I. Mahmud tarafından kurulmuştur. Gerek mimarisi gerekse zengin koleksiyonu ve devrine göre geniş personel kadrosuyla dikkati çeker. Kütüphanenin vakfiyesi 1152 Şevvalinde (Ocak 1740) hazırlanmış (VGMA, Kasa, nr. 47) ve kitapların bir kısmı da aynı yılın Şâban ayında temin edilmişse de (TSMA, nr. D 1067) açılış merasimi ancak 24 Muharrem 1153 (21 Nisan 1740) tarihinde yapılabilmiştir. I. Mahmud’un da hazır bulunduğu bu merasimde Buhârî hatmedilip duası yapılmış, kütüphane muhaddis ve müfessirleri tarafından birer açılış dersi verilmiş ve Ayasofya vâizinin vaazından sonra da dua edilmiştir. Açılış merasiminin ardından padişah kütüphane görevlilerine ihsanlarda bulunmuştur.

Ayasofya Kütüphanesi’nin açılışı halk arasında da akisler uyandırmıştır. Nitekim kütüphaneyle ilgili olarak yazılan bir destanda özellikle kütüphane yapısının tezyinatı üzerinde durulmuş ve herkesçe beğenildiği ifade edilmiştir. I. Mahmud, kütüphaneyi açılışından sonra da çeşitli vesilelerle ziyaret edip hâfız-ı kütüb*lere, kütüphane hocalarına, mücellit ve müstahfız*lara hediyeler vermiştir (TSMA, nr. D 1067, vr. 8[a], 16[a], 19[a]).

Tarihçi Subhî Mehmed’in naklettiğine göre Ayasofya Kütüphanesi kurulduğu zaman 4000 eserden oluşan değerli bir koleksiyona sahip bulunuyordu. Bu koleksiyonun bir bölümü Hazîne-i Âmire’den gelen, bir diğer önemli bölümü de sadrazam, şeyhülislâm, Dârüssaâde ağasının ve diğer devlet adamlarının I. Mahmud’a hediye ettikleri kitaplardan meydana geliyordu. Kütüphaneye konulan kitapların büyük bir titizlikle hazırlanmış

katalogunda I. Mahmud'un bu kütüphaneyi kurmasıyla ilgili bir giriş ve Haremeyn müfettişinin, Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin tasdik mühürleri vardır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, Katalog nr. 1). Ayasofya Kütüphanesi'nin daha sonraki yıllarda hazırlanmış kataloglarından bu kütüphanenin koleksiyonunun gayet dikkatli korunduğu anlaşılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, Katalog, nr. 2-3). Ayasofya Kütüphanesi'nin Osmanlılar döneminde hazırlanmış dördü yazma, biri basma beş katalogu vardır.

Ayasofya Kütüphanesi diğer Osmanlı kütüphanelerine oranla oldukça geniş sayılabilecek bir personel kadrosuna sahipti. Bunlar altı hâfız-ı kütüb, bir mücellit, bir kâtib-i kütüb* ve tatbîki-i kütübden başka Buhârî okuyanların hangi sayfalara geldiklerini takip ve tesbit için iki noktacı, kütüphanenin temizliği ve korunmasıyla görevli iki müstahfız, iki bevvâb, üç ferrâş, bir mâni'u'n-nukuş, kütüphanenin tamiriyle görevli iki meremmetçi, bir kurşuncu ve kütüphaneyi güzel kokması için buhurlayacak bir buhurcudan ibaret olmak üzere yirmi iki kişi idi. Bu kütüphanede çalışan personele diğer kütüphane görevlilerine göre oldukça yüksek ücretler tayin edilmişti.

Ayasofya Kütüphanesi'nde, daha önce birkaç kütüphanede başlamış bulunan "kütüphanede öğretim" düzenli bir hale getirilmiştir. Kütüphaneye tayin edilen dersiâm, muhaddis ve şeyhülkurrâ haftanın belli günlerinde öğrencilere ders okutmaktaydılar. Bu derslere devam edecek öğrencilere de kütüphane vakfiyesinde belli bir ücret tayin edilmişti.

Ayasofya Kütüphanesi'ndeki kitaplar 1968 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 87, s. 1-2; VGMA, Kasa, nr. 47; VGMA, nr. 638, s. 7; nr. 639, s. 62; TSMA, nr. D 1067, vr. 8ª, 16ª, 19ª; nr. E 1767; Subhî, Târih, İstanbul 1198, vr. 174ª-b-175ª; Muhtar Yahya Dağlı, İstanbul Mahalle

Bekçilerinin Destan ve Mâni Katarları, İstanbul 1948, s. 59-60; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Ankara 1988, bk. İndeks; Azâde Akar, “Ayasofya'da Bulunan Türk Eserleri ve Süslemelerine Dair Bir Araştırma”, VD, IX (1971), s. 284-286; Nimet Bayraktar, “Yazma ve Basma Kütüphane Fihristleri”, TDA, nr. 21 (1982), s. 131-144; Ahmet Küçükkalfa, “Ayasofya Kütüphanesi”, İlgi, sy. 37, İstanbul 1983, s. 16; Behçet Ünsal, “Türk-Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimârî Yöntemi”, VD, XVIII (1984), s. 102; Mahmud Özlü, “Ayasofya Kütüphanesi”, İst.A, III, 1482-1484.

İsmail E. Erünsal

MİMARİ.

Ayasofya Camii'nde büyük bir tamir ile bazı ek binalar yaptırarak burayı bir külliye haline getiren Sultan I. Mahmud tarafından vakfedilen Ayasofya Kütüphanesi, başlı başına bir bina olarak tasarlanmış olmakla birlikte, caminin güney tarafındaki iki payandanın arasına sıkıştırılmıştır. Türk kütüphane binalarında rutubeti önlemek gayesiyle yapının hava almasını temin için alt kısmının dahi boş bırakılması düşünülürken burada böyle bir yer seçilmesi şaşırtıcıdır. Kütüphanenin girişi ve okuma odası caminin sağdaki sahnının içinde inşa edildiğinden, kitapların muhafaza edildiği müstakil binanın cami dışındaki bu payandaların arasına isabet ettiği düşünülebilir. Giriş ve okuma odası, beş kemerin oturduğu sütunlarla ayrı bir bölüm halinde inşa edilmiş ve barok üslûpta hârikulâde bir işçilikle dökülmüş tunç şebekelerle cami hariminden ayrılmıştır. Daha geride ve kubbeli olan giriş holünün kemerleri ve kapısı da tunç şebekelidir. Doksan derecelik bir açıyla uzanan dar bir koridor, kemerinde besmele bulunan demir bir kapı vasıtasıyla kitapların korunduğu hazine bölümüne açılır. Kitap hazinesi, ince mermer sütunlarla ayrılmış iki bölüm halinde olup bunlardan ilki kubbeli, hafifçe yüksek seki halinde olan diğeri ise bir aynalı tonozla örtülüdür. Kubbeli bölümün ortasında sedef kakmalı, nakışlı ahşap kitap dolabı bulunmaktadır.

Ayasofya Kütüphanesi tunç şebekelerinin güzelliği kadar içindeki nakışlar ve duvarlarının bir kısmını kaplayan çinilerle de tanınmıştır. Ancak çiniler bina ile aynı zamanda yapılmış olmayıp XVI. yüzyıldan itibaren çeşitli üslûplarda imal edilmiş parçalardan meydana gelmektedir. Bu yüzden burası âdeta Türk çini sanatının bir müzesi halindedir. Duvarlara yer yer devşirilmiş İznik, Kütahya, Tekfur Sarayı çinileri konulmuş, hatta aralarına tek tük de olsa İtalya Faenza çinileri sokuşturulmuştur. Eski çinilerin arasında bilhassa üzerinde bir servi motifi işlenmiş pano çok değerlidir. Kitap hazinesi bölümünde de duvarlardaki dolap aralarında çiniler vardır. Burada kubbe kasnağını saran celî-sülüs hattıyla yazılmış Fâtır sûresinin 29-32. âyetleri Baltacızâde Mustafa Paşa'nın eseridir. Kubbe içindeki alçı kabartma süslemeler ve çeşitli askıları ile okuma odası ve kitap hazinesindeki taş kakma tekniğinde yapılmış tuğralar da buradaki zengin süsleme unsurlarıdır.

Sultan I. Mahmud kütüphaneye gelir sağlaması için 1152-1153 (1739-1740) yıllarında Anadolu ve Rumeli'de geniş araziler vakfetmiş, ayrıca İstanbul'da bir de çifte hamam inşa ettirmiştir. Kütüphane ile aynı yıllarda yapılan bu hamama 1153 Cemâziyelâhirinde (Eylül 1740) su verilmesi için ferman yollandığına göre hamamın yapımı kütüphane ile aynı zamanda bitmiş olmalıdır. Aslında Ayasofya Külliyesi'nin bir parçası olarak düşünülen hamam, yakında daha önce yapılmış Haseki Hamamı bulunduğundan, caminin biraz uzağında, Cağaloğlu'nda inşa edilmiştir.

Pek çok değerli yazmaya sahip olan Ayasofya Kütüphanesi'ndeki minyatürlü yazmalardan bazı sayfalar, geçmiş yıllarda buraya dadanmış olan bazı Avrupalı müsteşrikler tarafından kesilip yurt dışına çıkarılmış ve yabancı müze ve özel koleksiyonlara devredilmiştir.

Ayrıca geç dönemlerde binanın içinde mimarisini bozan bazı değişiklikler yapılmış, bina 1906'da önemli bir tamir görmüş, 1959-1960 yıllarında Kütüphaneler Genel Müdürlüğü'nün emriyle okuma odasının sedirleri kaldırılıp tavanı sunta ile kaplanmış, kitap hazinesi bölümündeki kalem işi nakışlarla süslü olan ahşap dolaplar sökülerek bunların yerine saç dolaplar konulmasına girişilmiştir. Vaktinde haber alınarak durdurulan bu teşebbüsten ahşap kitap dolapları güçlükle kurtarılmıştır. 1968'de ise kütüphanenin bütün kitapları Süleymaniye Kütüphanesi'ne taşınmıştır.

1982-1983 yıllarında kütüphane ciddi bir şekilde restore edilerek sonradan yapılan bütün ilâveler kaldırılmış, daha önce örülerek dolap haline getirilen pencereler açılmıştır. Bu sırada evvelce bozularak parçaları yanlış birleştirilen ve kurt işlemiş olan ahşap kitap dolabı dağıtılarak tedavi edildikten sonra parçaları aslî biçimine uygun olduğu sanılan şekilde yeniden birleştirilmiştir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında derlendiği tahmin edilen bekçi destanlarından birinde “Fasl-ı Kütübhâne” başlığı altında bu kütüphane övülmektedir. Hayır sahibinin vefatından sonra düzenlendiği anlaşılan on dört dörtlük halindeki bu destanda kütüphanenin nakışları, çini leri, padişaha mahsus al pûşîde ile örtülü yer, sedef kakmalı kısımlar, ortadaki nakışlı, kafes biçimindeki kitap dolabı anlatıldıktan sonra burada bir de elmas askının asılı olduğu bildirilmektedir.

Ayasofya Kütüphanesi, Osmanlı devri Türk sanatına Batı barok üslûbunun sızması dönemine ait olmakla birlikte her iki üslûbun da izlerine sahip güzel bir eserdir. Günümüzde okuma odasının eski süslemelerinin ihya edilip eskisi gibi halılar ve sedirlerle yeniden döşenmesi halinde bu Türk kütüphanesi eski şekliyle yaşatılmış olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Subhî, Târih, İstanbul 1198, vr. 174[a]-175[a]; Defteri Kütübhâne-i Ayasofya, İstanbul 1304; Ahmed Refik, Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı, İstanbul 1940, s. 142, 145, 147, 150, 151; Muhtar Yahya Dağlı, İstanbul Mahalle Bekçilerinin Destan ve Mâni Katarları, İstanbul 1948, s. 58-61; Ramazannâme (nşr. Âmil Çelebioğlu), İstanbul, ts., s. 123-125; Erdem Yücel, Ayasofya Müzesi, İstanbul 1986, s. 23-25; a.mlf., “La bibliothèque du Sultan Mahmud Ier K SainteSophie”, Travaux et Recherches en Turquie, Paris 1985, II, 201-208; a.mlf., “Ayasofya Kitaplığı”, Türkiyemiz, sy. 42, İstanbul 1984, s. 11-17; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat’a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Ankara 1988,

s. 87-90, bk. ayrıca İndeks; Neriman Malkoç, “Ayasofya Kütüphanesi”, TTOK Belleteni, sy. 170 (1956), s. 11-12 (Kütüphane Müdürü İbrahim Mutlu’nun beyanatı); Azâde Akar, “Ayasofya’da Bulunan Türk Eserleri ve Süslemelerine Dair Bir Araştırma”, VD, IX (1971), s. 284-286; Behçet Ünsal, “Türk-Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimârî Yöntemi”, VD, XVIII (1984), s. 102; Mahmud Özlü, “Ayasofya Kütüphanesi”, İst.A, III, 1482-1484.

Semavi Eyice

AYASOFYA MEDRESESİ.

Ayasofya Camii etrafında Türkler’in inşa ettiği külliye parçalarından biri olarak yapılmıştır. İstanbul’un fethinin hemen arkasından ilk ihtiyacı karşılamak üzere Ayasofya’nın yanındaki papaz odaları medrese haline getirilmişti. Bu odaların Ayasofya’ya komşu olduğu bilinen patrikhânenin bir kısmı olduğuna da ihtimal verilebilir. Fâtih Sultan Mehmed vakfiyelerinden öğrenildiğine göre esas Ayasofya Medresesi bizzat Fâtih’in vakfı olarak cami yanına inşa edilmiştir. Fakat Fâtih Camii ve manzumesi yapıldıktan sonra bir süre boş kalmış, II. Bayezid devrinde tekrar açılmıştır. Hüseyin Ayvansarâyî, bu sırada “medrese hücrelerinin üzerine bir tabaka dahi bina olunduğunu” bildirir. Bundan da Ayasofya Medresesi’nin iki katlı olduğu anlaşılmaktadır. Müderrisleri arasında XV. yüzyılın ünlü bilginlerinden Molla Hüsrev ile Fâtih Külliyesi yapılıncaya kadar Ali Kuşçu da bulunmuştur. Medresenin kapısı yanında Ak Şemseddin’in bir halvethânesinin mevcut olduğunu yine Hüseyin Ayvansarâyî bildirmektedir.

10 Cemâziyelevvel 1005 (30 Aralık 1596) tarihli bir masraf defterinden (BA, MAD, nr. M 4517; BA, Tamirat Defterleri, nr. 2) öğrenildiğine göre, bir süre önce yıktırılmış olan Ayasofya Medresesi bu tarihte tamir ve ihya edilmiştir. Medrese herhalde birkaç tamir veya değişiklik daha gördükten sonra, Sultan Abdülmecid tarafından 1846-1849 yılları arasında İsviçreli mimar Gaspare Fossati’ye yaptırılan büyük tamir sırasında, temelden itibaren tamamen yeniden yapılmış olmalıdır. Böyle bir tahmine yol açan

husus, medresenin elde edilebilen birkaç fotoğrafının XIX. yüzyılda resmî binalarda tercih edilen Batı üslûbunda olduğunu göstermesidir. Konya'da İzzet Koyunoğlu Müzesi'nde bulunan (nr. 13363) 1286 (1869) tarihli "Cedveli Medâris-i Âsitâne ve Bilâd-ı Selâse" başlıklı İstanbul medreseleri listesinden, Ayasofya Medresesi'nin 198 talebeyi barındırdığı öğrenilir ki buradan da İstanbul'un en kalabalık medresesi olduğu anlaşılmaktadır.

Ayasofya-yı Kebîr Medresesi olarak da anılan yapı, Şeyhülislâm Hayri Efendi'nin meşihatı zamanında başlatılan medreselerin ıslahı çalışmalarıyla İstanbul medreselerinin "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medreseleri" adıyla tanzim edilmesi sırasında bu düzenlemeye göre tâlî kısm-ı evvelin 2. sınıflarına tahsis edilmiştir. Rûmî 1330 (1915) yılında yapılan ve İstanbul Müftülüğü Şer'î Siciller Arşivi'nde bulunan Ders Vekâleti Medrese ve Müderris Defteri'ndeki bu tesbitte medresenin alt katında on dört, üst katında on sekiz olmak üzere büyüklü küçüklü otuz iki odası, her iki katta helâsı, genişçe bir avlusu ile ortasında bir şadırvanı, gusülhâne ve çamaşırlığı bulunduğu, içinde 103 talebe oturmasına rağmen burada 80-90 talebenin barınabileceği belirtilmiştir.

Ayasofya Medresesi 1924 yılına kadar bu şekilde kullanıldıktan sonra İstanbul Belediyesi'nce öksüzler yurdu haline getirilmiş, 1934'te Ayasofya Camii'nin Vakıflar İdaresi'nden alınarak Müzeler Genel Müdürlüğü'ne devredilmesinden sonra kısa bir süre daha yurt olarak kullanılmış, 1935 yılında boşaltılmıştır. Bu tarihte Ayasofya'nın etrafını açmak gayesi ve mevcut medrese binasının "eski eser" özelliğinde olmadığı gerekçesiyle Müzeler İdaresi tarafından tamamen yıktırılmıştır. Bu yanlış davranış o zamandan beri sık sık tenkide uğramıştır. 1985-1986 yıllarında medrese arsasındaki toprak ve moloz yığını kaldırılmış ve binanın temelleri bulunmuştur. Bu temel kalıntıları üzerine medrese binasının yeniden yapılarak buranın Ayasofya Müzesi idare bölümüne tahsisi düşünülmüş ise de bugüne kadar henüz bir çalışmaya girişilmemiştir.

Ayasofya Medresesi, C. Gurlitt (ö. 1938) tarafından yayımlanan tam doğru olmayan plandan öğrenildiğine göre caminin kuzey tarafında, kuzeybatı köşedeki minare ile buradaki yan giriş dehlizine bitişik bir yapı idi. Ortada taş döşeli revaklı büyük bir avlu ile bir şadırvan bulunuyordu. A. Süheyl Ünver ve E. Hakkı Ayverdi tarafından yayımlanan planlar ise Gurlitt'in ana

çizgilerine uymamaktadır. Bu planlara göre Ayasofya Medresesi iki bölümlüdür. Büyük bölümle cami duvarı arasında, yine ortasında revaklı bir avlu olan daha ufak ölçülerde küçük bölüm bulunmaktadır. E. Hakkı Ayverdi tarafından verilen hücre sayısı ise yine kendisi tarafından yayımlanan plana uymamaktadır.

Mevcut fotoğraflara göre gerek alt gerekse üst katta avlu revaklarındaki pâyeler ahşaptı ve bunların üzerlerinde de yayvan yay biçimi kemerler vardı. Yapının cephesi XIX. yüzyılın binalarında görülen ve medrese mimarisi ile hiçbir bağlantısı olmayan Tanzimat üslûbunu aksettiriyordu. Dar bodrum pencerelerinin üstünde iki sıra halinde, yarım yuvarlak kemerli ve medreselerde alışılmamış derecede büyük pencereler sıralanmıştı. Ayasofya Külliyesi'nin bir parçasını teşkil eden ve İstanbul'un ilk kültür müessesesi olan Ayasofya Medresesi'nin yok olması tarih bakımından büyük bir kayıptır.

Ayasofya'nın kuzey tarafında, Alemdar Yokuşu kenarındaki Mimar Sinan yapısı medreseye de genellikle Ayasofya Medresesi denilmekte ise de bu Dârüssaâde ağası Câfer Ağa Medresesi olup Soğukçeşme Medresesi adıyla da tanınmıştır ve Ayasofya Külliyesi'ne ait değildir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. M 4517; BA, Tamirat Defterleri, nr. 2; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 3; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1907-12, s. XXV-XXVI; A. Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih Külliyesi, İstanbul 1946, bk. İndeks; a.mlf., Ali Kuşçu, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1948, bk. İndeks ve resimler; Fâtih Mehmed II. Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1948, s. 42; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 316-321, rs. 527-528; Câhid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 474-480 (XVI. yüzyıla kadar müderrislerin listesi ile); Mübahat S. Kütükoğlu, 1869'da Faal İstanbul Medreseleri, İstanbul 1977, s. 29; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye

Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII/1-2 (1978), s. 15-30; Erdem Yücel, Ayasofya Müzesi, İstanbul 1986, s. 28; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Mimarlık Tarihinin Arşiv Kaynakları", TD, sy. 5-6 (1951-52), s. 99; Azâde Akar, "Ayasofya'da Bulunan Türk Eserleri ve Süslemelerine Dair Bir Araştırma", VD, IX (1971), s. 289.

Semavi Eyice

AYASOFYA MUVAKKİTHÂNESİ.

Ayasofya Camii etrafında Türkler'in inşa ettiği külliye parçalarından biri olarak saatlerin muhafazası için yapılmıştır. Bizans devrinde Ayasofya'nın güneybatı köşesinde zamanı gösteren ve mekanik olarak çalışmak suretiyle her saat başını içinden bir kuklanın çıkmasıyla belirten bir saat (horologion) vardı. Böyle bir saatin minyatür resmi, İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî'nin Kitâbü'l-Hiyel adlı eserinde (bk. TSMK, III. Ahmed, nr. 3472, vr. 5b; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3606) yer almaktadır. Ancak bu saatin ne zamana kadar kullanıldığı bilinmemektedir.

İstanbul'un fethinden sonra şehrin ulucamii durumuna gelen Ayasofya'da namaz vakitlerinin düzenli şekilde tesbit edilebilmesi için muvakkitlerin nezâretinde saatlerin korunacağı başlı başına bir bina, bir muvakkithâne yapılması ancak geçen yüzyılın içlerinde düşünülmüştür. Ayasofya Camii'nin daha eskiden de bir muvakkithânesi olup olmadığı bilinmemektedir. Günümüzde görülen müstakil yapı Sultan Abdülmecid zamanında, Ayasofya'nın Fossati kardeşler tarafından 1846-1849 yıllarındaki büyük tamiri bittikten birkaç yıl sonra inşa edilmiştir. Bu hususta 27 Safer 1270 (29 Kasım 1853) tarihli bir belge (BA, Meclisi Vâlâ, nr. 13152), Ayasofya-yı Kebîr Camii'nin Şekerci Kapısı bitişiğindeki muvakkithânenin müteahhit Mısırlı Yani Kalfa nezâretinde yapıldığını ve inşa için harcanan parayı bildirmektedir. Süheyl Ünver bir yazısında, kaynağını belirtmeksizin, Sultan Abdülmecid'in Ayasofya Muvakkithânesi'nde iftar yaptığını kaydeder.

Fossati'lerin, şimdi Güney İsviçre'nin Bellinzona şehri arşivinde muhafaza edilen evrakı arasında, bu muvakkithânenin "Vakit Odası" kaydı ile projeleri bulunmaktadır. Fakat bu projeler bugün mevcut bina ile karşılaştırıldığında arada farklılıklar olduğu dikkati çeker.
Cadde cephesinde pencere kemerleri arasındaki madalyonlar, kemer başlangıcı hizasındaki silme, saçak kenarında sıralanan tomurcuklar, kubbe kasnağındaki saat ile yuvarlak pencereler ve nihayet kubbenin tepesindeki çıkıntı binada mevcut değildir. Böylece muvakkithânenin Fossati'nin çizimine göre daha sade ve gösterişsiz bir biçimde inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Ayasofya Muvakkithânesi, meydandan şadırvan avlusuna geçit veren yan kapının hemen iç tarafında olup cephesi yaya kaldırımı üstündedir. Kare planlı olan bu kâgir yapının cami tarafında bir kapısı vardır. Diğer üç cephede ise demir parmaklıklı üçer pencere içeriyi aydınlatır. Ortada bir daire halinde sekiz sütun sıralanır. Bunların üstünde, sekizgen biçimli kasnağında dört pencere bulunan bir kubbe yükselir. Kubbe ve etrafındaki dehlizin çatısı kurşun kaplıdır. Tam ortada, profilli bir mermer ayak üstünde, son yıllarda kırılmış olan yekpâre kalın mermerden yuvarlak bir masa bulunmaktaydı. Ayasofya Camii müzeye dönüştürüldüğünde muvakkithânenin içindeki yazı levhaları ile bazıları çok değerli olan saatler de dağıtılmıştır. Muvakkithâne müzenin bürosu haline getirildiği sırada içine mimari ifadeyi bozan bazı bölümler yapılmıştır.

Ayasofya Muvakkithânesi, bu çeşit yapıların içinde en gösterişli olanlardan biridir. Hepsi de XIX. yüzyılda yapılan muvakkithânelerden Tophane'de Nusretiye, Üsküdar'da Selimiye ve Dolmabahçe camilerinin muvakkithâneleri gerek dış mimarileri gerekse süslemeleri bakımından Ayasofya'daki gibi iddialıdırlar. Türk devri boyunca beş yüzyıl İstanbul'un en önemli ibadet yeri olan Ayasofya'nın Türk devrine ait eklerini de değerlendirmek ve onları ilk yapılış gayelerine uygun bir biçimde teşhire açmak, bunun için Ayasofya Muvakkithânesi'ni ilk yapıldığı ve uzun yıllar kullanıldığı gibi saatleri, duvarlarını süsleyen vakit ve saat ile ilgili yazı levhaları ve diğer eşyası ile döşeyip tek Türk muvakkithânesi örneği olarak yaşatmak, Türk kültür mirasının tanıtılması bakımından önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Süheyl Ünver, “Osmanlı Türkleri İlmi Tarihinde Muvakkithaneler”, Atatürk Konferansları, 1971-1972, Ankara 1975, V, 236; Azâde Akar, “Ayasofya’da Bulunan Türk Eserleri ve Süslemelerine Dair Bir Araştırma”, VD, IX (1971), s. 286-287; Semavi Eyice, “Ayasofya Horologion’u ve Muvakkithanesi”, Ayasofya Müzesi Yıllığı, IX (1983), s. 15-24, ayrıca 17 resim ve çizim.

Semavi Eyice

AYASOFYA SEBİLLERİ.

Ayasofya’ya komşu olan ve onun cami olarak vakfedilmesinden çok sonra yapılmış iki sebil binası vardır. Bunlardan birincisi caminin dış avlu duvarının güneybatı köşesinde bulunmaktadır. Hangi tarihte ve kimin tarafından vakfedildiğine dair bir kayıt yoktur. İzzet Kumbaracılar bu sebilin, uzun zaman buranın sebilciliğinde bulunan İsmail Hakkı adındaki kişide görülen vakıfnâmeden, Sultan İbrâhim (1640-1648) tarafından yaptırıldığının öğrenildiğini haber verirse de bu vakfiye yayımlanmadığı için doğruluk derecesi bilinmemektedir. Sultan İbrâhim döne minde hassa başmimarı Koca Kasım Ağa olduğuna göre, sebil eğer gerçekten bu padişah tarafından yaptırıldı ise bu mimarın eseri olmasına ihtimal verilebilir. Uzun süre boş duran bu küçük hayır binası, 1960’lı yıllarda Belediye Zabıtası Turizm Merkezi olarak kullanılmış, daha sonra da büfe olarak kiraya verilmiştir.

Ayasofya Sebili mermerden yapılmış bir köşe sebilidir. Cadde seviyesinin yükseltilmesi sonunda gerçek nisbetlerini bozacak biçimde çukurda kalmakla birlikte klasik dönem Türk sanatının sade ve zarif ölçü ve özelliklerine sahiptir. Dört penceresinin altında üçer tane tas verme gözü

vardır. Üzeri geniş ahşap bir saçak ve kurşun kaplı bir kubbe ile örtülüdür. Batı tarafından mermer çerçeveli demir kanatlı bir kapı içeriye girişi sağlar. Kubbenin tepesinde taştan bir alem vardır. İçinde Bizans devrine ait olduğu dış yüzündeki kabartma süslemeden anlaşılan mermerden oyulmuş bir tekne bulunmaktadır.

Ayasofya'daki ikinci sebil avlunun içinde, güney tarafındaki yan girişin başındadır. Bizans döneminde olduğu gibi Türk döneminde de camiye ana giriş olarak kullanılan ve son yıllarda bu fonksiyonu artık sona eren bu önemli geçit yerinin köşesinde bulunan sebil doksan derece lik bir köşe halindedir ve kimin tarafından yaptırıldığı bilinmeyen, mimari üslûbundan dolayı XVIII. yüzyıla tarihlenen bir eserdir. Ancak bu yüzyıl içinde Ayasofya'da Sultan I. Mahmud tarafından 1740-1742 yıllarında yapılan ilâvelerin zengin işçiliği bu sebilde yoktur. Bu bakımdan onun I. Mahmud devri ilâvelerinden olması ihtimali zayıftır. 1950'lerde müdür makamı, sonra da personel bürosu olarak kullanılmıştır.

Ayasofya'nın bu ikinci sebili tamamen mermer kaplı olup dikdörtgen biçimli iki penceresi vardır. Bu pencerelerden birine üç basamaklı bir merdivenle ulaşılır. Bu pencerenin önündeki yüksek seki, mermer sütunlara dayanan bir saçakla korunmuştur. Saçak geriye doğru uzanarak sebilin yanında sıralanan abdest musluklarını da örtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 65; Kemal Altan, "Ayasofya Etrafında Türk San'at Ekleri", Arkitekt, sy. 9, İstanbul 1935, s. 267; Semavi Eyice, "Mimar Kasım Hakkında", TTK Belleten, XLIII/172 (1979), s. 799.

Semavi Eyice

AYASOFYA SIBYAN MEKTEBİ.

Sultan I. Mahmud tarafından inşa ettirilen şadırvan, kütüphane ve aşhâneimaret ile birlikte 1155 (1742) yılına doğru yaptırılmıştır. Üzerinde kesin inşa tarihini bildiren bir kitâbe yoktur. Ancak eski bir destanda şadırvanın güzelliği övülürken beraberinde sıbyan mektebinin de adı geçmektedir: "Bahtı müsait, kevkeb gibi/Su kandırır çeşme gibi/Hem yanına kıldı bina/Sıbyan nâzik mektebi// Misli yok devran içinde/Su çağlar her an içinde/Tâlim için dolu sıbyan/Mektebi irfân içinde".

Müstakil bir bina olarak Ayasofya'nın güneybatı tarafındaki avluda yaptırılan sıbyan mektebi, muntazam taş ve tuğla sıraları halinde yapılmış küçük ve zarif bir binadır. Bu çeşit mekteplerin çoğunda görüldüğü gibi iki katlı olarak inşa edilmiştir. Alt zemin katının yarısı iki kemerle dışarı açılan bir mekân halindedir. Bugün camekânla dışarısı ile bağlantısı kesilmiş olan bu mekânın hangi gaye ile yapıldığı bilinmemektedir. Ancak son devirde burası kahvehane olarak kullanılıyordu. Zemin katın diğer yarısı bevvâb odası olmalıdır. Taş merdivenle ulaşılan yukarı kat kare bir mekân olup üç cephesinde üçer pencere ile bol ışık almaktadır. Üstü, kasnağında pencereleri olan bir kubbe ile örtülüdür. Merdivene komşu olan duvarda ise bir ocak bulunmaktadır.

1923-1928 yılları arasında düzenlendiği anlaşılan "Mekâtib-i Vakfiyye Cedveli" başlıklı bir sıbyan mektepleri listesinden anlaşıldığına göre, o tarihlerde burası Muhâsebe-i Umûmiyye tarafından imama kiraya verilmiş olduğundan mesken olarak kullanılıyordu. Ayasofya Sıbyan Mektebi caminin müzeye çevrilmesinden sonra bir süre büro olarak kullanılmış, sonraları da lojman haline getirilerek Ayasofya Müzesi müdürüne tahsis edilmiştir. Şimdi alt katı kütüphanedir.

Ayasofya Sıbyan Mektebi, İstanbul'daki bu çeşit eserler arasında klasik devirden sonra yapılanların en güzellerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 3; Muhtar Yahya Dağlı, İstanbul Mahalle Bekçilerinin Destan ve Mâni Katarları, İstanbul 1948, s. 34; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyân Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968, s. 68; Kemal Altan, “Ayasofya Etrafında Türk San’at Ekleri”, Arkitekt, sy. 9, İstanbul 1935, s. 266-267; A. Turgut Kut, “İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika”, JTS, II (1978), s. 65, nr. 262.

Semavi Eyice

AYASOFYA ŞADIRVANI.

Sultan I. Mahmud tarafından bu camide girişilen bazı tamir ve ek binalar inşaatı sırasında 1153 (1740-41) yılında yaptırılmıştır. Caminin güneydeki yan kapısı Türk devrinde de ana giriş durumunda olduğundan batı tarafındaki diğer girişi uzun süredir kullanılmamaktaydı. İşte burada hem bir sıbyan mektebi yaptırılmış, hem de bu bina ile kapı arasındaki sahada büyük ve muhteşem bir şadırvan inşa edilmiştir.

Ayasofya Şadırvanı, başlıkları mukarnaslı sekiz mermer sütuna dayanan geniş açıklıklı sekiz sivri kemerli bir revaka sahiptir. Bütünüyle mermerden olan revak kemerlerinin üst dış yüzünde, altın yaldızla kabartma olarak Baltacızâde Mustafa Paşa’nın celî-sülüs hattıyla yazdığı bir kuşak yazısı vardır. Burada İmam Bûsîrî’nin Hz. Peygamber hakkında Arapça olarak kaleme aldığı “Kasîde-i Bürde”den on altı beyit yer alır. Aynı kısmın iç yüzünde ise bir kuşak halinde ta‘lik hattıyla yazılmış bir tarih manzumesi bulunmaktadır. Bununla aşağıda zikredilecek diğer on altı beyitlik tarih manzumesi de Emin adlı bir şaire ait olup hattatı ise devrin ta‘lik üstatlarından Ahmed Ârif Efendi’dir. Şadırvanın ortasında on altı bölümlü mermer su havuzu yer alır. Barok üslûpta çiçek kabartmaları ile süslü her bir bölümün tunç muslukları vardır. Havuzun üst kısmına yerleştirilen tunç

şebekelerle suya yaklaşılması önlenmiştir. Şadırvanın inşasına ait diğer tarih manzumesi bu şebekenin üstünde panolar halinde bir kuşak olarak dolaşır. Bunların üstünde kubbe biçiminde bir tel kafes yapılarak suyun üstü kapatılmıştır. Havuzun ortasında ise mermerden bir şadırvan göbeği bulunmaktadır. Şadırvan revakının üstü geniş bir ahşap saçakla örtülmüş olup kurşun kaplıdır. Saçağın ortasında küçük bir kubbe yükselir. Ahşap saçağın tavanı altın yaldızlı ve çiçeklerle bezenmiş renkli nakışlar ve çıtalarla süslüdür. Kubbenin içi ise mavi zemin üzerine altın yaldızlı çıtalarla panolara ayrılmıştır. Tunç kafesin tepesinde lâle biçiminde istiflenmiş وجعلنا من الماء كلّ شيء حي ("Biz her şeyi sudan yarattık", el-Enbiyâ 21/30) âyeti yazılı bir alem yer almaktadır. Bu alemin daha küçük benzerleri, mermer havuzun her bir bölümünü ayıran sütunçelerin üst kısmında da tekrarlanmıştır.

Yapıldığı yıllarda Türk sanatı Batı'dan alınan barok üslûbun tesirlerini göstermeye başlamasına rağmen şadırvan, genel mimarisi ile sütünlu revakı, kemerleri ve yapının bütününe hâkim olan çizgileri itibariyle klasik Türk üslûbu geleneklerine bağlıdır. Süslemenin bazı motifleri de Türk sanat üslûbuna ait olmakla beraber aralarında barok üslûptan gelen ilhamla yapılmış motifler de vardır.

Büyük bir itina ile inşa edilerek süslenen bu şadırvanın göz kamaştırıcı güzelliği, XVIII. yüzyılın ikinci yarısına, belki de sonlarına ait bir bekçi destanında övülmüştür. On beş dörtlük halindeki bu destanda, "Hayrâtını nûr eyledi/Âlemi mesrûr eyledi/Ayasofya Camii'ni/Yeniden ma'mûr eyledi" denilerek Sultan I. Mahmud anıldıktan sonra şadırvanın güzelliği, "Bin konak yerden sayılır/Her gören ona kapılır/Böyle bir ra'nâ şadırvan/Ne yapılmış ne yapılır" mısraları ile övülmektedir.

Ayasofya Şadırvanı, başlı başına bir sanat âbidesi olarak Osmanlı devri Türk sanatında en büyük ve en ihtişamlı tek şadırvan örneğidir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 121; Muhtar Yahya Dağlı, İstanbul Mahalle Bekçilerinin Destan ve Mâni Katarları, İstanbul 1948, s. 38-39; Enver Tokay, İstanbul Şadırvanları, İstanbul 1957, s. 19; Erdem Yücel, Ayasofya Müzesi, İstanbul 1986, s. 30-31; Sezer Tansuğ, “18. Yüzyılda İstanbul Çeşmeleri ve Ayasofya Şadırvanı”, VD, VI (1965), s. 93-110; R. Ekrem Koçu, “Ayasofya Şadırvanı”, İst.A, III, 1484-1486.

Semavi Eyice

AYASOFYA CAMİİ

Benefşe Kalesi'nde Kanûnî tarafından Fethiye adıyla kiliseden çevrilen cami.

Mora'nın güney ucundaki üç yarımadadan en doğudakinin doğu kıyısında olan Monembasia şehri ve kalesi 1248'de Bizans'tan Latinler'in eline geçmiş, 1460'tan 1464'e kadar papanın, 1464 ile 1540 yılları arasında da Venedik'in idaresinde kalmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında fethedilen kale 1687'de Morosini idaresindeki Venedikliler tarafından yeniden ele geçirilmişse de 1715'te tekrar Türk idaresine geçmiş, bu ikinci Osmanlı devri de bir asır kadar sürmüştür. Türkler tarafından Benefşe (Menekşe) adıyla tanınan Monembasia'da XVII. yüzyılda Evliya Çelebi kale içinde iki cami gördüğünü bildirmektedir. Bunlardan biri Fethiye Camii olup Kanûnî Sultan Süleyman vakfı olarak kiliseden çevrilmiştir. Diğeri ise kale kapısının iç tarafında Derviş Mehmed Ağa (Paşa ?) adına yapılmış kiremit örtülü küçük bir cami veya mesciddir. Fethiye Camii, Monembasia Ayasofyası olarak tanınan yapıdır. Bu, Bizans sanatında "sekiz destekli tip"te büyükçe bir kilisedir. Cami olarak kullanıldığında güney tarafındaki yan duvarının ortasına bir mihrap nişi yapılmak suretiyle bina kıble istikametine çevrilmişti. Mora Yunan ayaklanması (1821-1827) ile kaybedildikten sonra Ayasofya Camii de tekrar kiliseye çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 350; R. Traquair, "Laconia I: Medieval Fortresses", Annual of the British School at Athens, XII, London 1905-1906, s. 274, lv. 12; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimarî Eserleri", TM, XII (1955), s. 215-216.

Semavi Eyice

AYASOFYA CAMİİ

Edirne'de Kaleiçi'nde geçen yüzyıla kadar Ayasofya adıyla tanınan cami.

Bizans devrindeki adı bilinmeyen yapıya şehrin en büyük kilisesi olduğundan Ayasofya adının yakıştırılmış olması da mümkündür. Edirne fethedildiğinde (1362) âdet olduğu üzere şehrin bu en büyük kilisesi I. Murad Hüdâvendigâr'ın emriyle cami haline getirilmiştir. II. Murad zamanında (1421-1451) caminin yanına bir medrese inşa edilmiş, buraya Sirâceddin Mehmed b. Ömer Hale bî müderris olarak tayin edildiğinden cami de halk arasında Halebî Camii adıyla tanınmıştır. Hibrî Abdurrahman Efendi Enîsü'l-müsâmirîn adlı eserinde bu camiyi şu şekilde tarif eder: "Hâlen kilise tarzında dört kemer üstünde bir kubbesi vardır. Zâhir budur ki, bu şehirde ibtida cuma namazı bu camide kılınıp bundan kadîm bir mâbed olmaya. Halebî namıyla şöhretine sebep, zamân-ı sâbıkta medresesine Halebî denmekle mâruf bir kimesne müderris olmasıdır. Minaresi yoktur. Bir köşesinde ahşaptan bir me'zene bina etmişlerdir." Hibrî Efendi'nin kaydettiğine göre burası Edirne fethinden beri cami olmakla beraber masrafı Yıldırım Bayezid evkafından karşılanıyordu. Edirne tarihi hakkında etraflı bilgiler toplamış olan Ahmed Bâdî Efendi de Riyâz-ı Belde-i Edirne adlı eserinde Hibrî Efendi'nin yazdıklarını aynen tekrarlamıştır.

Edirne'de çok büyük tahribat yapan 1165 (1752) zelzelesinde harap olan Ayasofya bundan sonra tamir edilmediğinden gitgide yıkılmaya yüz tutmuş ve nihayet 1899'da kubbesi çökmüştür. XIX. yüzyıl sonlarında henüz ayakta kalabilen kısımları da malzemesinden faydalanılmak üzere yıktırılmış, 1902'de ise son harabesi ortadan kaldırılmıştır. Osman Nuri Peremeci'ye göre Ayasofya Kaleiçi'nde, Keçeciler Kapısı yolu üstünde imiş.

Ayasofya ile, Fâtih Sultan Mehmed tarafından eski bir kilisenin yerinde yaptırılan iki pâyeli ve altı kubbeli, İstanbul Edirnekapı'daki Atik Ali Paşa Camii'nin benzeri olan Kilise Camii ayrı iki binadır. Edirne'deki mimari eserler hakkında değerli araştırmaları bulunan Rifat Osman Bey bu iki camiyi karıştırmıştır. Edirne'yi 4 Ekim 1875'te ziyaret eden Fransız

mimarlık tarihi uzmanı A. Choisy, Ayasofya'nın bir planını çizip yayımlamıştır. 1888'de Edirne'de Rus konsolosu olan G. Lechine de bu harap mâbedin bir fotoğrafını çekmiş ve bunu Bulgar konsolosu P. Mateev'e vermiştir. Bu iki belgenin yardımıyla, 1752'ye kadar Ayasofya Camii olarak kullanılan eski kilisenin tuğladan inşa edilmiş büyük bir yapı olduğu ve esasında dört yapraklı yonca biçiminde bir planı bulunduğu anlaşılmaktadır. Bizans'ın geç devirlerinde ortadaki ana mekân takviye edilerek bunun üstü yüksek kasnaklı bir kubbe ile örtülmüştü. 1888'de çekilen fotoğrafta bu kubbenin bir kısmının henüz durduğu görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hibrî Abdurrahman Efendi'nin metni için bk. M. Tayyib Gökbilgin, "Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler ve Enîs-ül Müsâmirîn", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 93; Semavi Eyice, "Bizans Devrinde Edirne ve Bu Devire Ait Eserler", a.e., s. 69-71, rs. 8, 9; A. Choisy, L'art de bâtir chez les byzantins, Paris 1931, rs. 156; O. Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 53; N. Mavrodinov, "L'origine de la construction et du plan de Sainte Sophie", Actes du VIe Congrès d'Etudes Byzantines, Paris 1951, II, 286; Rifat Osman, Edirne Sarayı (nşr. A. Süheyl Ünver), Ankara 1957, s. 25-26; B. Filov, Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare, IV, Sofia 1926-27, s. 308, resim 127.

Semavi Eyice

AYASOFYA CAMİİ

Edirne'nin Enez ilçesinde kiliseden çevrilen cami.

Türk-Yunan sınırı yakınında, Meriç'in denize döküldüğü yerde bulunan Enez ilçesinde Fâtih Camii adıyla bilinen, bazan da Ayasofya olarak adlandırılan bu cami kale içindedir. Bizans devrinde önemli bir liman şehri olan Enez 1355'te Cenova idaresine geçmiş ve Gattelusi ailesi tarafından idare edilmişti. Fâtih Sultan Mehmed'in donanma kumandanı Has Yûnus Bey tarafından 1455'te fethedilen Enez'deki büyük kilise Fâtih vakfı olarak camiye çevrilmiştir. XVIII. yüzyıl başlarında çok harap durumda olan cami, 1122 (1710) tarihli bir kayıttan öğrenildiğine göre (BA, MAD, nr. 3882, s. 255) büyük bir tamir görmüştür. Bu kayıtta, "İnoz (Enez) Kalesi dahilinde vâki, merhum ve mağfur Ebü'l-feth Sultan Mehmed Han'ın bina eylediği câmi-i şerîf mürûr-ı eyyâm ile harâba müşrif ve eşedd-i ihtiyaç ile tâmire muhtaç olmakla..." denilmektedir. Son yıllarda yeniden çok harap duruma giren ve duvarları tehlikeli şekilde çatlayan caminin rivayete göre Balkan Harbi'nde minaresi de yıktırılmıştır. Birkaç defa tamiri için teşebbüslerde bulunulduğu ve keşfi yapıldığı halde 1962'deki ziyaretimizde tehlikeyi önleyici hiçbir tedbir alınmamış olmasına rağmen Enez'deki tek cami olduğundan ibadete açık bulunuyordu. Fakat tarihî yapı birkaç yıl sonra tamamen çökmüştür. Bugün duvarlarının bir kısmı ayakta olmakla birlikte mimari özelliklerini kaybetmiş bir yıkıntı halindedir.

Enez Ayasofyası çok büyük ölçüde bir Yunan haçı planlı yapı olarak inşa edilmişti. Son Bizans devrinde batı tarafına pâye ve sütunlarla bölünmüş kemerli bir cephe teşkil eden bir dış narteks eklenmişti. Bilinmeyen bir devirde kubbe yıkılmış olduğundan kubbe boşluğu ahşap bir tavanla kapatılmış, bütün binanın üstü kiremitle örtülmüştü. Mihrap güney duvarına inşa edilmiş, kesme taştan olan minare ise güneydoğusunda ana apsis ile yan apsis arasında yapılmıştır. 1962'de minarenin kürsü ve pabuç kısımları ile gövdesinin bir parçası duruyordu. İçeride duvarlarda, kemerlerde ve kubbe yerindeki ahşap tavanda XIX. yüzyılda yapıldığı tahmin edilen kalem işi nakışlar vardı. Ayrıca kubbe eteğini çepeçevre dolaşan bir âyetin

kalıntıları da görülebiliyordu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 3882, s. 255; Ayverdi, Fâtih Devri Mi‘mârîsi, s. 271-272 (yıkıldıktan sonraki resimler); Muzaffer Erdoğan, “Osmanlı Mimarî Tarihinin Arşiv Kaynakları”, TD, III (1953), s. 101, 111; Muzaffer Batur, “Enez”, Arkitekt, sy. 305, İstanbul 1961, s. 173-176, 186; H. Başalan, “Enez Alâka Bekliyor”, a.e., sy. 306 (1962), s. 36-38; Semavi Eyice, “Türkiye Trakyasında İncelemelerden Notlar I: Trakya’da Bizans Devrine Ait Eserler”, TTK Belleten, XXXIII/131 (1969), s. 351-354, rs. 81-101.

Semavi Eyice

AYASOFYA CAMİİ

İznik’te fetihten sonra kiliseden çevrilen cami.

Orhan Gazi tarafından 1331 yılında fethedilen İznik’te şehrin büyük kilisesi derhal camiye çevrilmişti. Şehrin tam ortasında bulunan bu mâbed tarihlere Ayasofya adıyla geçmiştir. Orhan Gazi bu vakfının yanında bir de medrese kurmuştu. Nitekim Âşıkpaşazâde, Orhan Gazi’nin bir ulu kiliseyi cami, bir manastırı da medrese yaptığını bildirmektedir. Tuhfetü’l-mi‘mârîn’de ise bu mâbed Câmi-i Atîk olarak kayıtlıdır. Kiliselikten çıkarılıp cami yapıldığında fazla bir değişikliğe uğramadığı tahmin edilen Ayasofya’nın Kanûnî Sultan Süleyman devrinde bir yangın sonucu harap olması üzerine, devrin hassa başmimarı Koca Sinan tarafından büyük ölçüde mimarisi de değiştirilerek tamir ve ihya edilmiştir. Bu hususta açık kayıtlar Mimar Sinan’ın eserleri hakkında bilgi veren çeşitli tezkirelerde de yer almaktadır. Bugün alt kısmı görülen minarenin de bu tamir sırasında yapıldığı anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi 1058’de (1648) İznik’e uğradığında gördüğü Ayasofya’yı, “çarşı içinde üzeri kurşun örtülü, bir minareli büyük bir mâbed” olarak tarif ettikten sonra buranın yandığını ve Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Mimar Sinan’a tamir ettirildiğini belirtir. İznik Ayasofyası’nın ikinci defa harap oluşunun sebebi ve kesin tarihi bilinmemektedir. Fakat İznik’ten geçen yabancı seyyahların ifadelerinden, XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarında caminin harap ve terkedilmiş durumda olduğu öğrenilmektedir. Nitekim J. von Hammer 1804 yılında İznik’e uğradığında Ayasofya’yı harap ve yarı yıkık durumda bulmuştur. Bu bilgiye göre mâbed hiç değilse XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren terkedilmiş olmalıdır. Bu bakımsızlık iki yüzyılı aşkın bir süre devam etmiş, Ayasofya’nın içi yeşillikler ve sarmaşıklarla kaplanmıştır. 1935’lerde Alman Arkeoloji Enstitüsü uzmanları bazı sondajlar yapmışlar, 1953’te içindeki kalın toprak tabakası müzeler idaresince kaldırılmıştır. Son yıllarda duvarlarda bazı takviyeler yapılmış, içi ve etrafı temizlenmiş ve bina öylece muhafaza altına alınmıştır.

Ayasofya, belki Roma çağına ait eski bir yapının temelleri üstünde V-VI. yüzyıllarda yapılmış bir bazilikadır. XI. yüzyılda büyük ölçüde değişikliğe

uğramış, üç sahnı ayıran sütunların yerine üçüz kemerler ve pâyeler yapılmıştır. Büyük bir ihtimalle, içinde bugün görülen döşeme mozaiği de bu sırada meydana getirilmiş olmalıdır. Mimar Sinan tarafından değişiklikler yapılırken güney tarafa sağ sahnın köşesine bir mihrap yerleştirilmiş, içerideki kemerler ve bunların dayandığı sütunlar kaldırılarak geniş açıklıklı büyük kemerler yapılmış, böylece namaz saflarının mihrabı görebilmesi sağlanmıştır. Bazilikalarda usulden olduğu gibi mâbedin üstü ahşap çatılarla örtülü idi. XVI. yüzyılda yanması ve XVIII. yüzyıl sonlarında harap olması da böyle bir çatının korunması ve yenilenmesinde karşılaşılan zorluk yüzündendir. Mimar Sinan'ın yaptığı minare mâbedin kuzeybatı köşesine bitişik olup kürsü kısmı muntazam kesme taş ve tuğla dizileri halinde inşa edilmiştir. Prizma biçimindeki tuğla pabuç kısmı sadedir. Taştan bir bilezikle başlayan tuğla gövde çok köşelidir. Ancak gövdenin bugün çok az bir parçası kalmıştır. Son cemaat yeri köşesindeki ile içerideki esas mihrap tuğladan yapılmış ve mukarnaslarla süslenmişti. Esas mihrabın malakârî kabartma bir süslemeye sahip olduğu çok az kalan izlerden anlaşılmaktadır. Ayrıca bu mihrabın etrafındaki duvarın herhalde XVI. yüzyıl çinileri ile kaplı olduğu, bu çinilerin harç üzerinde kalan izlerinden öğrenilmektedir. Yüzyılın başlarına kadar bu çinilerden bazı parçalar duruyordu. Duvarlarda Türk devrine ait yazı ve kalem işi nakışlardan belli belirsiz bazı izler de halen farkedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 119; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 153; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 29, 81, nr. 57; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 7; J. von Hammer, Umblick auf einer Reise von Constantinopel nach Brussa, Pesth 1808, s. 113; Katharina Otto-Dorn, Das Islamische Iznik, Berlin 1941, s. 9-13; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 160; Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 206-212; C. Gurlitt, "Die Islamitischen Bauten von Isnik", OA, III (1912-13), s. 59-60; Khz. Papadopoulos, "He Nikaia..", Ho en Konstantinopolei Hellenikos

Philologikos Syllogos, XXXIII, İstanbul 1914, s. 141-145; A. Sâim Ülgen, “İznik’te Türk Eserleri”, VD, I (1938), s. 55; Semavi Eyice, “İznik”, STAD, I (1987), s. 78-79, 96.

Semavi Eyice

AYASOFYA CAMİİ

Yugoslavya'nın güneyinde bulunan Ohri kasabasında kiliseden çevrilen cami.

İlkçağ'da adı Likhnidos olan bu kasaba, IX. yüzyılda Okhrida (veya Akhris, Akhrida), Türk devrinde ise Ohri şeklini almıştır. Kesin tarihi bilinmemekle beraber Ohri'nin XIV. yüzyılın sonlarında fetholunduğu tahmin edilmektedir. İ. Hami Danişment bu şehrin 787'de (1385) Çandarlı Hayreddin Paşa tarafından alındığını kabul eder. Şehrin en büyük kilisesi olan Ayasofya'nın kimin tarafından camiye çevrildiği de tesbit edilememiştir. XVII. yüzyılda Ohri'den geçen Evliya Çelebi, hıristiyan mahallesi içinde kaldığından cemaati olmayan ve ancak haftada bir defa cuma günü namaza açılan kiliseden çevrilmiş büyük Ayasofya Camii'nden bahseder. Mâbed o sıralarda biraz harap durumdaydı. Hatta Evliya Çelebi'nin ifadesine göre, burası hıristiyanlarca pek kutsal sayıldığından, bazan cami hademelerine gizlice para verilerek içeride hıristiyan âyini yapılırmış. Ayasofya Camii, Ohri Yugoslav idaresine geçtikten sonra (1912) önce tekrar kilise yapılmış, arkasından da çok büyük ölçüde bir restorasyona tâbi tutulmuştur. İç duvarlarda Türk devri badanaları kazınarak altından fresko resimler meydana çıkarılmış, çatlayıp yana devrilmek üzere olan duvarlar çelik kablolarla çekilerek doğrultulmuştur. Bu işler yapılırken de Türk devrini ve bir süre cami olduğunu hatırlatan bütün izler ortadan kaldırılmıştır. Yapının batı cephesindeki sol kubbesinin üstüne oturtulmuş, şerefe çıkıntısı olmayan baca biçimindeki minaresi ile mihrabı kaldırılmıştır. Ancak Bizans devrinde yapılmış ikonostasisin parçalarından meydana getirilmiş olan minber 1961'de henüz yerinde duruyordu. UNESCO'nun yardımı ile gerçekleşen restorasyon projesinde ilk incelemeyi yapan iki İtalyan ve bir Fransız uzman, minber dağıtılarak yere döşenmiş bazı parçalar da çıkarıldıktan sonra kilisenin ikonostasis, ambon ve kiborionunun yeniden terkip edilmesini istemekle beraber, önce desen olarak bir deneme yapılmasını, eğer pek az tamamlama ile bu ameliye gerçekleşirse işe girişilmesini tavsiye etmişlerdir. Gördüğümüzde, minberin mermerleri üzerinde eskiden Türkler tarafından yazılmış birçok hâtıra yazısı dikkati çekiyordu.

Ayasofya, çok eski bir bazilikanın temelleri üzerine IX-XI. yüzyıllarda üç sahnlı ve üstü ahşap çatılı olarak yapılmıştır. Fakat 1313-1314 yıllarında batı cephesi önüne sanat tarihi bakımından çok değerli bir bölüm eklenmiştir. Âdeta bir saray cephesi gibi dışarıya sütunlarla ayrılmış kemerli açıklıklar ile bağlanan bu cephe, Osmanlı devri Türk sanatında Bursa'da Çekirge'de Hüdavendigâr İmaret-Camii'ni hatırlatmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 735; F. Forlati v.dğr., Sainte Sophie d'Ochrida, Paris 1951; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri III, s. 136-138; D. Boşkoviç - K. Tomovski, "L'architecture Médiévale d'Ohrid", Sbornik (= Recueil de travaux au Musée national d'Ohrid), Ohrid 1961, s. 76-83; Semavi Eyice, "Ohri'nin Türk Devrine Ait Eserleri", VD, VI (1965), s. 139-140, rs. 4-9; rs. 7-8'de minber.

Semavi Eyice

AYASOFYA CAMİİ

Yunanistan’ın Selânik şehrinde kiliseden çevrilen cami.

1380 yılından itibaren birkaç defa el değiştirdikten sonra 1430’da Sultan II. Murad tarafından kesin olarak fethedilen Selânik’te fethin hemen arkasından camiye çevrilen ilk kilise Akheiropoietos Kilisesi’dir. Burası Türk devrinde Eski Cuma Camii olarak adlandırılmıştır. Ayasofya ise fetihten hayli sonra camiye çevrilmiştir. Ayasofya’nın cami olarak bânisi İbrâhim Paşa gösterilmekte ve bazı kaynaklarda 993 (1585) yılında bu eski kilisenin cami yapıldığı kaydedilmektedir. Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sinin ilk baskısında, kitâbesindeki ebced için verilen bir dipnotta, son mısradaki “feth-i karîb” ibaresinin 800 (1397-98) yılını verdiği bildirilmektedir. Fakat bu tarihte Selânik henüz kesin olarak Türk idaresine geçmemişti. Yabancı yayınlarda bâninin adı Raktoub (?) İbrâhim Paşa olarak yazılıdır. Eğer bu Raktoub’un doğrusu Maktul ise tarihin 1585 olmasına imkân yoktur. Makbul (Maktul) İbrâhim Paşa 1536’da idam edilmiştir. Bu İbrâhim Paşa’nın İstanbul ve Hezargrad’dan (Razgrad) başka Selânik’te de hayratı olduğu bilinmektedir. Büyük ihtimalle Ayasofya Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa’nın vakfıdır ve 993 tarihi yanlıştır. Nitekim Topkapı Sarayı Arşivi’ndeki Cemâziyelevvel 863 (Mart 1459) tarihli bir belge (nr. 6254), Selânik’te Küçük Ayasofya denilen manastırın bütün haklarıyla Sırp Kralı Brankoviç’in kızı ve Sultan II. Murad’ın zevcelerinden Mara-Despina Hatun’a bağışlandığını haber verir. Buradaki “Küçük” adının İstanbul’daki Büyük Ayasofya’ya nisbetle verildiği tahmin edilmektedir. Diğer taraftan XVI. yüzyılın sonlarında yaşayan Âşık Mehmed b. Ömer Menâzırü’l-avâlim adlı eserinde, Ayasofya’nın Kanûnî Sultan Süleyman’ın veziri Maktul İbrâhim Paşa tarafından hıristiyanlardan alınarak camiye çevrildiğini, yanına bir minare ve avlusuna bir şadırvan yapıldığını bildirir. Şu halde kilisenin camiye çevrilmesi İbrâhim Paşa’nın ikbal yıllarında, yani 1523-1536 arasında olmalıdır. Nitekim yazma bir mecmuada bulunarak kaynağı gösterilmeksizin istinsah edilmiş bir kopyası elimizde bulunan üç beyitlik manzum bir tarih, Selânik Ayasofyası’nın 934 (1527-28) yılında İbrâhim Paşa hayratı olarak camiye çevrilmiş olduğunu hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde ispat etmektedir. “Târîh-i İtmâm-ı Ayasofya der

Mahrûse-i Selânik” başlığı altındaki bu manzume tarih ve bâniyi açık surette ifade eder.

Evliya Çelebi 1078 (1667-68) yılında çıktığı seyahatte uğradığı Selânik’te en meşhur caminin Ayasofya-yı Kebîr olduğunu bildirdikten sonra, bu mâbedin biraz küçük olmakla beraber İstanbul’daki Ayasofya’ya benzediğini ve Trabzon’daki Ayasofya büyüklüğünde olduğunu yazar. Bu üç Ayasofya’nın yapılışları hakkında anlattıkları ise hiçbir esasa dayanmaz. “Sol tarafında yeşil somakiden zümrüt gibi mücellâ bir kürsü vardır ki misli dünyada yoktur” dedikten sonra caminin dört mısralık inşa tarihini verir. Ayrıca yine onun yazdığına göre kubbesini örten kurşun sarıya çalan renktedir. “Onun için içinde altın vardır derler”, avlusunda ise o yıllarda gayet büyük ağaçlar bulunmaktadır. Ayasofya, 1890 yılında Selânik’in büyük bir kısmını harap eden bir yangında büyük ölçüde zarar görmüş ve uzun yıllar kapalı kalmıştır. Osmanlı Devleti’nin son yıllarında burasının tamiri için projeler hazırlanmış ve büyük paralar harcanarak Fransız mimarların projelerine göre cami ihya edilmiş, Sultan V. Mehmed Reşad 1911 yılındaki Rumeli seyahatinde Selânik’e uğradığında ilk cuma selâmlığını burada yaparak yeniden ibadete açmıştır. Ancak 8 Kasım 1912’de şehrin Yunanlılar’a tesliminden pek az sonra cami tekrar kilise yapılmış, içinde ve dışındaki Türk devri unsurları yok edilmiştir. Eski fotoğraflarda görülen, caminin sağ tarafına bitişik uzun gövdeli zarif minare yıktırılmış, XVI. yüzyılın çok sanatlı bir işçiliğe sahip mermer minberi ortadan kaldırılmış, aynı derecede itinalı işçiliği olan müezzin mahfili ise altındaki sütunları kesilerek avlunun bir köşesine gömülmek suretiyle içine toprak doldurulup çiçeklik biçimine sokulmuştur. Geçen yüzyıl sonlarında moda olan arabeskTürk klasik devri sanatı karışımı bir üslûpta olduğuna göre, herhalde 1900-1910 yılı tamirinde yapılan geniş kemerli avlu kapısı da tamamen yıktırılmıştır. Bu arada içerideki diğer İslâmî unsurlar da yok edilmiştir. Yalnız binanın batı cephesi boyunca uzanan ve stalaktitli başlıklı mermer sekiz sütunun taşıdığı yedi kemerli, üstü öne meyilli kiremit kaplı bir çatı ile örtülü olan son cemaat yeri bırakılmıştı. 1945’ten sonra kilise yeniden tamir edilirken Türk devrinin bu son izi de tamamen sökülmüştür. Ayasofya’nın kuzeybatı köşesinde bugün tuğladan bacaya benzer bir kule görülmektedir. Bazı Yunan yazarları bunun Bizans çağına ait olduğunu iddia ederler. Bazılarına göre ise bu, camiye bitişik Türk imaretinin bacasıdır.

Selânik Ayasofyası Bizans devrine ait kubbeli bir bina olup herhalde VI. yüzyılda inşa edilmiştir. Birkaç defa ilâveler yapılan kilisenin ana mekânı dört köşe bir kule biçiminde yükselir ve bunun üstünü yayvan bir kubbe örter. Plan bakımından İstanbul'daki Ayasofya ile hiçbir benzerliği yoktur. 1911'den sonra tekrar kiliseye çevrildiğinde duvarlar kazınarak bazı mozaikler meydana çıkarılmıştır. Evliya Çelebi'nin bahsettiği "yeşil somakiden zümrüt gibi mücellâ kürsü" ise yekpâre yeşil Tesalya somakisinden (verde antico) yontulmuş ve işlenmiş bir Bizans vaaz kürsüsü olup camide de kürsü olarak kullanılmıştır. Bu çok değişik ve değerli eser 1905 yılında cami tamir edilirken İstanbul Arkeoloji Müzesi'ne getirilmiştir. Bugün halen burada bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 153-154; Ch. Texier - P. Pullan, Byzantine architecture, London 1864, s. 143; O. Tafralı, Topographie de Thessalonique, Paris 1913; G. Mendel, Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines, İstanbul 1914, II, 406-408 (kürsü hakkında); Ch. Diehl v.dğr., Les Monuments chrétiens de Salonique, Paris 1918; O. M. Kalligas, Die Hagia Sophia von Thessalonike, Würzburg 1935; Semavi Eyice, "Atatürk'ün Doğduğu Yıllarda Selânik", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 472-473; a.mlf., "Yunanistan'da Türk Mimarî Eserleri", TM, XI (1954), s. 167; B. Demetriades, Topographia tes Thessalonikes kata ten epokhe tes Tourkokratias 1430-1912, Selânik 1983, s. 288-292, rs. 37, 82-85; Resimli Kitap, V/30, İstanbul 1327, s. 467-469 (Sultan Reşad'ın cuma selâmlığı resimleri); Tahsin Öz, "Vesîkalar: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinde Fâtih II. Sultan Mehmede Ait Belgeler", TTK Belleten, XIV/53 (1950), s. 52; A. Bakalopoulos, "He Khronologisis Tou Kodonastasiou Tes Hagias Sophias Thessalonikes", Byzantion, XXI, Bruxelles 1951, s. 333-339 (soldaki kule hakkında); Fr. Babinger, "Ein Freibrief Mehmeds II., für das Kloster Hagia Sophia zu Saloniki", BZ, XLIV (1951), s. 11-20; aynı makale, Aufzätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1962, s. 97-106.

Semavi Eyice

AYASOFYA CAMİİ

Bulgaristan'ın Sofya şehrinde kiliseden çevrilen cami.

Şehrin en büyük mâbedi olan kilisenin Bulgarca adı Sveti Sophia olduğu için camiye çevrildikten sonra Ayasofya adıyla anılmıştır. Evliya Çelebi'nin yazdığına göre bu kilise Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezirlerinden Eski Siyavuş Paşa tarafından camiye çevrilmiştir. Yine onun ifadesine göre üzeri kurşun örtülü, tek minareli, yüksek mevkide inşa edilmiş bir camidir. Osmanlı tarihinde Siyavuş Paşa'nın adı pek geçmemekle beraber bu kişi Bulgar halk hikâyelerinin birine konu olmuştur.

E. Hakkı Ayverdi, yine kiliseden çevrilme Gül Camii ile bu eserin aynı olması ihtimalini ileri sürer ki bizce bu yanlıştır. Gül Camii, şimdi restore edilmiş bulunan Sveti Georgi Kilisesi'dir. Sofya Bulgar idaresine geçtikten sonra Ayasofya Camii'nde bazı tamirler yapılmış ve minaresi yıktırılmıştır.

1965'ten itibaren büyük ölçüde tamir gören camiden bütün Türk devri izleri silinmiştir. Kuzeybatı köşesinin yıkık olarak görüldüğü eski bir fotoğrafında güneybatı köşesinde ince uzun bir minaresinin varlığı da tesbit edilmektedir. Bu büyük mâbed Latin haçı biçiminde transeptli bir bazilikadır. Transept ile orta sahnın kavuştukları bölümü bir kubbe örtmektedir. Türk devrinde üstü kurşun kaplı olan bu kubbe sonraları kiremit ile örtülmüştür. Cami olarak kullanıldığında kilisenin dışarı taşkın bir bölüm olan apsisi yıkılmış ve burası pencereli düz bir duvarla kapatılmıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 398; B. Filov, Sophiskata cırkva Sv. Sophia, Sofia 1913; Kratka historiana Bilgarskata arkhitektura (nşr. Bulgar

Akademisi), Sofia 1965, s. 53-54; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri IV, s. 96, 98-99 (bazı kayıtlar ile), rs. 134 (eski fotoğrafı).

Semavi Eyice

AYASOFYA CAMİİ

Trabzon'da şehrin doğu tarafında kiliseden çevrilen cami.

Mâbed şehrin içinde olmadığından esas kilise gibi muamele görmemiş ve fethin hemen arkasından cami yapılmamıştır. Bir manastır kilisesi olduğu anlaşılan Ayasofya Trabzon'un 1461'de fethinden sonra bir süre daha Rumlar'ın elinde kalmıştır.

Kubbedeki badanalar temizlendiğinde ortaya çıkan freskolar üzerine kazıma suretiyle yazılan bir yazı kubbenin 1484'te tamir edildiğini bildirmektedir. Aynı yerdeki ikinci bir yazıdan da kubbenin ve belki de kilisenin Georgios Thutos tarafından 1547 Ekiminde tamir edildiği öğrenilir. Böylece Ayasofya'nın bu tarihlerde henüz Rumlar'ın elinde olduğu anlaşılmaktadır. Trabzon hakkındaki yayınlarda Ayasofya'nın cami oluşunun tarihi değişik olarak verilmiş, hatta bunu 1660'a kadar çıkaranlar olmuştur. 1648'de Trabzon'a gelen Evliya Çelebi'nin yazdığına göre "kefere asrında bina olunan" Ayasofya, matbu nüshadaki yazılışa göre Körlet (?) Ali Bey adındaki bir vali padişahtan izin aldıktan sonra 991 (1583) yılında bir mahfil ve minber ilâvesiyle camiye çevirmiştir. Evliya Çelebi minaresinin "tarz-ı kadîm" üzere yapıldığını, güzel bir minber ve mihrabı bulunduğunu bildirerek etrafında zeytin bahçeleri olduğunu da sözlerine ekler. Seyahatnâme'nin J. von Hammer'in elinde bulunan ve kısmen İngilizce'ye çevirdiği nüshasında ise Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi tarihi 951 (1544-45) olarak gösterilmiştir. Ayasofya hakkındaki büyük yayında da (D. Talbot Rice, The Church of Haghia Sophia at Trebizond) bu tarih aynen alınmıştır. Aynı eserin 1155'te (1742) istinsah edilen yazma nüshasında (İÜ Ktp., TY, nr. 5939, vr. 2586) Ayasofya'yı camiye çeviren valinin adı "Kurd" olarak yazılmıştır ki doğrusu da bu olmalıdır. Nitekim Trabzon'da hâlâ Kurdoğulları adında bir aile vardır. Kilisenin camiye dönüştürülmesi tarihi de herhalde 1583'tür.

Ayasofya'yı cami halinde gören ilk Batılı seyyah, 1609'da Trabzon'dan geçen Fransız Julien Bordier'dir. Ondan sonra bütün seyyahlar bu mâbedden bahsetmişlerdir. XIX. yüzyılda da Ayasofya'nın Ch. Texier

(1838) ve J. Laurens (1846) tarafından resimleri çizilerek gravür halinde yayımlanmıştır. 1830-1840 yıllarında caminin cemaati olmadığından bakımsız bir durumda bulunduğu anlaşılmaktadır. 1281 (1864-65) yılında Trabzon'a teftişe gelen Bursalı Rızâ Efendi'nin öncülüğüyle camide büyük ölçüde tamirat yapılmış, açıkta olan fresko duvar resimleri kapatılmıştır. 1880'lerde Ayasofya askerî depo haline getirilmiş, fakat az sonra önemli ölçüde bir tamir daha görmüştür. Yüzyılın sonlarında caminin bir kolera salgınında tecrithâne olarak kullanıldığına dair bir rivayet vardır. 1916-1917'de Trabzon'un Ruslar tarafından işgali yıllarında Rus arkeologları burada bazı araştırmalar yapmışlardır. 1940'lı yıllarda II. Dünya Harbi sırasında Ayasofya tekrar askerî depo yapılmış ve hatta içinde benzin varilleri muhafaza edilmiştir. 1957'de yeniden ibadete açılan cami 1958'den itibaren içindeki freskoların meydana çıkarılması gayesiyle kapatılmış ve çalışmalara başlanmıştır. Ayasofya şimdi müze haline getirilmiştir.

Belki daha eski bir yapının kalıntıları üstünde yükselen Ayasofya, Bizans mimarisinde çok yaygın olan dört sütunlu, kapalı haç biçiminde bir plana sahiptir. Tam ortada yüksek kasnaklı kubbe bulunmaktadır. Bu biçimi ile kilisenin Trabzon'da Komnenos hânedanı hüküm sürdüğü yıllarda, 1245-1255 yılları arasında yapıldığı tahmin edilmektedir. Duvara kazınan bir hâtıra yazısı 1291 tarihini vermektedir. İçindeki fresko resimler de 1260'a doğru tamamlanmış olmalıdır. Mâbedin batı tarafında yükselen ve Türk devrinde minare olarak da kullanılan dört köşe planlı ve iç duvarlarında resimler bulunan çan kulesi, süslemelerin üzerindeki bir yazıdan anlaşıldığına göre 1443 tarihlidir.

Tamamen kesme taştan olan Ayasofya'nın iki yanında taşkın ve dışarı iki sütuna dayanan üçer kemerle açılan holler Bizans sanatına yabancıdır. Cephelerde görülen bazıları kabartma süsleme de daha çok Kafkasya sanatları ile bağlantılıdır. Bazı süs motifleriyle hollerin sütun başlıkları üstündeki mukarnaslı yastıklar ve yanlardaki nişler ise Anadolu Selçuklu sanatından alınmıştır. Böylece Trabzon Ayasofyası, Bizans-Kafkasya ve Selçuklu sanatlarının karma eseri olarak meydana gelmiştir. Câmi, İngiliz arkeologu D. Winfield tarafından içeride sağlam kalabilmiş bütün freskolar meydana çıkarılarak restore edilmiştir. Mâbedin zemininde de renkli mermerlerden yapılmış, geçmeli zengin bir döşeme mozaiği kalıntısı vardır.

Bugün Ayasofya'da cami olduğunu hatırlatacak hiçbir iz görülmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 88; a.e.: Narratives of Travels in Europe, Asia... (trc. ve nşr. J. von Hammer), London 1834, II, 45; X. Hommaire de Hell - J. Laurens, Voyage en Turquie et en Perse-Atlas historique et scientifique, Paris 1859, lv. XXXVI-XXXVII; Ch. Texier - C. P. Pullan, Byzantine architecture, London 1864, s. 189-202, lv. 60-64; Ömer Akbulut, Trabzon Kitabeleri, İstanbul 1953, s. 10-12; D. Talbot Rice, The Church of Haghia Sophia at Trebizond, Edinburgh 1968; G. Millet, "Les monastères et les Zglises de Trébizonde", Bulletin de Correspondance Hellenique, XIX, Paris 1895, s. 419-459; M. Alpatov, "Les reliefs de Sainte Sophie de Trébizonde", Byzantion, IV, Bruxelles 1927-28, s. 407-418; N. Brounov, "La Sainte Sophie de Trébizonde", a.e., s. 493-495; S. Ballance, "The Byzantine Churches of Trebizond", Anatolian Studies, X, Ankara 1960; T. T. Rice, "Decorations in the Seljukid Style in the Church of Saint Sophia of Trebizond", Beitraege zur Kunstgeschichte Asiens In Memoriam Ernst Diez, İstanbul 1963, s. 87-120.

Semavi Eyice

AYASOFYA CAMİİ

Kırklareli’nin Vize ilçesinde kiliseden çevrilen cami.

Büyük Cami veya Gazi Süleyman Paşa Camii olarak da bilinen ve Vize surlarının içinde bulunan bu büyük yapının Bizans devrinde şehrin ana kilisesi olduğu tahmin edilebilir. Etrafındaki toprak seviyesi zamanla bilhassa doğu tarafında aşırı derecede yükseldiğinden cepheler ve özellikle mihrap tarafı toprağa gömülmüştür. Binanın yerinde daha eski bir kilise bulunduğu ihtimal dahilindedir. Vize’de X. yüzyıl başlarında varlığı bilinen piskoposluk kilisesinin burası olduğu yolundaki görüş ise tam olarak aydınlığa kavuşmamıştır. Fakat bugün görülen yapı, üzerindeki Bizans ve Türk devirlerine ait tamir izlerine rağmen daha geç devir bir Bizans yapısı intibaını bırakmaktadır. Şimdiki biçimini Son Bizans devrinde (XIII-XIV. yüzyıl) almış olan Ayasofya, birkaç defa el değiştiren Vize’nin 1453’ten sonra kesin olarak Türk topraklarına katılmasının ardından camiye çevrilmiş olmalıdır. Kimin tarafından cami haline getirildiği kesinlikle bilinmemekle beraber bunun Gazi Mihal Bey oğullarından Süleyman Bey’in (Paşa) vakfı olduğu söylenmiştir. Gazi Mihal oğullarının şeceresinde Mihaloğlu Ali Bey (ö. 906/1500-1501) torunu olarak bir Süleyman Bey’in adına rastlanmaktaysa da bu şahıs Vize’nin fethinden çok sonra yaşamıştır. Bu sebeple bu görüş inandırıcı olmaktan çok uzaktır. Fâtih Sultan Mehmed devrinde Trakya’da vakıfları olan bir de Hadım Süleyman Paşa vardır. Fâtih devrinde Rumeli beyler beyi olan, İşkodra kuşatmasına katılan ve Boğdan Seferi’nde adı geçen Hadım Süleyman Paşa Edirne ile Ferecik’te de camiler vakfetmişti. Diğer taraftan Orhan Gazi’nin oğlu ve I. Murad’ın kardeşi Süleyman Bey (Paşa) ile de bu camiyi ilgili görmek isteyenler vardır. 1357 yılı sonlarına doğru vefat eden Süleyman Paşa Bolayır’da defnedilmiş ve kabri yanına bir de zâviye yapılmıştır. Ayasofya bu Süleyman Paşa adına cami olmuşsa ancak hâtırasını yaşatmak üzere onun adı verilmiş bir vakıf olabilir. Zira Süleyman Paşa Trakya’da akınlar yapmakla beraber Vize’nin fethi onun ölümünden çok sonradır. Bu kasaba ilk defa 1368’de Türkler tarafından fethedilmiş, fakat az sonra yeniden Bizans idaresine geçmiş, bazı belirtilere göre belki 1411-1413 yıllarında Mûsâ Çelebi tarafından bir daha ele geçirildikten sonra yeniden Bizanslılar’ca alınmıştır. Trakya’da son

Bizans kaleleri olan Silivri ile Vize, ancak 1453'te kesin olarak fetholunmuştur. Bu duruma göre Vize Ayasofyası'nın kimin tarafından vakfedildiği meselesi tam olarak aydınlanamamaktadır. E. H. Ayverdi, yine kiliseden çevrilmiş olan Ferecik Camii'nin Gazi Süleyman Paşa'nın evkafından olduğunu tesbit ederek bu caminin de Hadım Süleyman Paşa'nın değil Gazi Süleyman Paşa'nın vakfı olması gerektiğine işaret eder. Evliya Çelebi ise daha değişik bir bilgi vermektedir. 1072 (1661-62) yılında Sofya'dan İstanbul'a dönerken uğradığı Vize'de kale içinde kiliseden çevrilmiş Ebü'l-feth Mehmed Han Camii bulunduğunu ve üstünün kurşun kaplı olduğunu yazar.

Vize Ayasofyası, Bizans sanatının son yüzyıllarında ortaya çıkan ve bilhassa Mora'da Mistra'daki kiliselerde görülen "karma" tipte bir binadır. Zemin planının bir bazilika biçiminde olmasına karşılık üst yapısı "Yunan haçı" şeklindedir. Ortada yüksek kasnaklı bir kubbe yükselir. Ayakta tutulabilmesi için gerekli görülen tamir ve eklemeler, bünyesine ve mimari düzeninin ana çizgilerine pek zarar vermemiştir. Bugün görülen minber ve mihrap hiçbir sanat değeri olmayan unsurlardır. Geçen yüzyılda içinde oldukça güzel bir ahşap mahfil inşa edilmiştir. Giriş cephesinde, cümle kapısının üstünde mevcut ikiz veya üçüz pencereler herhalde yıkıldıklarından XIX. yüzyılda bu kısım Batı üslûbunda ahşap bir inşaat ile kapatılmıştı. Caminin içinden çıkılan minaresi ise 1961'de kürsü kısmına kadar yok olmuştu. Caminin içinde, kubbede ve tonozlarda geç Osmanlı devrine ait kalem işi nakışlarla duvarlarda yazılar bulunuyordu.

Vize Ayasofyası'nın çok harap ve bakımsız durumu dikkate alınarak 1952-1953 yıllarında Vakıflar İdaresi'nce tamiri için hazırlıklar yapılmış fakat işe başlanmamıştı. 1961'de gördüğümüzde hiçbir çalışma yapılmadığından cami çok kötü durumda bulunuyordu; yerleşme sahasının dışında kaldığından cemaati de yoktu. 1980'li yıllarda Vakıflar tarafından tamirata başlanmış ise de çalışmalar bitirilmeden kalmıştır. Büyük miktara varan mezar taşlarından caminin önünde evvelce geniş bir hazîre olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 133; M. Tayyib Gökbilgin, XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, İstanbul 1952, s. 58, not 112, 339; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 201; Feridun Dirimtekin, “Vize’deki Ayasofya”, Ayasofya Müzesi Yıllığı, III (1961), s. 19-20; Semavi Eyice, “Türkiye Trakyası’nda İncelemelerden Notlar I: Trakya’da Bizans Devrine Ait Eserler”, TTK Belleten, XXXIII/131 (1969), s. 327-333.

Semavi Eyice

AYASOFYA KÜRSÜ ŞEYHLİĞİ

Ayasofya'da âlim şeyhlerin cuma namazından sonra vaaz etmeleri için tahsis edilmiş bir görev.

Cuma günleri kalabalık cemaate namazdan sonra vaaz edilmesi Osmanlılar'da bir gelenek olup bu konuda bir silsile teşekkül etmişti. "Katar şeyhliği" adı verilen bu silsilenin son kademesi Ayasofya kürsü şeyhliği idi. Bu görevi yapanlar aynı zamanda birer tekke şeyhi olduklarından bu isimle anılırlardı. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi, Ayasofya-i Kebîr'e Şeyh Olanlar adlı risâlesinde, XVII. yüzyıl başlarında ilk defa bu göreve tayin edilen Şeyh Mehmed Hamîdî'den başlayarak XVIII. yüzyıl sonlarına kadar Ayasofya şeyhliğine tayin edilen on bir âlim şeyhin hayat hikâyesinden bahseder ve bu arada bu görevin özellikleri hakkında da yer yer bilgiler verir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1719, vr. 289b-293b).

Ayasofya kürsü şeyhleri çeşitli vezir, şehzade, vâlide sultan ve padişah camilerinde vâizliklerde bulunduktan sonra bu göreve getirilirlerdi. Bu âlimler, o dönemde genellikle sadece Arapça olarak okunan ve Türkçe açıklaması yapılmayan hutbeleri cuma namazından sonra yaptıkları vaazlarla halka açıklarlardı. Kürsü şeyhleri şeyhülislâmlık makamı tarafından tayin edilir ve kendilerine vakıf gelirlerinden dolgun ücret ödenirdi.

Ayasofya şeyhleri protokolde en önlerde yer alırlardı. Cülûs ve mevlidlerde, şehzadelerin "bed'-i besmele" ve sünnet şenliklerinde, sultan düğünlerinde, cami, medrese vb. açılışlarında yapılan merasimlerde de hazır bulunurlardı. Hükümdarlarla birlikte sefere katılırlar, yol boyunca zaman zaman sohbet ederlerdi. Bu konularda Osmanlı vekayi'nâmelerinde dikkate değer örnekler bulunmaktadır.

Son zamanlarda iyi yetişmiş, hitabeti güzel tekke şeyhlerinin bulunamaması üzerine bu göreve tekke dışından tanınmış âlimler tayin edilmiştir. Nitekim son devrin tanınmış bilginlerinden Manastırlı İsmâil Hakkı, çeşitli

camilerde vâizlikten sonra 1909’da Ayasofya vâizliğine tayin edilmiş, buradaki vaazları daha sonra Mevâiz adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1324-1325).

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Ayasofya-i Kebîr’e Şeyh Olanlar, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1719, vr. 289b-293b; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 113, 320; Çeşmizâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 37; Pakalın, I, 123; II, 345; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 186; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1980, II, 285-286; İst.A, II, 1482.

Mehmet İpşirli

AYASTEFANOS ANTLAŞMASI

Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 3 Mart 1878 tarihinde Ayastefanos'ta (Yeşilköy) yapılan antlaşma.

1856 Paris Antlaşması'nın kendisiyle ilgili maddelerini değiştiren Londra Protokolü'nden (1871) sonra Osmanlı Devleti'ne karşı daha serbest bir siyaset takip eden Rusya, Balkanlar'daki Slavlar'ı tahrike başlayınca, 24 Temmuz 1875'te Hersek, 2 Mayıs 1876'da da Bulgar isyanları meydana geldi. Hiçbir ciddi sebebe dayanmayan bu isyanlar bilhassa Rusya'nın gayretleriyle devletler arası bir mesele haline getirildi ve Osmanlı Devleti'ne müdahale edebilmek için birer vasıta olarak kullanılmak istendi. Bu maksatla hazırlanan Berlin Memorandumu, ancak İngiltere'nin muhalefeti sayesinde hükümsüz kalabildi.

Bulgar isyanının bastırıldığını ve panslavizm siyasetinin tehlikeye düştüğünü gören Rusya, 1 Temmuz 1876'da Sırbistan'ı, 2 Temmuz'da da Karadağ'ı Osmanlı Devleti'ne karşı savaşa sokmuş, fakat muharebeler Osmanlı ordularının kesin galibiyetiyle sonuçlanmıştı. Bu arada Paris Antlaşması'nın ilgili devletleri Balkan buhranını halletmek maksadıyla 23 Aralık 1876 tarihinde başlayan İstanbul Konferansı'na katılmışlar ve bazı kararlar almışlarsa da bu kararlar, büyük ölçüde Rus temsilcisinin fikirleri olması ve Osmanlı Devleti'nin hükümranlık haklarını ihlâl etmesi sebebiyle Bâbıâli tarafından reddedilmişti. Böylece Osmanlı Devleti ortak bir Avrupa cephesi karşısında yalnız kalmış oluyordu. Zaten Rusya tek başına ve fiilî olarak hareket edebilmek için bir taraftan Osmanlı Devleti'ni yalnız bırakmaya çalışıyor, diğer taraftan kendisini Avrupa devletleri nazarında haklı gösterecek mazeretler arıyordu. Ruslar'ın Balkan siyasetini bilen Avusturya, 15 Ocak 1877 tarihinde Rusya ile imzaladığı Peşte Antlaşması'yla, büyük bir Slav devleti kurulmaması şartıyla Rusya'yı Balkanlar'da serbest bırakıyor, karşılığında Bosna ve Hersek'i alıyordu.

İstanbul Konferansı'na katılan devletler Osmanlı Devleti'ne karşı ortak bir siyaset takip edebilmek için Londra'da bir araya geldiler ve Bâbıâli'ye tebliğ edilmek üzere 31 Mart 1877 tarihinde bir protokol imzaladılar.

Osmanlı Devleti kendisine tebliğ edilen bu şartları ağır bularak savaşa girmek bahasına bir defa daha reddetti. Bunun üzerine Rusya, görünüşte hıristiyan tebaanın menfaatlerini korumak, gerçekte ise panslavizm siyasetini Osmanlı toprakları üzerinde uygulamak maksadıyla, 24 Nisan 1877 tarihinde Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etti (bk. DOKSANÜÇ HARBİ). Ayrıca Romanya, Sırbistan ve Karadağ da Rusya'nın yanında yer aldılar. Rusya'nın savaşa başlaması üzerine İngiltere, Fransa, Avusturya, Almanya ve İtalya tarafsız olduklarını bildirdiler. Bu arada İngiltere, kendi menfaatlerinin tehlikeye düşmesi halinde kayıtsız kalamayacağını belirterek donanmasını Çanakkale'ye gönderdi.

Rusya ile iki cepheli olarak başlayan muharebeler, Doğu Anadolu'da Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın, Balkanlar'da ise Gazi Osman Paşa'nın kahramanlıkları ile önceleri Osmanlı Devleti'nin lehinde bir gelişme göstermişse de bu durum uzun sürmedi. Osmanlı Devleti'nin Karadeniz'deki üstünlüğü sebebiyle Ruslar kara muharebelerine önem verdiler ve doğuda Erzurum'a, batıda da İstanbul önlerine kadar geldiler. Durumun vehametini gören Bâbıâli, muharebeleri durdurmak için Rusya'ya başvurdu ve 31 Ocak 1878 tarihinde Edirne Mütarekesi imzalandı. Bu mütarekeye göre Osmanlı kuvvetleri Küçük Çekmece-Terkos hattına kadar çekilecek, bu hattın 5 km. önüne Rus askerleri yerleşecek ve iki kuvvet arasında tarafsız bir bölge bulunacaktı.

Neticede, Osmanlı Devleti'ni Hariciye Nâzırı Safvet Paşa ile Berlin Sefiri Sâdullah Bey'in, Rusya'yı ise General İgnatiyef ile Nelidof'un temsil ettiği müzakereler Ayastefanos'ta başladı ve 3 Mart 1878 tarihinde antlaşma imzalandı. Tamamı yirmi dokuz madde olan antlaşmaya göre Osmanlı Devleti Romanya, Karadağ ve Sırbistan'ın bağımsızlıklarını kabul edecekti. Karadağ Adriyatik denizine kadar uzanacak, Sırbistan Niş'i alacaktı. Romanya Besarabya'yı Rusya'ya verecek, karşılığında Dobruca kendisinde kalacaktı. Bulgaristan, Osmanlı Devleti'ne bağlı özerk bir prenslik haline getirilecek ve sınırları Tuna'dan Ege denizine, Arnavutluk'tan Karadeniz'e kadar uzanacaktı. Bulgaristan prensi halk tarafından serbestçe seçilecek, Avrupa devletlerinin tasvibi ve Osmanlı Devleti'nin tasdiki ile tayin edilecekti. Ancak bu prens Avrupa devletlerinin hânedanlarına mensup bulunmayacaktı. Rusya ve Avusturya'nın kontrolünde olmak üzere Bosna ve Hersek'te, Rumeli'nin hıristiyanlarla meskûn bölgelerinde ve Doğu

Anadolu’da Ermeniler’in bulunduğu yerlerde ıslahat yapılacaktı. Girit’te 1868 nizamnâmesi uygulanacak ve Osmanlı Devleti, savaş tazminatı olarak Rusya’ya 1.410.000.000 ruble verecekti. Ancak bu tazminatın büyük bir kısmına karşılık Rumeli’deki bazı yerler ile Kars, Ardahan, Batum ve Doğubayazıt’ı Rusya’ya bırakacaktı. Kalan 300.000.000 ruble ise para olarak ödenecekti. Rus askerleri, Bulgaristan hariç olmak üzere, antlaşmanın imzalanmasından üç ay sonra Rumeli’yi, altı ay sonra da Doğu Anadolu’yu boşaltacaktı. Osmanlı topraklarında yaşayan Rus tebaası savaştan önceki gibi ticaret yapabilecek ve Rus konsoloshâneleri onları resmen himaye edebilecekti.

Ayastefanos Antlaşması panslavizm siyasetinin bir zaferiydi. Rusya’nın Osmanlı Devleti üzerinde bu derece nüfuz sahibi olması ve mevcut siyasî dengeyi tek taraflı olarak bozması, başta İngiltere olmak üzere diğer devletlerin muhalefetiyle karşılandı. Bu sebeple Ayastefanos Antlaşması’ndaki maddeler, 13 Haziran 1878 tarihinde toplanan Berlin Kongresi’nde yeniden ele alındı ve değiştirildi (bk. BERLİN ANTLAŞMASI).

BİBLİYOGRAFYA

Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1298, IV, 183-201; Mir’ât-ı Hakîkat (Miroğlu), III, 569-697; Osman Nûri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, I, 347-358; İ. Halil Sedes, 1877-1878 Osmanlı-Rus ve Romen Savaşı, İstanbul 1935; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 387-400; Rifat Uçarol, 1878 Kıbrıs Sorunu ve Osmanlı-İngiliz Anlaşması, İstanbul 1978, s. 21-23.

Ali İhsan Gencer

AYASULUK

Antik Efes'in bulunduğu yerde kurulmuş olan ve bugün Selçuk adını taşıyan Ortaçağ'ların önemli bir dinî ve ticarî merkezi.

TARİH.

Küçük Menderes delta ovasının güney doğusundaki bir tepenin yamaçlarında bulunmakta olup denizden 9 km. kadar içeridedir. Eskiçağ'ların meşhur Efes şehri de burada kurulmuştu ve o dönemde burası deniz kıyısında yer alıyordu. Fakat zamanla Küçük Menderes'in getirdiği alüvyonlarla sığ körfezin dolması sonucu şehir daha batıda şimdiki harabelerin bulunduğu yere taşındı.

Ancak buradaki limanın da kumlarla dolması üzerine Efes eski önemini kaybetti ve Ortaçağ'larda, şehrin ilk kurulduğu tepede yeni bir yerleşim yeri canlanmaya başladı. Bu yeni şehir, Efes'te yaşayan ve mezarı burada bulunan havâri St. John Theologos'un adı dolayısıyla Bizans ve İtalyan kaynaklarında Agio Teologo, Aya Thologo, Altolugo, Altologo, Altolloch, Latologo, Arap ve Osmanlı kaynaklarında ise Ayasuluk adıyla anıldı.

Antik Efes şehrinin kurucuları ve kuruluş tarihi kesin olarak belli değildir. Milâttan önce XI. yüzyılda bir İyon şehri olan Efes birkaç kere el değiştirdikten sonra Lidya hâkimiyetine girdi. Milâttan önce 547-546'da Persler'in eline geçti, ardından İskender İmparatorluğu'na katıldı (m.ö. 334). İskender'in kumandanlarından Lysimakhos burayı Panayırdağı ve Bülbüldağı arasında yeniden kurarak etrafını surlarla çevirdi. Daha sonra Selevkoslar'ın hâkimiyetine giren Efes, milâttan önce 133'te Bergama Kralı III. Attalos'un ölümü ile Roma topraklarına katıldı ve Asia eyaletinin merkezi oldu. Pontoslular'la yapılan savaşlarda büyük sarsıntıya uğradı. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasıyla Bizans yönetimine girdi. Bizanslılar zamanında Hıristiyanlık tarihi açısından önem taşıyan konsillerden biri 431'de burada toplandı. Bu devirde bir Hıristiyanlık merkezi olan Efes, tepe eteğinde bir kara şehri durumunda idi.

İlk Arap hücumlarının (798) peşinden şehir, 1071'den itibaren Anadolu'yu yurt tutmaya başlayan Türkler'in eline geçti; ancak 1097 Haçlı Seferi sırasında yeniden Bizans'ın kontrolüne girdi. Ortaçağ'larda işlek iskelesi ile Batı Anadolu'nun önemli bir ticaret şehri olan Ayasuluk'ta her çeşit milletten tüccarlar vardı, hatta bir müslüman tüccar kolonisi de mevcuttu. Şehir, Menteşe Bey'in damadı Sasa Bey tarafından Ekim 1304'te kesin olarak Türk hâkimiyetine alındı, 1309'a doğru ise Aydınoğlu Mehmed Bey'in eline geçti. Ayasuluk, Aydınoğulları'nın deniz seferleri ve ticareti için önemli bir iskele durumunda idi; ayrıca XIV. yüzyılda özellikle İtalyan ticareti için ayrı bir öneme sahipti. Şehir bu devirde liman Ayasuluk'u ve kara Ayasuluk'u olarak iki parçalı idi ve ikisi de birbiriyle bütünlük gösteriyordu. İskele, Ayasuluk'un 5 km. kadar ilerisinde olup burada Lombardiyalı İtalyanlar'ın yerleştiği bir ticaret kolonisi oluşmuştu. Yeri kesin olarak bilinmeyen bu iskele veya liman, muhtemelen Abalıboz ve İğdelitepe'nin kuzeyinde Küçük Menderes ile Alaman gölünün arasında yer almakta ve buraya da Ayasuluk denmekte idi. Burada pek çok zengin Latin tüccarı yaşıyordu. 1336-1341 yıllarında Kudüs'e yaptığı seyahat sırasında şehre uğrayan Alman rahip Ludolf von Suchem'e göre Ayasuluk canlı bir ticaret merkezi idi. İtalyan tüccarlar buraya kumaş, gümüş eşya, sabun getirirler, buradan pamuk, yün, buğday, balmumu, pirinç, kenevir götürürlerdi. Aydınoğulları'ndan Ayasuluk hâkimi Hızır Bey, papalık ve onun müttefikleriyle ticarî anlaşmalar imzaladı, hatta şehirde bir Venedik konsolosluğu kuruldu. XIV. yüzyılın ikinci yarısında Ayasuluk'ta birçok Batılı tâcir bulunuyor, onlar vasıtasıyla diğer devletlerle ticaret yapılıyor, ayrıca Venedik tarzında para dahi basılıyordu. Hızır Bey'in ölümünden sonra Îsâ Bey Ayasuluk'a hâkim oldu ve 1379'da burada sanat değeri çok yüksek olan camisini inşa ettirdi. Ayasuluk daha sonra Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı hâkimiyetine alındı ise de Timur 1402'de şehri kuşatıp her tarafı tahrip etti. Onun çekilmesinden sonra şehir 1404'e doğru Cüneyd Bey'in eline geçti. 1425'te ise II. Murad burayı kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine aldı.

Osmanlı döneminde Ayasuluk, XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar Aydın sancağının bir kazası durumunda idi. Muhtemelen 1475 tarihli bir tahrir defterine göre, Aydın'a bağlı aynı adlı kazanın merkezi olan Ayasuluk on bir mahalleye, 1850'si müslüman, 350'si hıristiyan olmak üzere 2200 dolayında nüfusa sahipti (BA, TD, nr. 8, s. 687-694). Bu devrede gelişmiş

bir kasaba hüviyetinde olup Yegân ve Şeyhlü, Kayacık ve Beyhamamı, Kara Fakih, Burak Bey, Kadı, Penbegân, Kemer, Yengi Süle, Satılmış Fakih, Kubbeli Mescid ve Şâdgâm, Hatib ve Saru Sinan önemli kalabalık mahalleleri teşkil ediyordu. XVI. yüzyılda mahalle sayısı azalmakla birlikte nüfusu artış kaydetti. 1512'de 3700 müslüman, 250 hıristiyan olmak üzere 3950 (BA, TD, nr. 87, s. 32-38); 1529'da 3100'ü müslüman, 300'ü hıristiyan 3400 (BA, TD, nr. 148, s. 181-190); 1575'te ise 2900'ü müslüman, 300'ü hıristiyan 3200 (BA, TD, nr. 537, s. 168-173; TK, TD, nr. 167, vr. 82b-87b) civarında nüfusu vardı. Tahrir defterlerindeki kayıtlara göre, kasaba halkı ücra yerde ve deniz kıyısında "ihtiyatlı" mahalde oturdukları için daha II. Bayezid zamanında fevkâlede vergilerden muaf tutulmuştu. Bu kayıt Ayasuluk'un iki parçalı şehir hüviyetini koruduğunu gösterir. Hatta bu vergi muafiyeti sebebiyle XVI. yüzyılda Ayasuluk'a çevreden bazı yörük cemaatleri gelip yerleşti ve böylece nüfusu daha da arttı. Bu dönemde şehirde bir darphâne, mumhâne, başhâne (hayvan başlarının satıldığı yer) ve bozahâne bulunuyor, iskelesine gelen mallardan vergi alınıyordu. Muhtemelen Osmanlı hâkimiyeti öncesinde Latinler tarafından boşaltılan ve sönmeye yüz tutan liman, XVI. yüzyıla doğru kısmî bir canlılık gösterdi. Şehir XVI. yüzyılda bir cami, on üç kadar mescid, bir medrese, beş zâviye, bir mevlevîhâne, bir kervansaray, dört hamam ve en az elli yedi dükkâna sahipti (BA, TD, nr. 166, s. 416-420). Ayasuluk kazası ise bu yüzyıl ortalarında, yeni kurulan Sığla sancağına bağlanarak Kaptanpaşa eyaleti içinde yer aldı. Bu sebeple Ayasuluk Kalesi'ne daha da önem verildi, 1575'te burada altmış dokuz muhafız görev yapıyordu. XVI. yüzyılda Ayasuluk kazası 125 köy, yirmi beş mezraadan meydana geliyordu.

Ayasuluk XVII. yüzyılda özellikle İzmir'in gelişmesiyle eski önemini yitirmeye başladı. Bu yüzyılın ikinci yarısında şehri gören Evliya Çelebi, buranın eski harabelerinden ve ihtişamından söz ederek kendi zamanındaki Ayasuluk'un yirmisi kale içinde, 100'ü dışarıda 120 kadar eve (yaklaşık 600 kişi), yirmi dükkâna, bir mescid, bir küçük han ve hamama sahip bulunduğunu yazar. Tavernier ise kıvrıla kıvrıla akan bir ırmağın kıyısında, tepenin eteğinde bulunan Ayasuluk'un şehre benzer bir yer olmadığını, sağlam evinin dahi bulunmadığını belirtir. Nitekim 1660'lara doğru yapılan bir avârız* tahririne göre nüfusu hayli azalmış olan Ayasuluk'ta sekiz mahalle vardı ve bunlardan üçü hariç diğer eski mahallelerinin ismi

unutulmuş, yerlerini yenileri almıştı. Nüfusu 500'e bile ulaşmayan şehrin en kalabalık mahallesini eski yerleşim yeri olan Kemer teşkil ediyordu (BA, MAD, nr. 3098, s. 16-17). XVII. yüzyılın sonlarına doğru ise ahalisi dağılmış, çok az sayıda nüfusa sahip küçük bir yerleşim yeri haline gelmişti (BA, KK, nr. 2791, vr. 24ª). Veba, sıtma gibi salgın hastalıkların da yol açtığı bu gerileme XVIII ve XIX. yüzyıllarda da sürdü. Nitekim XIX. yüzyılda buraya gelen seyyahlar, Ayasuluk'u birkaç Türk ailenin oturduğu küçük bir köy olarak tasvir ederler. Bu yüzyılın sonlarında Ayasuluk Kuşadası kazasına bağlı bir nahiye merkezi durumunda olup on üç köye sahipti. Ancak İzmir-Aydın demiryolunun inşası ile şehrin durgun hayatı biraz olsun canlanmış, istasyon civarına yeni yeni binalar yapılmıştır. 1914'te Selçuk adını alan Ayasuluk, 22 Mayıs 1919'da Yunan işgaline uğramış ve 8 Eylül 1922'de kurtarılmıştır. Cumhuriyet döneminde önceleri Kuşadası kazasının bir nahiye merkezi durumunda iken 1957'de ilçe merkezi olmuş, 1960'ta 8887 olan nüfusu 1980'de 12.775'e, 1985'te 16.242'ye ve 1990'da da 19.377'ye yükselmiştir. Bugün turistik bir tatil beldesi olan Selçuk'a dokuz köy bağlı olup çevresinde incir, üzüm, kavun, karpuz gibi ürünlerin ekimi yapılır. Selçuk'a 3 km. uzaklıktaki Efes harabeleri, St. John Bazilikası, hıristiyanlarca kutsal sayılan Panayırdağı ve Bülbüldağı, Îsâ Bey tarafından yaptırılan muhteşem camii pek çok yerli ve yabancı turisti kendine çeker.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 8, s. 687-694; nr. 87, s. 32-38; nr. 148, s. 181-190; nr. 166, s. 416-420; nr. 537, s. 168-173; TK, TD, nr. 167, vr. 82b-87b; BA, MAD, nr. 3098, s. 16-17; BA, KK, Mevkufat, nr. 2791, vr. 24ª; Strabon, Coğrafya: Anadolu (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1975, XIV, 18-24; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, VIII, 18; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 335; Enverî, Düstûrnâme, s. 18-22; Aşıkpaşazâde, Târih, s. 65, 107-108; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 95, 155; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 137-143; J. B. Tavernier, XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat (trc. Ertuğrul Gültekin), İstanbul 1980, s. 52-53; Ch. Texier, Küçük

Asya, II, 169-192; Cuinet, III, 505; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1310, s. 593; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 602-607; A. Aziz, Efezos-Ayasuluğ Rehberi, İzmir 1927; Mükrimin Halil [Yınanç], Düstûrnâme-i Enverî, Medhal, İstanbul 1929, s. 21; Max. Silberschmidt, Venedik Menbalarına Nazaran Türk İmparatorluğunun Zuhuru Zamanında Şark Meselesi (trc. A. Cemal Köprülü), İstanbul 1930, s. 59-60, 115; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 37-39, 70-71, 80, 82, 94, 102; Rüstem Duyuran, Efesos Kılavuzu, İstanbul 1950; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 117; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 31, 42, 56, 79, 86-87, 88, 118-119, 134, 156; Sp. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century, London 1971, s. 10-11, 343-348; C. Foss, Ephesus After Antiquity, A Late Antique, Byzantine and Turkish City, Cambridge 1979; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia 1520-1650, Cambridge 1984, s. 100, 117, 268; W. Buch, "14./15. Yüzyılda Kudüs'e Giden Alman Hacılarının Türkiye İzlenimleri" (trc. Y. Baypınar), TTK Belleten, XLVI/183 (1983), s. 516-521; Zeki Arıkan, "XIV-XVI. Yüzyıllarda Ayasuluğ", TTK Belleten, LIV/209 (1990), s. 121-177; Besim Darkot, "Ayasuluk", İA, II, 56-57; Fr. Taeschner, "Aya Solūk", EI^{2} (İng.), I, 777-778.

Feridun Emecen

DİNLER TARİHİ.

Ayasuluk, Anadolu'daki ilk hıristiyan merkezlerinden biri olması, Pavlus'un uzun süre burada kalıp Hıristiyanlığı yayması, diğer taraftan havâri Yuhanna'nın (St. John Theologos, St. Jean le Théologien) burada yaşayıp ölmesi, Hz. Meryem'in burada yaşadığı iddiası ve "yedi uyurlar" hadisesinin Efes'te vuku bulduğu inancı sebebiyle Hıristiyanlık'ta büyük önem taşımaktadır.

Hıristiyanlık öncesi Efes şehrinde Tanrıça Artemis ve imparatorluk kültleri ile Yahudilik inançları mevcuttu. Bilinebilen en eski dönemlerden itibaren burada daha sonra Artemis adını alacak olan büyük ana tanrıça Kybele (Cybele) kültü yaşamaktaydı ve milâttan önce VI. yüzyılda bu tanrıça adına büyük bir tapınak (Artemision) yapılmıştı. Birçok defa yakılıp yıkılan ve tekrar yapılan bu tapınak, IV. yüzyılın sonunda her türlü putperest tapınmayı yasaklayan Théodose fermanından sonra tamamıyla ortadan kalkmıştır. Hıristiyanlık geldiğinde Efes yöresine hâkim olan inanç Artemis kültüydü. Pavlus (St. Paul) misyonerlik gezileri sırasında Efes'e iki defa gelmiş, ikinci gelişinde burada iki yıldan fazla kalarak Hıristiyanlığı yaymaya çalışmışsa da Artemis kültünü benimseyen Efesliler'in sert tepkisiyle karşılaşmıştır (Resullerin İşleri, 19/23-41).

Şehre Ayasuluk adının verilmesine sebep olan ve uzun süre burada yaşayan, hatta burada öldüğü kabul edilen Yuhanna'nın Efes'e ne zaman geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Hz. Îsâ'nın semaya urûcundan sonra annesi Hz. Meryem'in nerede yaşayıp öldüğü tartışmasına bağlı olarak Yuhanna'nın Efes'e ne zaman geldiği de inceleme konusu olmuştur. Hz. Meryem'in Bülbüldağı'nda, bugün kendisine nisbet edilen evde yaşayıp öldüğünü savunanlar, Katolik rahibe Anne Catherine Emmerich'in vizyonlarına dayanmaktadırlar ki buna göre St. Jacques, İspanya dönüşünde Efes'e uğramış, bu sırada vefat eden Hz. Meryem'in cenazesini kabre kadar taşımıştır. Bugün genel olarak kabul edilen kronolojiye göre St. Jacques 43 veya 44 yılında ölmüştür. Şu halde Meryem bu vizyona göre en geç 42 yılında ölmüş olmalıdır. Hz. Meryem Yuhanna tarafından yapılan evde dokuz yıl yaşadığına göre, havâri Yuhanna 32 veya 33 yıllarında Efes'e gelmiş olmalıdır. Ancak Yuhanna'nın bu yıllarda Efes'e gelmiş olması, hem "Resullerin İşleri" kitabına hem de tarihî bilgilere ters düşmektedir. Hz. Meryem'in Efes'te yaşayıp öldüğünü savunan Tillemont bile Yuhanna'nın 65 yılından önce Efes'e gelmiş olabileceğine ihtimal vermemektedir. Hz. Meryem'in Kudüs'te vefat ettiğini savunanlar ise Yuhanna'nın tarihî gerçeklere uygun olarak 60'lı yıllardan önce Efes'e gitmediğini kabul etmektedirler. Zira 5558 yıllarında Efes'te kalıp Hıristiyanlığı yaymaya çalışan St. Paul'ün oradaki faaliyetlerini anlatan Ahd-i Cedîd (Resullerin İşleri, 19-21) Yuhanna'dan hiç bahsetmemektedir. Milâttan sonra 61 yılında Efesoslular'a mektubunu yazdığı kabul edilen St. Paul, bu mektubunda da Yuhanna'dan bahsetmemektedir. Şu halde 61 yılında da Yuhanna henüz

Efes'e gelmemiştir. Onun Efes'e 65'ten sonraki bir tarihte geldiği kabul edilmektedir. Kilise geleneğine göre Yuhanna Efes'ten Patmos adasına sürgün edilmiş, hatta kendisine nisbet edilen vahyi (apokolips) burada yazmış, 96 yılında Nerva'nın tahta çıkışı üzerine Efes'e dönmesine müsaade edilmiş ve Trajan döneminde (98117) vuku bulan vefatına kadar orada yaşamıştır. Mezarının bulunduğu Ayasuluk tepesine milâttan sonra VI. asırda İmparator Justinien tarafından bir bazilika yaptırılmıştır ki bu bazilikanın kalıntıları günümüze kadar gelmiştir.

Hz. Meryem'in de Efes'te Bülbüldağı'nda bugün kendisine nisbet edilen evde yaşadığı ve orada öldüğü iddia edilmekle birlikte bu iddia doğru değildir (bk. BÜLBÜLDAĞI; MERYEM).

Milâttan sonra 431 yılında, İstanbul patrikliği yapmış olan Nestorius'un görüşlerinin tartışıldığı üçüncü ökümenik konsil Efes'te toplanmıştır. Efes konsilinde Hz. Meryem'in durumu tartışılmış ve onun "tanrı doğuran" (theotokos) olduğu resmen ilân edilmiştir. Konsilin burada toplanması ve Meryem'e tanrı doğuran unvanının verilmesi ilginçtir. Zira aynı yörede daha önce ana tanrıça Artemis kültü mevcuttu. Pavlus'un davetine karşı çıkan ve Tanrıça Artemis kültüne bağlı kalan Efesliler, IV. asrın sonunda İmparator Theodose tarafından her tür putperest tapınma yasaklanınca Meryem'e, Artemis'e ait nitelikleri vermişler, onu büyük bir ana tanrıça olarak kabul etmişlerdir. Efes konsili putperest mahiyetteki bu inancı, Artemis'in yerine Meryem'i koymak ve onun tanrı doğuran olduğunu kabul etmek suretiyle Hıristiyanlık adına tasdik etmiştir.

Efes'te 449 yılında bir başka konsil daha toplanmış ve Hz. Îsâ'da iki tabiatın varlığı inancını reddetmiştir. Kilise tarafından kabul edilmeyen bu konsil "Efes haydutluğu" diye adlandırılmıştır.

Hıristiyanlara göre "yedi uyurlar"la ilgili olay da Efes'te geçmiştir. Milâttan sonra 448 yılında Efes'te Panayırdağı'nın eteğinde bulunduğu kabul edilen cesetlerle alâkalı olarak ortaya çıkan Efes'in "yedi uyurlar" hadisesi, Kur'ân-ı Kerîm'deki Ashâb-ı Kehf kıssasıyla ilgili olarak İslâmî kaynaklara da geçmiştir (bk. ASHÂB-ı KEHF).

BİBLİYOGRAFYA

Massignon, Opera Minora, Paris 1969, III, 121-126; F. X. Funk, Histoire de l'Eglise, Paris, ts., I, 231-232; Besim Darkot, "Ayasuluk", İA, II, 56-57; L. Heidet - L. Pirot, "Assomption", DBS, I, 649-652; Fr. Taeschner, "Aya Solūk", EI² (Fr.), I, 800-801.

Orhan Seyfi Yücetürk

AYAŞ HANI

Şam'dan Bağdat'a giden yol üstünde bulunan bir XIII. yüzyıl kervansarayı.

Çölün başlangıcı olan Adra köyünün 3 km. batısında, Şam'dan Humus yönünde uzanan yolun Bağdat'a ayrılan kavşağında bulunmaktadır. Kapısı üstündeki kitâbesine göre Bahrî Memlükler devrinde 5 Safer 690'da (7 Şubat 1291) inşasına başlanmış ve 12 Rebîülâhir 690'da (14 Nisan 1291) tamamlanmıştır. Yaptıran ve vakfeden Emîr Hüsâmeddin Lâçin'dir. Kitâbesi, yapım tarihi ve kurucusunun adı ile birlikte bir vakfiye özelliğini de taşımaktadır. Bu bakımdan kervansaraya tahsis edilen gelirler ve bunların harcanma şekli kitâbede belirtildikten başka, inşaatın Lâçin'in kâhyası Bektaş b. Abdullah tarafından idare edildiği de kaydedilmiştir. Kervansarayın dışında bir de büyük su sarnıcı yapılmıştır.

51x43 m. ölçüsündeki Ayaş Hanı kesme taştan basit mimarili bir yapıdır. Giriş dehlizinin iki yanındaki beşik tonozlu odalardan biri vakfiyede anılan mescid olmalıdır. İç avluyu üç taraftan, aralarında hiçbir bölme olmaksızın tonozla örtülü üç dehlizin sardığı görülür. 30 m. kadar ötede bulunan ve yine kitâbede adı geçen su sarnıcı ise dıştan kare, içerisi yuvarlak, üstü taş, yüksek bir kubbe ile örtülü olan su haznesidir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Sauvaget, "Caravansérails syriens du Moyen-Âge", AI, VII (1940), s. 1-3.

Semavi Eyice

AYAZAĞA KASRI

(bk. AYASAĞA KASRI).

AYAZMA

Rum Ortodokslar'ın kutsallaştırıp bir kült yeri haline getirdikleri su kaynaklarına verilen ad.

Türkçe'deki ayazma adı Grekçe hagiasmadan gelmiştir. İncil'de "mübarek, kutsal yer" mânasına gelen bu kelime, sonraları içinde kutsallaştırılmış su bulunan yerleri ifade etmek için kullanılmıştır. Bu su bir kuyu, pınar, kaynak olabileceği gibi sızma veya damlama, hatta birikme suretiyle de meydana gelmiş olabilir. İlkçağ'da paganismada (putperestlik) su kaynakları birtakım su perileriyle ilgili görülmüştü. Hatta her suyun ve bilhassa denizlerle ırmakların canlı birer varlık halinde temsil edilebileceğine inanılmış, bu yüzden de deniz ve akarsuların birer tanrıları olduğu kabul edilmiştir. Hıristiyanlık'ta ise bilhassa Ortodoks (Doğu hıristiyanları) topluluğunda su çıkan çeşitli yerlere (kuyu, kaynak, pınar) bir aziz veya azizenin adı verilerek buralar onun mânevî koruyuculuğuna bırakılmıştır. Halk genellikle bu suların, himayesinde bulundukları aziz veya azize sayesinde insanlara yardımcı olduklarına, bilhassa mûcizevî tedaviler yaptıklarına inanırdı. Ayazmalar onların hassa ve güçlerine inananlar tarafından her zaman ziyaret edilmekle beraber Ortodoks takviminde o ayazmaya adını veren aziz veya azizenin yortu gününde çok kalabalık bir cemaate açık olur ve bütün bir gün ayazmanın önünde geçirilirdi. Bu sırada burada büyük bir dinî âyin de yapılırdı. Suyunun şifalı olduğuna inanılan bazı ayazmaların hıristiyanlarla birlikte müslümanlarca da ziyaret edildikleri ve onların suyundan bazı dertlere şifa umulduğu bilinmektedir.

Başlangıçta az sayıda olan ayazmaların Osmanlılar döneminde büyük bir hoşgörü ile çoğalmalarına göz yumulmuştur. O kadar ki hemen hemen her pınar, her su bir ayazma mahiyetini almıştır. Bu husus, bir hıristiyan olan Fransız viskonsolosu E. Dutemple'ın alaylı bir tenkidine de konu olmuştur. Bursa'nın sanayi ve ticareti hakkında değerli bir kitap yazmış olan E. Dutemple, fikrini şu cümlelerle ifade eder: "Osmanlı idaresinin son yıllarında Rumlar bir yerde biraz kuvvetlenip kiliselerini inşa edince, derhal gürültülü nümayişlere girişmekte, bu arada her su kaynağını takdis ettirerek,

bunlara aziz ve azizelerin adlarını verip, uydurdukları bu koruyucuların renkli resimlerini buralara asmak suretiyle ayazma haline sokmakta ve bu suretle de bağış toplamaktadırlar". Dutemple'a göre Rum Ortodoks topluluğunda âdeta bir çılgınlık halini alan bu tutum, ruh hastalıkları uzmanlarını ilgilendiren bir klinik vak'a ve bir sabit fikirdir. "Bereket ki bu davranışa Türkler kayıtsız kalmaktadır. Yoksa nerede ise artık hıristiyan takdisinden geçmemiş pınar kalmayacağından, müslümanlar, dinlerine karşı gelmeksizin içecek su bulamayacaklardır" (s. 45-46).

İstanbul'da gerçekten Bizans dönemine ait ayazma pek azdır. Bunlardan büyük saygı gören Hodegetreia (yol gösterici Meryem) ayazması, Gülhane'de Topkapı Sarayı'nın Marmara'ya bakan yamacının eteğinde bulunuyordu. Antikçağ'a ait su ile ilgili bir mâbedin yerinde, hatta kalıntıları üstünde yapıldığı sanılan ve ortasında altıgen büyük bir mermer havuz bulunan bu ziyaret yeri sonraları ortadan kalkmış, ancak 1920-1922 yıllarında, Mütarekede Fransız işgal kuvvetleri tarafından yapılan kazıda tekrar meydana çıkarılmıştır. Yedikule semtinde 461 yılında Studios tarafından yaptırılan Aziz İoannes (Yahyâ) Kilisesi'nin ve bugün ortada hiçbir izi kalmayan manastırının altındaki sarnıcın bitişiğinde de ayazma olması muhtemel bir mekân bulunmaktadır. 7.24x5.20 m. ölçüsünde dikdörtgen biçimindeki bu mekânın tonozları ve kemerleri iki sütun tarafından taşınmaktadır. Doğu tarafında ise küçük bir apsis (mihrap nişi) bulunmaktadır. Yüzyıllardan beri kuru olan bu ayazmanın suyunun nereden geldiği ise bilinmemektedir. Belki bitişik sarnıçtan, batı duvarındaki 2x2 m. ölçüsündeki nişe gelen su bu ihtiyacı karşılıyordu. Surlar dışında bulunan Zoodokhos Pighi Ayazması ise Türk devrinde de günümüze kadar Rumlar'ın elinde kalmış kutsal bir sudur. Türkler'ce XVII. yüzyıldan itibaren Balıklı Manastır ve Kilisesi olarak tanınan bu ayazma, "hayat verici kaynak Meryem"e ithaf edilmiştir. Bizans devrine ait bir rivayete göre bu suyu ilk bulan ve ayazmayı yaptıran İmparator I. Leon'dur (457-474). Daha inandırıcı olan diğer bir rivayete göre İmparator İustinianos VI. yüzyılda Ayasofya'nın yapısından artakalan malzeme ile bu kutsal suyun üzerine ayazma binasını inşa ettirmiştir. Pek çok defa yenilenen bu bina ve üstündeki kilise, XVIII. yüzyıldan itibaren padişahların fermanları ile himaye altına alınmıştır. Kilise II. Mahmud döneminde 1833-1835 yılları arasında yeniden yapılmıştır. Ayazma, on dokuz basamaklı merdivenle inilen bir mekân halindedir ve içinde havuz vardır. Esası Bizans devrine

kadar dayanan diğer bir ayazma ise Ayvansaray ile Eğrikapı arasında, surların iç tarafındaki Blakhernai (Vlaherne) ayazmasıdır ki o da Meryem'e ithaf edilmiştir. Bizans devrinde imparatorlar her 15 Ağustos günü bu ayazmayı ziyaret ederek bir Meryem kabartmasından fışkıran kutsal suyun toplandığı bir havuza üç defa dalıp çıkarlardı. Bugün damla halinde akan su mermer teknelerde toplanmakta ve şifa bekleyen insanlar tarafından içilmektedir. Ayazmanın mimari bakımdan bir özelliği yoktur. Kilise ise son devir mimarisi tarzında inşa edilmiştir.

İstanbul'da ayazmalar en olmayacak yerlerde "keşfedilerek" ziyarete açılmıştır. Bunların en göze batan örneği, Sirkeci'de PTT atölyesi girişi ile Alay Köşkü arasında "Sûr-ı Sultânî" denilen saray surlarının dibinde bulunan, çok yakın tarihlere kadar ziyaret edilen ve tarihî bir hüviyeti olmayan ayazmadır. Aynı şekilde saray surlarının Marmara tarafında da çok daha önemli bir ayazma vardı. Sinan Paşa tarafından mimar Dâvud Ağa'ya yaptırılan İncili Köşk'ün altında bulunan bu ayazma bütün Osmanlı devri boyunca büyük bir hoşgörü ile Rumlar'a açık tutulmuştu. Herhalde esası Bizans devrine kadar giden bu ayazmayı "sûretin değişmesi" günü olan 6 Ağustos'ta ziyarete ve suyundan içmeye gelen Rumlar, her yıl kıyıdaki çakıllı plaj üzerinde bir panayır kurarlar, padişah da İncili Köşk'ün pencerelerinden onları seyrederdi. Bu ayazma 1821 Yunan ayaklanmasına kadar açık kalmıştır. 1920-1922'de Gülhane'de Fransız işgal kuvvetleri tarafından yapılan kazılarda köşkün hâlâ duran yüksek kemerli alt yapısı içinde ayazmanın kuyusu bulunmuştur.

İstanbul'da Zeyrek semtinde Haydar mahallesinde Bıçakçı Çeşmesi sokağındaki Hagia Theodosia Ayazması ise 1890'lardan beri bilinmekle beraber 1949 Nisanında yeni bir keşif gibi gazetelere geçerek Bizans devrine ait bir eser olarak tanıtılmıştır. İçine bir merdivenle inilen ayazma, üstü beşik tonozlu bir hol ile bunun önündeki 5x3 m. ölçülerinde yine beşik tonozlu bir mahzenden ibarettir. Holün mahzene taşan sekisinin etrafı mermer korkuluk levhaları ile çevrilmiş olup, bir menfezden giren su mahzenin tabanında toplanıyor, fazlası da başka bir menfezden gidiyordu. İçindeki mermer levhalar V-VI. yüzyıl işi olmakla beraber ayazmanın bu kadar eski olmasına ihtimal verilemezdi.

Evliya Çelebi de İstanbul'da şifalı suları olan bazı ayazmalardan bahseder.

Bunlardan bir tanesi, suyu "âb-ı hayâttan nişan verir" denilerek övülen, Eyüp'ten Kâğıthane'ye giden yolun kenarındaki tepecik üstünde olan Küplüce Ayazmasıdır. Merkez Efendi Dergâhı'nda bir ziyaret yeri olan ve bir merdivenle inilerek dar bir dehlizle ulaşılan kuyunun da eski bir Bizans ayazmasının kalıntısı olması muhtemeldir.

İstanbul ve çevresiyle Boğaz'ın iki yakasının muhtelif yerlerinde hemen hemen hepsi çok eski olmayan ve çoğunun mimari herhangi özelliği bulunmayan ayazmalar vardır. Bunların büyük bir kısmı unutulmuş, evlerin ve yalıların bahçelerinde kalmış veya doldurulmuştur.

İstanbul dışında da pek çok yerde ayazmalar vardı. Bunlardan, Bizans'ta ikonoklasma devrine (VIII-IX. yüzyıl) ait olduğu sanılan ve yapısı bakımından eşsiz olan bir tanesi, Trakya'da Karadeniz kıyısında eski adı Midye olan bugünkü Kıyıköy'de bulunmaktadır. Gerilerde bir vadinin içindeki bir tepenin eteğinden itibaren oyulmak suretiyle yapılan bu dinî tesis, bütün aksamı ve süslemesi oyulmak ve işlenmek suretiyle meydana getirilmiş kilise ile yanında yine bütün aksamı tabii kayanın oyulması ve işlenmesiyle oluşmuş, ortasında suyun tabandan kaynadığı esas ayazma mekânından ibarettir. Burası, içine merdivenle inilen kare planlı bir yer olup üstü kubbe biçiminde yontulmuştur. Bizans devrine ait olduğu şüphe götürmeyen bu yapının bir ayazma olduğu, kilisesinin apsisindeki büyük kemerde boya ile yazılı kitâbede de belirtilmiştir.

İznik'te 1922'de tamamen yıkılan Koimesis (Meryem'in göğe çıkışı) Kilisesi'nin komşusu olan Böcek ayazması da kubbeli basit bir mekândan ibaret olup burada da kutsal su tam ortada tabandan çıkmaktadır. Konya ile Sille arasındaki Akmanastır adıyla tanınan tesis de Bizans devrinden kalmıştır. Kısmen bir tepenin içine oyularak kurulan Hagios Khariton Manastırı avlusunda da bir kuyu dibinde kutsal bir su kaynamaktadır. Ahmed Eflâkî Menâkıbü'l-ʿârifîn'de, Mevlânâ'nın o devirde "Deyr-i Eflâtun" diye adlandırılan bu manastırda yaşayan engin bilgiye sahip başpapazı ziyarete gittiğini ve bu sırada yedi gün yedi gece bu kuyudaki soğuk suyun içinde kaldığını yazar.

Müslümanlarca da kutsallığına inanılan çok daha değişik bir ayazma ise Trabzon'un Maçka ilçesinde bulunan Meryem Sumela Manastırı'ndadır.

Fakat burada bir ayazma binası yoktur. Şifalı özellikleri olduğuna inanılan su, manastırın çekirdeğini teşkil eden tabii bir mağaranın yukarısından aşağıdaki bir taş çanağa damlamaktadır. Bu manastırın kuruluşunu çok eski tarihlere indiren efsane ise pek inandırıcı olmayıp bazı belgelerden bu dinî tesisin XIV. yüzyılda Trabzon Komnenos Krallığı döneminde yapıldığı anlaşılmaktadır.

Burada, esasları Bizans devrine inen ve çeşitli biçimlerde suyun geldiği (kuyu, sarnıç, kaynak, pınar, damlama) bazı ayazmalardan bahsedilmiştir. Mimari veya tarihî bakımdan belli bir değere sahip olan bu ayazmaların dışında, özellikle İstanbul'da 150 kadar ayazma tesbit edilmiştir. Hepsi de Osmanlı Devleti'nin hükümran olduğu yıllarda ve bilhassa geçen yüzyıl içerisinde tesis edilen bu ayazmaların belirli bir mimarileri yoktur. Son yıllarda ise bunlar terkedilmiş, çoğu da unutularak kaybolmuştur (ayazmalar hakkında şimdiye kadar yazılmış toplu hiçbir araştırma yoktur. Maddede zikredilen Bizans devrine ait ayazmaların her biri ayrı ayrı eser veya makalelerde etraflı şekilde tanıtılmıştır. Bunlardan bazıları için bibliyografyadaki yayınlara bakılabilir).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, tür.yer.; a.e. (nşr. Zuhurî Danışman), İstanbul 1969-71, I, tür.yer.; II, tür.yer.; E. Dutemple, En Turquie d'Asie, notes de voyage en Anatolie, Paris 1883, s. 45-46; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, s. 241-247; Mehmet Halit Bayrı, "İstanbul İlinde Yer Adları X: Ayazmalar, Kaynaklar", TFA, II (1953), s. 47 vd.; Hakkı Göktürk, "Ayia", "Ayii", "Ayios", İst.A, III, 1537-1555; Semavi Eyice, Bizans Devrinde Boğaziçi, İstanbul 1976, s. 109-110.

Semavi Eyice

AYAZMA CAMİİ

İstanbul'da Üsküdar'ın Salacak sırtlarında XVIII. yüzyıla ait selâtin camii.

Cümle kapısı üstündeki kitâbelere göre Sultan III. Mustafa tarafından 1174 (1760-61) yılında, annesi Mihrişah Emine Sultan ile ağabeyi Şehzade Süleyman adına yaptırılmıştır. Ta'lik hatla yazılan tarih manzumesi Sadrazam Râgıb Mehmed Paşa'nın, yazı ise Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi'nindir.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki inşaat defterine (nr. 1137) göre inşaata 19 Receb 1171'de (29 Mart 1758) başlanarak 1174 Cemâziyelevveli sonlarında (Ocak 1761) bitirilmiştir. Bina emini ise Beykoz'daki meşhur çeşmeyi yaptıran İshak Ağa'dır. Yine Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki 1172 (1758-59) tarihli bir belgeden (nr. 5466), caminin yerinde evvelce Ayazma Sarayı ve bahçesinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Başka bir arşiv belgesinden ise 1740'ta Ayazma Sarayı'nın iyi durumda olduğu ve tamir edilerek İran elçisinin ikametine tahsis edildiği öğrenilmektedir. Camiye vakıf olarak bir hamam ile birçok dükkân ve han yaptırılmış, ayrıca cami, hamam ve avluya bitişik çeşmeye Bulgurlu'dan su getirilmişti. Şem'dânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi'nin yazdığına göre 1174 yılı Cemâziyelevvelinde (Ocak 1761) bir cuma günü Râgıb Paşa ve Veliyyüddin Efendi'nin hazır bulundukları bir törenle ibadete açılmıştır. Cami birkaç defa tamir görmüş, yıkılan minaresi de iki defa yeniden yapılmıştır. Son yıllarda yine tamir edilmiştir.

Etrafı duvarla çevrili geniş bir avlu ortasında yer alan caminin son cemaat yerine yarım yuvarlak biçimli on basamak merdivenle çıkılır. Avlu kapıları üstünde celî hatla yazılmış âyet-i kerîmeler bulunmaktadır. Üç bölümlü olan son cemaat yerini takip eden esas mekân dikdörtgen planlı olup dört kemere oturan tek kubbe ile örtülmüştür. Caminin sol tarafına bitişik bir hünkâr köşkü vardır. Sokak tarafında taş konsollara oturan bir çıkması bulunan bu kasır, sütunlar üzerine oturan iki katlı galeri ile caminin hünkâr mahfeline bağlanmıştır. İçeride sütunlar üzerinde bulunan bu mahfel çok göz alıcı biçimde tezyin edilerek altın yaldızla yaldızlanmıştır. Geriye kalanlardan, iç

duvarlarının önceleri İtalyan çinileri ile kaplı oldukları anlaşılmaktadır.

Ayazma Camii Avrupa sanat üslûplarının hâkim olduğu bir devirde yapılmış olmakla beraber, büyük kemerlerin içlerindeki pencerelerde Türk mimarisi özelliklerini taşıyan kemerler kullanılmıştır. Mihrap, minber ve kürsü mermer ve çeşitli renkli taşların ustalıkla birleştirilmesi suretiyle çok zengin ve gösterişli biçimde yapılmıştır. Bunlar Türk sanat geleneğine tamamen ters olmakla beraber göze hoş gelen bir ihtişama sahiptir. Kapı üstlerindeki yazıların Seyyid Abdullah adındaki bir hattatın kaleminden çıktığı, bazı renkli camlı alçı pencerelerdeki (revzen) yazıların ise Seyyid Mustafa tarafından yazıldığı imzalarından öğrenilmektedir.

Ayazma Camii'nin müştemilâtından olan sıbyan mektebi ile hamam ve muvakkithâne yıkılmıştır. Önceleri cami yakınında inşa edilen vakıf dükkânlardan ise sadece bazı izler kalmıştır. Caminin duvarlarında küçük konsol çıkmaları üzerlerine oturan tam bir Türk köşkünün minyatür modeli biçiminde kuşevleri görülmektedir. Caminin hazîresinde ise saraya mensup pek çok kişinin mezarları bulunmaktadır. Geniş avluyu çevreleyen duvarın bir köşesinde mermerden büyük bir çeşme vardır. Kitâbesinden 1174'te (1761) cami ile birlikte yapıldığı anlaşılan bu çeşmenin manzum tarih kitâbesi şair Zihnî'nindir. Alışılmamış bir biçimde olan bu çeşme, mermer bir cepheye yapıştırılmış dört köşe bir pâye şeklindedir. Alt kısmı taş ve tuğla, üst pencereli kısım taş olan avlu duvarında açılan esas kapının önünde taş korkuluklu iki taraflı rampa bulunuyordu.

Ayazma Camii, Türk mimarisinde artık yabancı üslûbun hâkim olduğu bir dönemin örneği olmakla beraber, normal ölçüleri aşan yüksekliği ve yapıldığı yerin topografik durumu ile bunu bir kat daha arttıran heybetli bir görünüme sahiptir. Marmara ve Boğaz'ın girişine hâkim oluşu ile şehrin Anadolu yakasına değişik bir güzellik kazandırdığı açıkça görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 189; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârih (Aktepe), II/A, s. 39; Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Kılavuzu, İstanbul 1938, I, 48; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 9-10; a.mlf., Üsküdar Tarihi, I, 96-104; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954, s. 29; E. Hakkı Ayverdi, “Ayazma Camii”, İst.A, III, 1505-1511.

Semavi Eyice

AYB

(bk. AYIP).

AYBAŞI HALİ

(bk. HAYIZ).

AYBEG, Kutbüddin

(ö. 607/1210)

Delhi Sultanlığı’nın kurucusu ve ilk hükümdarı (1206-1210).

Aslen Türkistanlıdır. Küçük yaşta Nîşâbur Kadısı Fahreddin Abdülazîz el-Kûfî tarafından satın alınmış ve onun çocukları ile beraber tahsil ve terbiye görmüş, mükemmel bir süvari ve okçu olarak yetiştirilmiştir. Daha sonra Gazne’de Gurlular’dan Muizzüddin Muhammed’in sarayına intisap etti ve meziyetleri sayesinde mîrâhur* ve nihayet üstâdüddâr*lığa kadar yükseldi. 1192 Tarain meydan savaşından sonra melik unvanı ile nâibliğe tayin edildi. Hindistan’da ilk sahip olduğu iktâ* Kuhram ve Samana’dır. 1192-1203 yılları arasında ise Meerut, Ecmir, Delhi, Kol, Thankir, Gvalyor (Gwalior), Bedâûn, Kannevc ve Nehrevâle’yi iktâları arasına kattı. Bu sırada İhtiyârüddin Muhammed Halac da Benâres, Bihâr, Bengal ve Batı Asam’ı Melik Aybeg adına fethetti.

Muizzî meliklerinin dört büyük şahsiyetinden biri olan Melik Aybeg, Sultan Muizzüddin’in ölümü üzerine “Kutbüddin” unvanıyla 25 Haziran 1206’da Lahor’da tahta çıktı. Gurlu hükümdarı Gıyâseddin Mahmud bu fiilî durumu tasdik ederek Kutbüddin’e sultan unvanını verdi ve saltanat alâmeti olarak çetr* gönderdi. Onun zamanında sultanlığın sınırları Pencap’tan Bihâr’a, Keşmir’den Orta Hint yaylasına kadar genişlediği gibi ülkenin başşehri olan Delhi de bir kültür merkezi haline geldi. Tahtta bulunduğu sırada en tehlikeli rakipleri, aynı zamanda akrabaları olan Muizzî emîrleri Tâceddin Yıldız ve Nâsırüddin Kabâce idi. Mevcut durumu ilk olarak Tâceddin’in ihlâl etmesi üzerine Kutbüddin Aybeg süratle Lahor üzerine yürüyerek onu mağlûp etti ve Gazne’ye girdi. Ancak Tâceddin daha sonra Gazne’yi tekrar ele geçirdi (1208-1209). Kutbüddin Aybeg bundan bir müddet sonra da 4 Kasım 1210’da, çok hoşlandığı çevgân oyunu sırasında attan düşerek öldü ve Lahor’da toprağa verildi.

Aybeg sarsılmaz bir iradeye sahip güçlü bir kumandan, ordu ve halk tarafından çok sevilen bir devlet adamıydı. Çok güzel Kur’an okuduğu için

“Kur’ân-hân” adıyla meşhur olmuştu. İslâmiyet’in Hindistan’da yayılması için büyük gayret sarfetmişti. Şair ve yazarları himaye eden Aybeg imar faaliyetlerine de önem vermiş, başta eşsiz bir mimari âbide olan Kutup Mînâr’ın birinci katı ve Mescidi Cuma olmak üzere çok sayıda cami ve dinî müessese yaptırmıştır. Fahreddin Mübârek Şah ve Hasan-ı Nizâmî eserlerini onun zamanında yazmışlardır. Her iki eser de ilk Delhi Türk Sultanlığı’nın kültür durumuna ait örnekleri teşkil etmektedir. Aybeg adına basılmış olan bazı bakır sikkeler Delhi Müzesi’nde, gümüş sikkeler de Lahor’daki Central Museum’da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil 1328 hş./1949, I, 413-418; Abdülkadir el-Bedâûnî, Müntehabü’t-tevârîẖ (nşr. ve trc. G. S. A. Ranking v.dğr.), Delhi 1986, I, 77-79; M. A. Ahmad, Political History and Institutions of the Early Turkish Empire of Delhi (1206-1290 A.D.), Lahore 1949, s. 123-151; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 231-235; H. N. Wright, The Coinage and Metrology of Sultāns of Dehlī, New Delhi 1974, s. 14-15; J. Agrawal, Researches in Indian Epigraphy and Numismatics, Delhi 1986, s. 126-127; K. A. Nizami, “The Early Turkish Sultans of Delhi”, CHIn., V, 191-206; M. Fuad Köprülü, “Aybeg”, İA, II, 58-60; H. C. Fanshawe, “Dehli”, İA, III, 509-511; P. Jackson, “Kutb al-Din Aybak”, EI² (İng.), V, 546.

Enver Konukçu

AYBETÜ’l-HAKĀYIK

(bk. ATEBETÜ’l-HAKĀYIK).

AYDEMİR, Abdullah

(ö. 1938-1991)

Tefsir alanında çalışmış bilim adamı.

28 Ekim 1938'de Eğridir'in Tepeli köyünde doğdu. İlkokulu burada bitirdi. Isparta İmam Hatip Okulu'nun (1958) ve İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün (1963) ilk mezunlarındandır. Temmuz 1963'ten Ocak 1966'ya kadar Konya İmam Hatip Okulu'nda meslek dersleri öğretmenliği yaptı. Daha sonra Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde M. Tayyib Okiç'in yanında tefsir asistanı olarak çalışmaya başladı ve 1968'de yeterlilik tezini bitirip öğretim üyesi oldu. Askerlik görevini yaptıktan sonra Ekim 1970-Haziran 1975 tarihleri arasında Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nde tefsir öğretim üyeliği yaptı. 1974 yılında Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde Tefsirde İsrâiliyyât adlı teziyle doktorasını tamamladı. Haziran 1975'te İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü tefsir öğretim üyeliğine nakledildi. Bu enstitünün Dokuz Eylül Üniversitesi içinde İlâhiyat Fakültesi'ne dönüştürülmesinden sonra da ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. 1982'de yardımcı doçent, 1986'da doçent oldu. Çalışkanlığı ve öğrencilerini yetiştirmedeki samimi gayretleri yanında ilmî araştırmaları ile de dikkati çeken Aydemir, geçirdiği bir kalp krizi sonunda 27 Şubat 1991'de İzmir'de vefat etti.

Eserleri. 1. Tefsirde İsrâîliyyat (Ankara 1979, 1981, 1985). Eserde yaratılışa, geçmiş milletlere, peygamberlere, âhirete ve diğer çeşitli konulara dair haberlerdeki İsrâiliyat taranarak bir araya getirilmiş, bu tür haberlerin tefsirlere alınmasının mâzur görülemeyeceği, tefsirin mutlaka sahih rivayetlerin ışığında yapılması gerektiği üzerinde durulmuştur. 2. Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu (Ankara, ts.). 3. Hz. Peygamber ve Sahâbenin Dilinden Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri (İzmir 1981, 1991). 4. Namazlarda Peygamberimizin Okuduğu Sureler ve Faziletleri (İzmir 1982). 5. Ebussuud Efendi (Ankara 1989).

Diyanet Dergisi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Nesil

ve İslâm Medeniyeti gibi süreli yayınlarda otuza yakın makalesi neşredilen, ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne on üç madde yazmış olan Aydemir'in "Peygamberler Hakkındaki Asılsız Rivayetler" ve "Mensuh Âyetler" adlarını taşıyan yayımlanmamış çalışmaları bulunmaktadır.

Mustafa Çetin

AYDERÛS

العيدروس

Yemen, Hindistan, Endonezya ve Mısır’da önemli dinî faaliyetlerde bulunan Hadramut asıllı bir aile.

“Şiddetle yakalama ve kuvvetle bastırma” mânasına gelen ayderûs, arslana verilen isimlerden biridir. Bu özellik dikkate alınarak mânevî mertebesi yüksek olan bazı velîlere de “Ayderûs” denilmiştir.

Ayderûs’un idrîs kelimesinin bozulmuş şekli olduğu da söylenmektedir. Bâ Alevî’nin Sekkāf kolundan geldikleri ileri sürülerek, “Alevî”, “Seyyid” ve “Şerif” gibi unvanlarla anılan bu aileye mensup otuz kadar âlim ve sûfîyi Muhibbî, Hulâsatü’l-eser’de kaydetmiştir.

Ayderûs ailesinin meşhur şahsiyetleri şunlardır:

1. Abdullah b. Ebû Bekir el-Ayderûs. Abdullāh b. Ebî Bekr (es-Sekrân) b. Abdirrahmân Ebî Alevî (Bâ Alevî) es-Sekkāf el-Ayderûs (ö. 865/1461). Ayderûs ailesinin atası, mutasavvıf.

811’de (1408) Hadramut’ta doğdu. “Hadramut şeyhi” diye tanınır. Küçük yaşta babasını kaybettiğinden amcası Ömer el-Mihzârî tarafından yetiştirildi. Yirmi beş yaşında iken vefat eden amcasının yerine şeyh oldu. Tasavvufî anlayışını benimsediği Gazzâlî’nin İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn’ini ezberlercesine tekrar tekrar okurdu. Önceleri semâ*a taraftar olmadığı halde sonraları zamanının çoğunu semâ ile geçirmeye başlamış, bununla birlikte şer‘î hükümlere titizlikle bağlı kalmıştır. Ömer b. Abdurrahman onun hakkında Fethu’r-rahîmi’r-rahmân adlı bir menâkıbnâme yazmıştır. Başlıca eserleri: el-Kibrîtü’l-ahmer; şeyhi Sa‘d b. Ali es-Süveynî Bâ Mezhicî (ö. 857/1453) hakkında kaleme aldığı Menâkıb; Resâʾil.

2. Fahrüddîn Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs. Ebû Bekr b. Abdillāh Bâ Alevî el-Ayderûs (ö. 914/1508). Ayderûsiyye tarikatının kurucusu, Aden’in

en büyük velîsi ve mânevî koruyucusu kabul edilen mutasavvıf.

Abdullah b. Ebû Bekir el-Ayderûs'un oğludur. 851'de (1147) Terîm'de doğdu. İlk bilgileri burada aldı, daha sonra tasavvufa yöneldi. Ömrünün son yirmi beş yılını geçirdiği Aden'de öldü. Türbesi ve yanındaki cami Aden'in en büyük ziyaret yerlerindendir. Her yıl 11-15 rebîülevvelde burada adına ihtifal tertip edilmektedir. Menkıbelerini, müridlerinden Muhammed b. Ömer Bahrak, Mevâhibü'l-kuddûs fî menâkıbi İbni'l-ʿAyderûs adındaki menâkıbnâmede toplamıştır. Gazzî ve İbnü'l-İmâd gibi müellifler, müridlerin daha istekli ve dikkatli zikir yapmaları için kahve içmenin ilk defa onun tarafından âdet haline getirildiğini bildirirler. el-Cüzʾü'l-latîf fî ʿilmi't-tahkîmi'ş-şerîf adlı tasavvufî bir eseri ve "basît", "vasît" ve "vecîz" adlı üç evrâdı vardır.

3. Şeyh b. Abdullah el-Ayderûs. Şeyh b. Abdillâh b. Şeyh b. Abdillâh el-Ayderûs (ö. 990/1582). Mutasavvıf, şair.

919'da (1513) Terîm'de doğdu. Tahsiline burada başladı. Mekke, Zebîd ve Şihr gibi şehirleri ziyaret ettikten sonra gittiği Hindistan'ın Ahmedâbâd (Gucerât) şehrinde öldü. Ahmed b. Ali Bakarî, onun hakkında Nüzhetü'l-ihvân ve'n-nüfûs fî menâkıbi'ş-Şeyh b. Abdillâh el-Ayderûs adında bir menâkıbnâme yazmıştır. Eserleri şunlardır: el-ʿİkdü'n-nebevî ve's-sırrü'l-Mustafavî, el-Fevz ve'l-büşrâ, Tuhfetü'l-mürîd, Dîvân.

4. Abdülkādir b. Şeyh el-Ayderûs (ö. 1038/ 1628). Mutasavvıf, tarihçi, fakih.

978'de (1570) Haydarâbâd'da doğdu. Şeyh b. Abdullah'ın Hintli câriyesinden doğan tek oğludur. Annesinin Abdülkādir-i Geylânî'ye olan bağlılığından dolayı Abdülkādir adını aldı. Annesinin yardımı ile zengin bir kütüphane kurdu. Kardeşi Abdullah ve adına ez-Zahrü'l-bâsim min ravzi'l-üstâz Hâtim isimli bir eser kaleme aldığı üstadı Hâtim el-Ahdal vasıtasıyla tasavvufa intisap etti.

Eserleri. en-Nûrü's-sâfir ʿan ahbâri'l-karni'l-ʿâşir (Beyrut 1985); Taʿrîfü'l-ahyâʾ bi-fezâʾili'l-İhyâʾ (İhyâʾü ʿulûmi'ddîn'in kenarında birkaç defa basılmıştır; I-XII, Beyrut 1983); et-Tuhfetü'l-kudsiyye fi'l-hırkati'l-

ʿAyderûsiyye; el-Hadîkatü'n-nadre fî sîreti'n-Nebî ve ashâbihi'l-ʿaşere; er-Ravzü'n-nâzır fî men ismühû ʿAbdülkādir; Sıdku'l-vefâ bihakkı'l-ihâ; Bugyetü'l-müstefîd.

5. Şeyh b. Abdullah b. Şeyh el-Ayderûs (ö. 1041/1631). Mutasavvıf.

993'te (1585) Terîm'de doğdu, ilk öğrenimini burada gördü. Daha sonra Yemen ve Hicaz'da bir süre tahsil gördükten sonra Hindistan'da bulunan amcası Şeyh Abdülkādir'in yanına giderek tahsiline onun yanında devam etti. Önce Sultan Burhannizam ve başveziri Melik Anber'in, daha sonra İbrâhim Âdil Şah'ın himayesine girdi. Devletâbâd'da öldü ve buraya yakın bir yere defnedildi.

6. Ali b. Abdullah b. Şeyh el-Ayderûs (ö. 1041/1632). Mutasavvıf, edip.

985'te (1577) Terîm'de doğdu. İlk tahsilini babasından yaptı. Zeynelâbidîn ve Tâcülârifîn unvanlarıyla meşhur oldu. Edebî eserlerini er-Resâʾil adıyla bir mecmuada topladı.

7. Ca'fer es-Sâdık b. Ali el-Ayderûs (ö. 1064/1654). Mutasavvıf.

997'de (1589) Terîm'de doğdu. İlk tahsilini burada yaptı. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, ferâiz, hesap, astronomi gibi ilimler öğrendi, Arap edebiyatı üzerinde çalıştı. Bir süre Mekke'de kaldıktan sonra Hindistan'da Sûrat'a gitti. Sonra Dekken'e geçti. Başvezir Melik Anber'in saygısını kazandı. Sarayda düzenlenen bir münazarada bilgisinin derinliğini ispat edince müderrislik görevi aldı. Melik Anber'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Feth Han ona daha çok itibar etti. Bir müddet sonra Sûrat'a döndü. Burada Farsça ve Urduca öğrendi. Şeyh b. Abdullah el-Ayderûs'un el-ʿİkdü'n-nebevî'sini Farsça'ya, Dârâ Şükûh'un Sefînetü'l-evliyâʾ adlı eserini Tuhfetü'l-asfiyâʾ bi-tercemeti Sefîneti'l-evliyâʾ adıyla Arapça'ya tercüme etti. Sûrat'ta vefat etti.

8. Abdullah b. Şeyh el-Ayderûs (ö. 1073/ 1663). Mutasavvıf.

1017'de (1608) Terîm'de doğdu. Amcası Zeynelâbidîn'den ders aldı. Mekke ve Medine'yi ziyaret ettikten sonra Hindistan'a gitti. Başvezir

Habeş Han ve Sultan Mahmûd b. İbrâhim Şah'ın himayesine girdi. Sonra Arabistan'a dönerek Şihr'e yerleşti. Hayatının geri kalan kısmını Şihr'deki zâviyesinde münzevi bir hayat yaşayarak geçirdi ve burada öldü.

9. Ca'fer b. Mustafa b. Ali Zeynelâbidîn el-Ayderûs (ö. 1142/1729). Mutasavvıf.

1084'te (1673) Terîm'de doğdu, tahsiline burada başladı. Sûrat'ta Bahâdır Şah'tan itibar gördü ve orada öldü.

Eserleri. Keşfü'l-vehm ʿan mâ gāmâde ʿani'l-fehm, Miʿrâcü'l-hakīkat, el-Fethu'l-kuddûsî fî nazmi'l-ʿAyderûsî, ʿArzü'l-leʾâlî, Dîvân.

10. Abdurrahman b. Mustafa Zeynelâbidîn el-Ayderûs (ö. 1192/1778). Mutasavvıf.

1135'te (1723) Terîm'de doğdu. Tahsiline burada başladı. Birçok yere seyahatler yaptı; Hindistan'a gitti, bir süre Sûrat'ta kaldıktan sonra Arabistan'a döndü. Yemen, Mekke ve Tâif'i ziyaret etti, Mısır'a giderek Kahire'de yerleşti. Bir ara Suriye ve İstanbul'a da gitti, tekrar Kahire'ye döndü ve burada öldü. Mezarı Zeyneb bint Fâtıma'nın Kahire'deki türbesi civarındadır. Geriye pek çok mürid ve altmış kadar eser bırakmıştır. Zebîdî, gerek ʿİkdü'l-cevher'de gerekse İtḥâfü'l-aṣfiyâʾda Ayderûsiyye tarikatına bu zat vasıtasıyla intisap ettiğini ve onun eliyle tarikat hırkası giydiğini kaydeder. Menâkıbnâmesi oğlu Mustafa tarafından Fethu'l-kuddûs adıyla yazılmıştır.

Eserleri. Tervîhü'l-bâl ve tehvîcü'l-belbâl (Bulak 1283); Dîvân (Kahire 1304). Üç bölümden oluşur: a) Tenmîku'l-esfâr, b) Tenmîku'ş-şi'r (Mısır hâtıraları), c) Zeylü't-Tenmîk (Mısır mektupları); Mirʾâtü'ş-şümûs (Ayderûsiyye tarikatı hakkında); el-İrşâdâtü's-seniyye (Nakşibendiyye tarikatı hakkında); et-Tuhfetü'l-medeniyye fi'l-ezkâri'l-kalbiyye ve'r-rûhiyye ve's-sırriyye fi't-tarîkati'l-Ayderûsiyye (bk. AYDERÛSİYYE).

11. Hüseyin b. Ebû Bekir el-Ayderûs (ö. 1798). Mutasavvıf.

Endonezya'daki velîlerin en büyüklerinden kabul edilir. Luar Batang'daki

türbesi ve yanındaki büyük cami, Hint takımadalarında en çok ziyaret edilen yerlerden birisidir. Kubu (Borneo) Ayderûs Hânedanlığı da aynı adı taşıyan bir seyyid tarafından kurulmuştur.

12. Ayderûs b. Ömer b. Ayderûs el-Habsî (ö. 1314/1896). Hadramutlu bir seyyid olup 1237'de (1822) Gurfe'de doğmuştur. ʿİkdü'l-yevâkīti'l-cevheriyye fî zikri tarîkati's-sâdâti'l-ʿAleviyye adlı bir eseri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, II, 152; V, 16; Abdülkādir b. Abdullah el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir ʿan ahbâri'l-karni'l-ʿâşir, Beyrut 1405/1985, s. 77, 333; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, I, 482; II, 235-236, 335; III, 51, 166-168, 440-442; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire (nşr. Cebrâîl S. Cebbûr), Beyrut 1979, I, 113-114; III; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VIII, 39-63; Şillî, Meşreʿu'r-revî fî menâkıbı Benî ʿAlevî, Kahire 1319, I-II; Murâdî, Silkü'd-dürer, Bulak 1301, II, 328; Zebîdî, ʿİkd, s. 90; a.mlf., İtḥâfü'l-asfiyâʾ, s. 246; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, II, 65, 100, 123, 131; Fazl b. el-Alevî, Îzâhu'l-esrâri'l-ʿulviyye ve minhâcü's-sâdâti'l-ʿAleviyye, Kahire 1316, s. 77; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 303ª-314ª; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 263; el-Kamûsü'l-İslâmî, V, 588-590; Serkîs, Muʿcem, II, 1398-1399; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, V, 241-243; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 311-312, 361; II, 734-742; Brockelmann, GAL, II, 148, 181, 231, 352; Suppl., II, 233, 478, 566, 617, 619, 812; G. Delonue, Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle 1798-1882, Kahire 1982, s. 9; Leylâ es-Sabbâğ, Min Aʿlâmi'l-fikri'l-ʿArabî fi'l-ʿasri'l-ʿOsmâniyyi'l-evvel: Muhammed el-Emîn el-Muhibbî, Dımaşk 1986, s. 392-393, 448-454; Sakkāf, Târîhu'ş-şuʿarâʾi'l-hadramiyyîn, (?) 1353-56; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye fî şibhi'l-kārreti'l-Hindiyye (trc. Abdülmaksûd Muhammed Şalkāmî) [baskı yeri ve yılı yok], I, 186-188, 416-417; Ö. Löfgren, "Aydarūs", EI² (İng.), I, 781-782.

Süleyman Uludağ

AYDERÛSİYYE

العيدروسيّة

Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs'a (ö. 914/1508) nisbet edilen bir tarikat.

Zebîdî, ʿİkdü'l-cevher'de (s. 90) ve İtḥâfü'l-aṣfiyâʾda (s. 246) bu tarikatı, Ebû Medyen el-Mağribî'ye (ö. 873/1469) nisbet edilen Medyeniyye tarikatının Yemen şubesi olarak göstermektedir. Harîrîzâde ise Ayderûsiyye'nin kurucusunun Abdullah b. Ebû Bekir es-Sekrân (ö. 865/ 1461) olduğunu belirtmekte ve bu tarikatı Aleviyye'nin bir kolu saymaktadır (Tibyân, II, vr. 303[a]). Ayderûsiyye'yi Kübreviyye'nin Yemen kolu kabul edenler de vardır (bk. İA, XII/1, s. 5).

Tarikatın kurucusu Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs Yemen'in en büyük velîlerinden olup Aden'in mânevî koruyucusu kabul edilir. Müridlerinden Muhammed b. Ömer Bahrak, Mevâhibü'l-kuddûs fî menâkıbi İbni'l-ʿAyderûs adıyla kendisine dair bir menâkıbnâme yazmıştır. Bu tarikatın şeyhleri Gazzâlî'nin İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'ine çok büyük önem vermekle beraber İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'si ile Fusûsü'l-hikem'ini de okumayı ihmal etmezler. Kur'an ve hadise bağlı kalmaya dikkat ederler; ayrıca semâa da büyük önem verirler. Tarikatın usul, âdâb ve erkânına, şeyhlerin keşf ve kerametlerine dair birçok menâkıbnâme yazılmıştır. Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûs'un en-Nefhatü'l-Medyeniyye fi'l-ezkâri'l-kalbiyye ve'r-rûhiyye ve's-sırriyye fi't-tarîkati'l-ʿAyderûsiyye adlı eseri Harîrîzâde tarafından iktibas edilmiştir (bk. Tibyân, II, vr. 311[a]-319[a]). Bir Yemen tarikatı olan Ayderûsiyye, Ayderûs ailesine mensup mutasavvıflar tarafından Hicaz, Suriye ve Mısır'a getirilmiş ve bu bölgelerde yaygınlık kazanmıştır.

Gazzî ve İbnü'l-İmâd gibi müellifler kahve içme âdetinin bu tarikatın kurucusu Ebû Bekir b. Abdullah tarafından başlatıldığını zikrederler. Kahve kullanmayı Ali b. Ömer eş-Şâzelî'nin (ö. 821/ 1418) veya fakih Muhammed b. Saîd'in (ö. 875/1471) icat ettiklerine ve Afrika'dan getirip Arabistan'da tanıttıklarına dair rivayetler bulunmakla birlikte onun Yemen sûfîleri ve

özellikle Ayderûsîler arasında yaygın olarak kullanıldığı, hatta tasavvufî ve dinî bir mahiyete sokulduğu muhakkaktır. Yemen sûfîleri, gece yapılan zikir meclisleri ve ibadetler de uykuyu kaçırmak, sinirleri uyarmak, rehavet ve gafleti gidermek ve bu şekilde müridlerin tarikat âyinlerine daha canlı ve istekli bir şekilde katılmalarını sağlamak için onlara kahveyi tavsiye ediyorlardı. Hatta kahvenin bu gaye için yaratıldığını, ondan faydalanmanın hayırlı bir iş olduğunu, zira kalbin açılışını (inşirah) sağladığını söylüyor ve esrar âlemini örten perdelerin kalkmasına, ilâhî âlemin temaşa edilmesine, büyük ruhî ve mânevî zevklerin hâsıl olmasına vesile olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu gaye ile içilen kahveye "sûfî kahvesi" veya "mânevî kahve" deniliyordu. Ali b. Ömer eş-Şâzelî'nin zemzem gibi kahvenin de her derde deva olduğunu, hangi niyetle içilirse ona yaradığını söylediği nakledilir. Hayatının son yıllarında ağzına kahveden başka bir şey koymamış olan Ahmed b. Alevî Bâ Cahdeb (ö. 973/1565), "vücudunda bir miktar kahve olduğu halde ölen bir kimsenin cehenneme gitmeyeceği" görüşünde idi.

Kahve Yemen'de râtıb denilen bir zikir ve âyin şeklinin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Esmâ-i hüsnâdan "kavî" ile "kahve" arasında, ses uyumunun yanı sıra her ikisinin ebced hesabıyla sayı değerlerinin 116 olması dolayısıyla yakın bir benzerlik vardır. Kahve içerek 116 defa "yâ kavî" diye zikretmeye râtıb denir. Şeyh Abdullah el-Ayderûs'a göre râtıbdan önce Fâtiha da okunur. Şeyh b. İsmâil Bâ Alevî, râtıb olarak dört Yâsîn'le birlikte Hz. Peygamber'e 100 salavat getirilmesi gerektiğini söyler. Hâlis ve samimi bir niyetle kullanılan kahvenin müridlerde ibadet etme ve zikir yapma hevesini artıracağına inanılıyordu. Çok geçmeden kahve mevlidlerde ve camilerde de aynı maksatla kullanılmaya başlandı. Önceleri kahvenin kuru taneleri çerez gibi yenirken sonraları öğütülerek içilmeye başlandı (bk. KAHVE).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir b. Abdullah el-Ayderûsî, en-Nûrü’s-sâfir ʿan ahbâri’l-karni’l-ʿâşir, Beyrut 1405/ 1985, s. 77; Dımaşk 1986, s. 449, 452; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VIII, 39, 62; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire (nşr. Cebrâîl S. Cebbûr), Beyrut 1979, I, 113-114; Zebîdî, İkd, s. 90; a.mlf., İtḥâfü’l-asfiyâʾ, s. 246; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 303ª319ª; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâʾ, I, 263; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 311-312; Leylâ es-Sabbağ, Min Aʿlâmi’l-fikri’l-ʿArabî fi’l-ʿasri’l-ʿOsmâniyyi’l-evvel: Muhammed el-Emîn el-Muhibbî, Dımaşk 1986, s. 392-393, 448-452; C. Van Arendonk, “Kahve”, İA, VI, 95-98; Louis Massignon, “Tarikat”, İA, XII/1, s. 5.

Süleyman Uludağ

AYDIN

Ege bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Büyük Menderes vadisinin kuzey kenarında ve Aydın dağlarının güney eteğinde yer alır. Denizden yüksekliği 5580 m. olup İlkçağ'lardaki adı Tralles'tir. Türkler tarafından ele geçirildiğinde Güzelhisar adını almış, Osmanlılar devrinde bilhassa XVII. yüzyılda Menemen'in kuzeyindeki Güzelhisar'dan ayırt edilmek için, Aydın sancağındaki Güzelhisar anlamında Güzelhisâr-ı Aydın veya Aydın Güzelhisarı adıyla şöhret kazanmıştır. XIX. yüzyıl sonlarına doğru ise Güzelhisar ismi unutularak yalnızca Aydın adı ile anılır olmuştur.

Eski Tralles şehri bugünkü Aydın'ın daha kuzeyinde, deniz seviyesinden 160-170 m. yükseklikte, savunmaya elverişli bir yerde kurulmuştur. İlkçağ'larda Tralles, önünde uzanan ovanın verimliliği yanında, Efes-Milet limanlarını iç kısımlara bağlayan önemli bir ulaşım yolu üzerinde bulunması dolayısıyla Ege bölgesinin mamur ve zengin şehirlerinden biri idi. Tarih boyunca birçok defa istilâya, sık sık da zelzeleye uğrayarak harap oldu, ancak önemli ve müstahkem mevkii sebebiyle yeniden hızla kalkınabildi. Lidyalılar'ın, Persler'in ve İskender'in idaresinden sonra Bergama krallarının merkezi durumuna gelen şehir 189'da Roma hâkimiyetine girdi, ardından da Bizans'ın eline geçti. Anadolu'nun Türkler tarafından fethi sırasında Selçuklular'ın idaresine girdi ise de XII. yüzyıl başlarında Bizanslılar tarafından geri alındı. 1177'ye doğru II. Kılıcarslan'ın kuvvetleri tarafından zaptedildi, fakat hemen sonra İmparator I. Manuel burayı geri almayı başardı. Şehir 1280'e doğru sahil beyi Menteşe Bey'in akınlarına uğradı ve bu mücadeleler sırasında harap oldu. İmparator VIII. Mikail'in oğlu II. Andronikos burayı yeniden imar ve tahkim etti ise de 1282'de Menteşe Bey tarafından kesin olarak Türk hâkimiyeti altına alındı.

Anadolu Selçukluları'nın dağılması sırasında bir süre Menteşe Bey'in damadı Sasa Bey'in elinde kalan şehir, 1309'a doğru bölgeye hâkim olan Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından ele geçirildi. Bu tarihten sonra daha

aşağılara ovaya doğru gelişme gösterdi ve Aydınoğulları'nın önemli şehirlerinden biri oldu. İlk olarak Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı hâkimiyetine alındı ise de Timur'un Anadolu'yu istilâsı sırasında yeniden Aydınoğulları'nın eline geçti. 1426'da II. Murad burayı kesin olarak Osmanlı topraklarına kattı.

Şehir Osmanlı idaresine girdiğinde Anadolu eyaletinin Aydın sancağına bağlı bir kaza merkezi oldu. XVI. yüzyıl sonlarından itibaren bütün Anadolu'yu sarsan Celâlî isyanlarından büyük ölçüde etkilendi. Yûsuf Paşa ve diğer Celâlî reisleri burayı yağmaladı, etrafını tahrip etti. XVIII. yüzyılda Sarıbeyoğlu isyanı patlak verdi, ardından bazı ufak çapta ayaklanmalar da şehri etkisi altına aldı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından XIX. yüzyıl başlarına kadar Manisa ve Aydın bölgelerini idareleri altına alan Karaosmanoğulları'nın nüfuzuna girdi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra, 27 Mayıs 1919'da Yunan işgaline uğradı. 30 Haziran'da kısa bir süre için kurtarıldı ise de 4 Temmuz'da yeniden işgal edildi. Nihayet 7 Eylül 1922'de kısmen yıkılmış ve nüfusu çok azalmış bir halde Türk kuvvetleri tarafından kurtarıldı. 1924'te aynı adı taşıyan ilin merkezi oldu.

Güzelhisar, Fâtih devrine ait 1451 tarihli Tahrir Defteri'ne göre yedi mahalleden oluşan küçük bir kasaba idi ve tamamıyla Türkler'den meydana gelen bir nüfusa sahipti. Bu devirde Cami, Hacı Îsâ, Köprülü, Kadı, Hisar Yakası, Kilise Camii, Yenice adlı mahalleleri bulunan Güzelhisar'ın nüfusu 970 kadardı (BA, TD, nr. 1/1m, s. 81-86). 1475-76 tarihli bir başka deftere göre yedi mahalleli şehrin nüfusu 700'e inmişti (BA, TD, nr. 8, s. 254-256). 1512'de altı mahallesi, 700 civarında nüfusu bulunmakta iken (BA, TD, nr. 87, s. 281-282), 1529'da bu nüfus daha da azalarak 500'e düşmüştü (BA, TD, nr. 148, s.472-474). Bu tarihlerde Güzelhisar'da bir medrese, yedi mescid, bir cami, bir kervansaray, bir mumhâne ve dört zâviye bulunmaktaydı. Zâviyelerden üçünün ahî zâviyesi olması, şehirdeki esnafın bunlar vasıtasıyla teşkilâtlandırıldığını göstermektedir. Ayrıca Güzelhisar kazasına Köşk nahiyesi ile elli köy ve on bir mezraa da bağlı durumdaydı.

Şehir, XVI. yüzyılın ikinci yarısında altı mahallesi ve 1000'i geçen nüfusu ile (TK, TD, nr. 129, vr. 144[a]) gittikçe gelişmeye başladı. Nitekim XVII. yüzyılın ikinci yarısında, 1660'a doğru mahalle sayısı yirmiye ulaştı (BA, MAD, nr. 3098, s. 11). 1671'de şehre gelen Evliya Çelebi ise mahalle

sayısını yirmi altı olarak gösterir, ayrıca 6770 kadar evin bulunduğunu belirtir. Evliya Çelebi'den altı sene sonra yapılan bir avârız* tahririne göre şehirde yirmi iki mahalle, iki gayri müslim cemaat, 5000'i aşkın nüfus vardı. Başlıca kalabalık mahalleleri Orta, Hisar Yakası, Kabak, Cuma, Karaca Ahmed, Debbağlar, Hüseyin Hoca, Köprülü, İpekçiler, Bostan Hoca, Kubbe Mescid, Pîr Hasanlu, Câmi-i Atîk, Hoca İlyas, Hancı Mehmed, Ramazan Paşa adlarını taşıyordu. Hıristiyanlarla yahudilerin toplam nüfusu 200'e ancak ulaşıyordu (BA, KK, nr. 2791, vr. 16b-17[a]). Bu yüzyılda Güzelhisar kalabalık nüfusu yanında 600 dükkânı, 200 tabakhânesi, yetmiş boyahanesi, dört hamamı, dokuz hanı, kırk kadar sıbyan mektebi, iki medresesi, irili ufaklı çok sayıda camii ile önemli bir yerleşme merkezi oldu. Şehrin Kurşunlu bedesteni, saraç dükkânları, helvacı çarşıları, sinici ve bakırcılarından uzun uzadıya bahseden Evliya Çelebi, buranın helvasının, pamuğunun, iplik, bez, dimi gibi pamuklu mâmullerinin, bademinin, susamının, karpuz, kavun, limon, turunç ve beyaz ekmeğinin pek meşhur olduğunu kaydeder. Şehre XVII. yüzyılda Denizli ile başka yerlerden boyanmak üzere binlerce yük bez gelir, haftada bir gün kurulan pazarında canlı bir alışveriş yapılırdı.

Şehir bu gelişmesini XVIII ve XIX. yüzyılda da sürdürerek ovaya doğru genişlemeye başladı. XIX. yüzyılda burayı gezen seyyahlar şehrin civarındaki ovada darı, susam, pamuk, mısır ekimi ile bağcılığın yapıldığını, İzmir'e zeytin, üzüm, palamut, meyan kökü gibi mahsullerin ihraç edilmek üzere sevkedildiğini, mensucat ve deri sanayiinin gelişmiş olduğunu belirtirler. 1857'de inşasına başlanan İzmir-Aydın demiryolunun tamamlanması ve 1866'da şehre ulaşması ile iktisadî ve sosyal gelişme daha da hızlandı. XIX. yüzyılın sonlarında 36.000 olan nüfus, XX. yüzyıl başlarında 40.000'e ulaştı; ayrıca XIX. yüzyıldan itibaren de zaman zaman yeni teşkil edilen Aydın eyaletinin merkezi oldu. Şehir bu gelişmesi ve önemli bir ulaşım yolu üzerinde bulunması ile Cumhuriyet devrinde de il merkezi olma özelliğini korudu.

Şehirde Aydınoğulları ve Osmanlılar devrinde birçok tarihî eser vücuda getirilmiş, ancak bunların çoğu Millî Mücadele sırasında Yunanlılar tarafından tahrip edilmiştir. Aydınoğulları döneminde yapıldığı tahmin edilen Alihan Camii ve Medresesi Yunan işgali sırasında yakılmış, yalnızca kümbet kısmı kalmıştır. Şehirde birçoğu sonradan tamir gören Üveys Paşa

(1565), Hasan Çelebi (1585), Ramazan Paşa (1594), Ahmed Paşa veya Ağaç Arası (1659), Süleyman Bey (1683) gibi camilerin yanı sıra cami, medrese, türbe ve çeşmesiyle Cihanoğlu Abdülaziz Efendi Külliyesi (1756); yine cami, medrese, han, hamamdan ibaret Nasuh Paşa Külliyesi (1708) dikkate değer âbidelerdendir.

1895'teki zelzele ile sarsılan, 1922'de ise geri çekilen Yunanlılar tarafından yakılıp büyük kısmı harap olan şehir Cumhuriyet döneminde planlı bir gelişme gösterdi ve ovaya doğru yayıldı. Ege bölgesinin büyük şehirlerinden biri olan Aydın'da verimli Menderes ovası sebebiyle tarıma dayalı ekonomik faaliyetin yanı sıra sanayi de gelişti. Yağ ve sabun imali, pamuğun işlenmesi, dokumacılık ve dericilik gibi geleneksel faaliyetlerden başka 1960'ta bir tekstil fabrikası ve pamuk kombinası kuruldu. Bu gelişmeye paralel olarak şehrin nüfusu da zaman içerisinde artış kaydetti. 1927'de 11.987 olan nüfus 1950'de 20.161, 1970'te 50.566, 1985'te 90.449 ve 1990'da ise 106.603'e ulaştı. Şehirde birçok ilk ve orta dereceli okulun yanında Dokuz Eylül Üniversitesi'ne bağlı Aydın Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Yüksek Okulu da vardır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1990 yılı istatistiklerine göre Aydın'da il ve ilçe merkezlerinde 170, kasaba ve köylerde ise 764 olmak üzere 934 cami bulunmaktadır. Aydın il merkezindeki camilerin sayısı ise otuz altıdır.

Aydın-ili. Aydınoğulları'nın hâkim olduğu bölgelere verilen bu ad, Selçuklu ve Arap kaynaklarında "Leşkeri-ili" veya "Bilâd-ı Leşkerî" olarak geçmektedir. Bu isim Batı Anadolu bölgesine hâkim olan İznik İmparatoru Laskaris'in adından gelmektedir. Leşkeri-ili, önceleri daha geniş bir bölgeyi kapsamakta iken Türk fetihleri sırasında Bizans'ın elinde kalan son toprak parçalarından Büyük ve Küçük Menderes havzaları için kullanılır olmuştur. Bölgeye, Anadolu Selçukları'nın son yıllarında Anadolu'yu istilâya başlayan Moğollar'ın önünden kaçan Türkmen boyları yerleşmiş ve Bizans kaynaklarına göre bu bölgelere 3 milyondan fazla Türkmen gelmiştir. Böylece Menderes havzası süratle Türkleşmiş, terkedilen yerler yeniden iskân edilmiş, ayrıca yeni iskân merkezleri kurulmuştur. XV ve XVI. yüzyıl tahrir defterleri de bu durumu bütün açıklığı ile ortaya koymakta, Aydın Beyliği'nin kurulduğu topraklardaki köy ve kasabalarda hemen hemen tamamıyla Türk yerleşmeleri olduğu, gayri müslim unsurların ancak bazı büyük merkezlerde çok az nüfusa sahip bulundukları görülmektedir.

Aydınoğulları'nın bu bölgeleri ele geçirmesiyle buralar "Aydın-ili" adıyla şöhret kazanmıştır. Nitekim Yazıcızâde Ali bunu, "Leşkeri-ili'ni ki şimdi Aydın-ili derler" ibaresiyle açıklamaktadır. Ayrıca İbn Battûta ve Ömerî gibi seyyahlar bu yöreler hakkında "memleketi Birgi" tabirini de kullanmışlardır. Aydın-ili'nin Aydınoğulları devrindeki başlıca merkezleri Birgi, Tire, Ayasuluk ve İzmir'dir.

Aydınoğulları Beyliği Osmanlı idaresine geçtiğinde buraya Aydın sancağı veya Aydın-ili sancağı adı verilmiş ve beyliğin eski sınırları bu idarî teşkilât içinde korunmuştur. XV ve XVI. yüzyıl tahrir defterlerine göre Aydın sancağı Birgi, Tire, Güzelhisar, Sultanhisar, Arpaz, Bozdoğan, Kestel, Yenişehir, Ayasuluk, İzmir, Çeşme, Alaşehir ve Sart kazalarından meydana gelmiş geniş bir idarî bölge idi ve merkezden tayin edilen sancak beyleri tarafından idare edilmekteydi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında, muhtemelen 981'de (1573) Aydın sancağının sahil kesimindeki bazı kazalardan yeni bir sancak teşkil edilerek Kaptanpaşa eyaletine bağlandı (TK, TD, nr. 289, s. 1; TK, TD, nr. 156, s. 1). Sığla adı verilen bu sancak İzmir, Ayasuluk, Çeşme, Akçeşehir (Söke) kazaları ile Menteşe'ye (Muğla) bağlı iki kazadan (Balat ve Çine) meydana gelmişti. XVII. yüzyılda Aydın sancağındaki kazaların sayısı daha da artarak on sekize çıktı. Eski kazalara Bayındır, Balyambolu, Keles (Kiraz), Köşk, Amasya (Değirmenbükü köyü), İnegöl (Sarıgöl) kazaları da katıldı.

XIX. yüzyılda Anadolu eyaletinin yeni bir idarî düzenlemesi yapıldı. 1811'e doğru bir kısım sancakların ilâvesiyle Aydın eyaletinin teşkili düşünüldü; bu arada Güzelhisar, Aydın sancağının merkezi durumuna geldi. 1826'dan sonra Aydın, Hamîd, Sığla (İzmir), Saruhan, Teke sancaklarının bağlanması ile Aydın eyaleti kurularak valiliği Hasan Paşa'ya verildi (Lutfî, I, 207). 1838'de Çengeloğlu Tâhir Paşa'nın valiliği sırasında eyalet Aydın, Saruhan, Menteşe ve Sığla sancaklarından meydana gelmekte idi. 1843'te Said Mehmed Paşa valiliğe getirilince eyalet merkezi İzmir'e taşındı, ancak daha sonra, aynı zamanda Aydın sancağının merkezi durumunda bulunan Güzelhisar'a nakledildi. Damad Halil Paşa vali olunca eyalet merkezi tekrar İzmir oldu, hatta bu sebeple resmî yazışmalarda eyalete İzmir eyaleti dahi denildi. 1867'deki idarî düzenlemeler sırasında köklü değişiklikler yapıldı ve merkezi İzmir olan Aydın eyaleti Aydın, Denizli, Saruhan, İzmir ve

Menteşe olmak üzere beş sancağa ayrıldı. Bunların içinde Aydın sancağı Aydın, Nazilli, Çine, Bozdoğan, Söke kazaları ve bunlara bağlı on dokuz nahiyeden; İzmir ise İzmir, Urla, Menemen, Foçalar, Kuşadası, Çeşme, Tire, Ödemiş kazaları ile on sekiz nahiyeden meydana gelmişti. 1908'de Karacasu kazasının ilâvesiyle altı kazaya bölünen Aydın sancağı, Cumhuriyet döneminde müstakil il oldu.

Aydın şehrinin merkez olduğu Aydın ili İzmir, Manisa, Denizli, Muğla illeri ve Ege denizi kıyıları ile çevrilidir. Merkez ilçesinden başka Bozdoğan, Buharkent, Çine, Germencik, İncirliova, Karacasu, Karpuzlu, Koçarlı, Köşk, Kuşadası, Kuyucak, Nazilli, Söke, Sultanhisar, Yenihisar ve Yenipazar adlı on altı ilçeye ve otuz bucağa ayrılmıştır, sınırları içerisinde 509 köy bulunmaktadır. 8007 km² yüzölçüme sahip Aydın ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 826.233, nüfus yoğunluğu ise 103 idi. Topraklarının % 63'ü dağlık olup Büyük Menderes ovası, Çine ovası, Büyük Menderes nehri ve kolları, Bafa gölünün bir kısmı il sınırları içinde kalır. İlin ekonomik değere sahip mahsulleri arasında pamuk, üzüm, incir, zeytin ve tütün başta gelir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 1/1 m, s. 81-86; nr. 8, s. 254-256; nr. 87, s. 281-282; nr. 148, s. 472-474; nr. 166, s. 443; TK, TD, nr. 129, vr. 144ª; nr. 289, s. 1; nr. 156, s. 1; BA, MAD, nr. 3098, s. 11; BA, KK, Mevkufat, nr. 2791, vr. 16b-17ª; Ebü'l-Fidâ, Takvîmü'l-büldân (nşr. Ch. Schier), Dresden 1846, s. 211; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 330; Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçûk, TSMK, Revan, nr. 1390, vr. 280ª; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 67, 107-108; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 150-159; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 636; Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 19; Texier, Küçük Asya, II, 1691-92; Cuinet, III, 539 vd.; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 119-120; Mektupcu Fehmi, Aydın Vilâyeti Salnâmesidir (1304), İzmir 1304; İbrâhim Câvid, Aydın Vilâyetine Mahsus Salnâme (1308),

İzmir 1308, II, 542-544; Aydın Vilâyeti Salnâmesi (1307, 1312, 1326), İzmir 1307, 1312, 1326; Lutfî, Târih, I, 207; R. M. Riefstahl, Cenûbu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 29-32; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 24-26; Hikmet Şölen, Aydın İli ve Yörükler, Aydın 1945; a.mlf., - Asaf Gökbel, Aydın İli Tarihi, İstanbul 1936; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 28-29, 86-103; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 505; Sp. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Berkeley-Los Angeles-London 1971, s. 250-254; Cumhuriyetin 50. Yılında Aydın: 1973 İl Yıllığı, İzmir 1973; Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, s. 24-29, 42; W. Ruge, "Tralleis", RE, VI/2, s. 2093-2128; Besim Darkot - Mükrimin Halil Yınanç, "Aydın", İA, II, 61-63; Fr. Taeschner, "Aydın", EI^2 (İng.), I, 782-783.

Feridun Emecen

AYDIN, Hüsrev

(bk. HÜSREV HOCA).

AYDINLIK FENERİ

Yapıların tepeden gün ışığı almasını sağlamak üzere örtü sistemine yerleştirilen ışıklık.

Avrupa dillerinde Latince kökenli lanterna, laterna (fener, fânus) kelimesiyle adlandırılan bu yapı unsuru, genellikle kubbe tepelerinde yer alan çokgen planlı bir baca veya küçük bir kule şeklindedir. Aydınlık feneri Anadolu Selçuklu mimarisinde ayrı bir önem taşır. Dışa açıklığı az, pencereleri küçük ve dar olan Selçuklu yapılarının iç mekânları gündüz dahi loştur. Bu loşluğu ekonomik bir şekilde gidermek için tepeden gelen güneş ışığını yapının merkezî bir noktasından içeriye almak gerekmiş ve böylece aydınlık feneri doğmuştur. Rönesans'tan itibaren Batı mimarisinde de yaygın olarak kullanılan aydınlık feneri zaman zaman evlere de uygulanmış olmakla beraber genellikle hamam, han, zâviye, şifahâne, medrese ve nâdiren cami gibi büyük programlı yapılarda gelişmiştir. Daha çok cephelerinde pencereler bulunan üstü kapalı kuleler şeklinde yapıldığı görülmekte, üstü tamamen cam kaplı basık bir kasnak şeklinde olanlarına da rastlanmaktadır. Cephedeki pencerelerin büyümesiyle zamanla fonksiyonunu kaybeden ve klasik Osmanlı camilerinde yerini kasnak pencerelerine, hamamlarda da genellikle filgözü ışıklıklara bırakan bu eleman, hanlarda ve bazı sivil yapılarda yaşamaya devam etmiştir. İznik'te Nilüfer Hatun İmareti, Edirne'de Eskicami ve Sultan Bayezid Şifahânesi, Bursa'da Yeşilcami, Konya'da Meram Hamamı, İstanbul Sultanahmet'te Ayasofya Hamamı (Haseki Hamamı), Beşiktaş Sahilsarayı, Süleymaniye ve Fâtih medreseleri, Topkapı Sarayı Bağdat Köşkü ve Buda'da (Budapeşte) Gülbaba Türbesi, aydınlık feneri olan yapılardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 21; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 221, 245; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 95; SA, I, 130-140.

Selçuk Mülâyim

AYDINOĞLU TEKKESİ

İstanbul Eminönü'nde Alemdar ve Hüdâvendigâr caddelerinin kavşağında yer alan XV. yüzyıl sonlarında veya XVI. yüzyıl başlarında yapılmış bir tekke.

Kaynaklarda Aydınzâde, İzzî Efendi, Saçlı Emîr, Saçlı Emîr Muhyiddin ve Ünsî Hasan Efendi tekkesi adlarıyla da anılır. Bânisi, bir aralık İstanbul kadılığı da yapan II. Bayezid devri ulemâsından Saçlı Emîr lakaplı Tebrizli Abdullah oğlu Muhyiddin Mehmed Efendi'dir. Mescid-zâviye niteliğinde olduğu anlaşılan ilk tekke, tesbit edilemeyen bir tarihte, önceleri Kasım Çavuş adlı bir hayır sahibince yaptırılmış ve bir depremde (muhtemelen kıyâmet-i suğrâ denilen 1510 depremi) yıkılmış bulunan eski bir mescidin yerine inşa edilmiştir. 1095'te (1683-84) tekkenin postnişinlerinden Aydınoğlu (Aydınzâde) Şeyh Mehmed Efendi bir minber ilâvesiyle mescid-tevhidhâneyi camiye çevirmiş, ayrıca şadırvan ve avlu kapısı yanına küçük bir çeşme yaptırmıştır. Mehmed Efendi'nin yerine geçen Şeyh Ünsî Hasan Efendi'nin ölümünden sonra (1724) kabri üzerine kâgir bir türbe inşa ettirilmiştir. Aydınoğlu Tekkesi uzun zaman küçük bir camitevhidhâne, bir sofa ve iki odadan meydana gelen müştemilât ile şadırvan, çeşme, türbe ve hazîreden müteşekkil, oldukça sınırlı bir mimari programa sahip mütevazi bir zâviye hüviyetini korumuştur. İstanbul'da büyük tahribat yapan 1892 depreminde zarar gören tekke, son dönemdeki şeyhlerinin en tanınmışı olan Mehmed Bedreddin İzzî Efendi (ö. 1920) tarafından üç defa tamir ettirilmiş, şeyh efendinin, dervişleri ve muhipleriyle beraber bizzat işçi olarak çalıştığı bu onarımlarda tekkeye harem, selâmlık ve derviş hücreleri gibi yeni bölümler ilâve edilerek eskileri yenilenmiş yahut tâdil edilmiş ve bu arada tevhidhâne üç defa büyütülmüştür. Ayrıca tekkenin kaybolmuş olan vakıfları yeniden tanzim edilmiş ve bunlara yenileri eklenmiştir. Böylece mimari programı genişletilmiş ve gelirleri arttırılmış olan Aydınoğlu Tekkesi 1925'te kapatıldıktan sonra metrûk kalarak harap olma yoluna girmiş ve 1960'larda da yıktırılmıştır. Günümüzde tekkeden arta kalanlar Ünsî Hasan Efendi'nin türbesi, hazîre, şadırvan ve yıktırıldıktan sonra geriye çekilerek yeniden yaptırılan ihata duvarıdır.

Mevcut meşâyih listesi Halvetiyye'den Kutub Şeyh Ahmed Efendi (ö. 1075/1664-65) ile başladığından tekkenin ilk zamanlarda hangi tarikata bağlı olduğunu tesbit etmek zordur. Ancak tekkenin, Kutub Ahmed Efendi'nin yerine postnişin olan Aydınoğlu Şeyh Mehmed Efendi ile Kādiriyye'ye, 1095'te (1683-84) bu zatın meşihattan tard ve yerine Vezir Karahasanoğlu Mustafa Paşa'nın delâletiyle Şeyh Ünsî Hasan Efendi'nin tayin edilmesiyle, Halvetiyye-Karabaşiyye'ye (bir süre sonra Şâbâniyye'ye), 1742'de Köstendilli Şeyh Ali Efendi'nin oğlu Şeyh Seyyid Muhyiddin Efendi'nin posta geçmesiyle bu tarikatın Ramazâniyye (bir süre sonra Cerrâhiyye) koluna ve son olarak da Şeyh Osman Şems Efendi'nin halifelerinden Mehmed Bedreddin İzzî Efendi'nin postnişin olmasıyla 1894'ten itibaren de tekrar Kādiriyye'ye intikal etmiştir. Son zamanlarında ise tekkede haftada dört defa Kādirî ve Halvetî-Şâbânî âyini icra edildiği bilinmektedir. Aydınoğlu Tekkesi her ne kadar bir âsitâne* değilse de postnişinlerinden çoğunun seçkin şahsiyetleri sayesinde ve özellikle Şeyh İzzî Efendi'nin meşihat yıllarında (1894-1920) kalabalık bir derviş topluluğunun yanı sıra diğer tarikat ehlinden, ulemâdan, sanat ve mûsiki erbabından birçok kişinin de feyiz aldığı canlı ve verimli bir tarikat merkezi haline gelmiştir.

Tekke binalarının başlangıçtan XIX. yüzyıl sonlarına kadar uğramış olduğu değişiklikler hakkında yukarıda belirtilenlerden başka etraflı bilgi bulunmamaktadır. Tekkenin 1892 depreminden sonra geçirmiş olduğu çeşitli onarımlar sonunda aldığı şekil ise şöyle özetlenebilir: Birimler, arsanın çoğunu kaplayan ve kuzey kesiminde bulunan bir binanın içinde toplanmıştır. Söz konusu bina, farklı malzemelerden yapılmış ve değişik cephe görünümleriyle birbirinden kolayca ayırt edilebilen iki ayrı bölümden oluşmaktadır. Kuzeyde, Hüdâvendigâr caddesine açılan müstakil kapısı ile üç katlı harem bölümü yer alır. Caddeye bakan doğu cephesinde payandaların takviye ettiği kademeli çıkmalara sahip olan harem dairesi, iç taksimatı ve dış görünümü ile herhangi bir ahşap meskenden farksızdır. Bunun güneyinde, tevhidhâneyi ve selâmlık mekânlarını barındıran iki katlı bölüm bulunmaktadır. Bu kesimin cadde üzerindeki doğu duvarı, kesme taştan bir temel üzerine Batı normunda tuğlalarla örülmüş ve üstü sıvanmıştır; diğer duvarları ise ahşaptır. Her iki bölümün de üstü kiremit kaplı ahşap çatılarla örtülü olup mekânlar arasında merdivenler, koridorlar ve kapılar aracılığıyla oldukça girift yatay ve düşey bağlantılar kurulmuştur.

Doğu duvarı caddenin eğimine uydurularak kavisli tutulmuş ve güneyde avlu ihata duvarı olarak devam ettirilmiştir. Avlu kapısı ve pencerelerin sıralanmış olduğu ihata duvarı, pencerelerin alt ve kemerlerin üzengi hizalarından geçen iki silme ile ve ayrıca açıklıkların yarım daire kemerlerine paralel olarak dalgalanan barok üslûpta kiremit örtülü bir harpuşta ile donatılmıştır. Tekke yıktırıldıktan sonra geriye çekilerek tekrar inşa edilen bu duvar, malzemesi ve nisbetleriyle eskisinden oldukça farklı bir görünüm kazanmış, bu arada avlu kapısının içinde yer aldığı bilinen küçük çeşme de yok edilmiştir. Avlu kapısından girişte hemen sağda tekkenin cümle kapısı yer almaktadır. Bu kapının üzerinde, metni şair Yenişehirli Avni Bey'e (ö. 1884) ait ve tekkenin 1095 (1683-84) tarihli tamirini belgeleyen bir kitâbe bulunmaktadır.

Zemin katta "L" planlı bir taşlığın doğusunda, erkân minderleriyle döşeli olduğu bildirilen bir "intizar odası" vardır. Taşlığa açılan pencerelerden ışık alan bu odadan döner bir merdivenle üst kattaki şeyh odasına ve tevhidhâneye çıkılabilmektedir. Taşlığın güney kesiminde, tekkenin geçirdiği son değişiklikler sırasında yapı kitlesinin içinde kalmış olan Ünsî Hasan Efendi'nin türbesi bulunmaktadır. Kare planlı, duvarları moloz taş ve tuğla ile örülüp üstü kubbeyle örtülen bu küçük türbenin kapısı üzerinde, kabartma ta'lik hatla türbe sahibinin adının yazılı olduğu küçük bir kitâbe yer almaktadır. Taşlığın kuzeyinde hareme, batısında ise kısmen hazîre olarak değerlendirilmiş olan zemini taş döşeli bir avluya açılan kapılar vardır. Yapının batısında bulunan bu avlunun ortasında Aydınoğlu Şeyh Mehmed Efendi'nin hayratı olan, altıgen planlı ve fıskiyeli beyaz mermerden bir şadırvan yer almaktadır. Altıgenin kenarlarında mermerden oyulmuş birer Mevlevî sikkesi mevcuttur. Şadırvanın üzerini, ince uzun kare kesitli ahşap direklerin taşıdığı, Halvetî-Şâbânî tacı tepeliği şeklinde taksim edilmiş bir camekân örter ki bu camekân geç devirde tarikat alâmetlerinin mimariye aksetmesine güzel bir örnektir. Avlu batıda komşu parseli ayıran bir duvarla, güneyde ve kuzeyde ise ikişer katlı ahşap binalarla çevrilidir. Bunlardan kuzeydeki, derviş hücrelerini, diğeri de zemin katta kahve ocağı ile üst katta misafirlere mahsus odaları (mihmanhâne) ihtiva etmektedir. Bu bölümlerle şadırvanın arasında kalan yüzeyin üstü, çevrede duvarlara, ortada camekânın ahşap direklerine oturan bir ahşap tavanla kapatılmıştır. Bu garip örtü sistemi, bağdâdî sıva ile teşkil edilmiş aynalı tonoz biçiminde tavan parçaları ihtiva etmektedir.

Avlunun doğu yönünde yer alan çift kollu bir ahşap merdivenle gayri muntazam planlı fevkanî camitevhidhâneye çıkılmaktadır. Bu bölümün hareme komşu olan kuzey duvarı boyunca, ahşap direklerle ve korkuluklarla sınırlandırılmış bir mahfil uzanmaktadır. Bunun üzerinde tevhidhâneye bakan cephesi kafeslerle donatılmış, haremle irtibatlı bir kadınlar mahfili bulunuyordu. Tevhidhânenin güney kesiminde, zemindeki Ünsî Hasan Efendi Türbesi'nin üzerine isabet eden bölge yapıya dahil edilmeyerek boş bırakılmış, etrafı türbenin kubbesine bakan pencerelere sahip bir duvarla çevrilmiştir. Bu ilginç mimari uygulamanın en fazla dikkati çeken yönü, üstünde küçük pencerelerle donatılmış bir aydınlık fenerinin yer almasıdır. Âyinler bu türbe üstü boşluğu ile doğu duvarı arasında kalan bölgede icra ediliyordu. Bu kesimin güney duvarında, cephede taşkınlık yapan mihrap hücresi bulunmaktadır. Tevhidhâne, dördü doğudaki Hüdâvendigâr caddesine, yedisi güneydeki ve batıdaki avlulara, yedisi de türbenin üstündeki boşluğa bakan toplam on sekiz pencereden ışık almaktadır. Bunlardan doğuda ve mihrabın yanlarında yer alanlar basık kemerler ve silmeli sövelerle donatılmıştır. Duvarlarda kalem işi, tavanlarda da branda üzerine yağlı boyayla yapılmış, muhtemelen devrinin eklektik üslûbunu aksettiren tezyinatın mevcut olduğu bilinmektedir. İçerden bir döner merdivenle çıkılan tevhidhânenin kuzeydoğu köşesindeki ahşap minare, kısa ve kalın gövdesi ile yapının nisbetlerine uyum sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 30-31; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 255; Âsitâne Tekkeleri, s. 4; Mecmûa-i Cevâmi', I, 12-13; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, s. 3; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 10-11; Osmanlı Müellifleri, I, 213; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 26; M. B. Kâhyaoğlu, "Aydınoğlu Dergâhı ve Mescidi", İst.A, III, 1520-1526.

M. Baha Tanman

AYDINOĞULLARI

XIV. yüzyıl başında Büyük Menderes'ten itibaren Tire, Ayasuluk ve Birgi bölgesinde kurulan bir Türk beyliği.

Kurucusu, Germiyanoğulları ordusunda subaşı olan Mübârizeddin Gazi Mehmed Bey'dir. Mehmed Bey önce, Aydın-ili topraklarında fethe girişen Menteşe beyinin damadı Sasa Bey'e yardım etti, ancak daha sonra bu bölgeleri ondan alarak Aydın-ili'ne hâkim oldu (1308). Bundan sonra fetihlere girişen Mehmed Bey İzmir'in müslüman kesimi ile Ayasuluk (Selçuk), Tire, Sultanhisarı ve Bodemya'yı da ele geçirdi. Bu şekilde geniş topraklara sahip olan Mehmed Bey idaresi altındaki yerleri beş oğlu arasında paylaştırdı ve kendisi en küçük oğlu ile birlikte Birgi'ye yerleşti. Bu arada Ayasuluk'ta bir donanma meydana getirdi. Bu donanma ile 1319'da Sakız adasına bir baskın yaptıktan başka, iki buçuk yıllık bir kuşatmadan sonra Sakız hâkimi Cenovalı Martino Zaccaria idaresindeki İzmir Limanı'nı ele geçirdi (1328 veya 1329). Bu arada, Sakız'a yeniden hâkim olan Bizans İmparatoru III. Andronikos Türkler'e karşı yakınlaşma siyaseti takip ederek Aydın ve Saruhanoğulları'yla birer antlaşma yaptı. Buna rağmen İzmir beyi olan Umur Bey babasını tasvip etmeyerek Sakız, Bozcaada, Semadirek adalarıyla Gümülcine yöresi, Mora sahilleri ve Gelibolu bölgesine akınlarda bulundu. Bu sırada Naksos dükü ile Eğriboz hâkimini haraca bağladı (1332).

Mübârizeddin Mehmed Bey ölünce (1334) yerine kardeşlerinin ısrarlarıyla Umur Bey geçti. Onun beyliğinin ilk günlerinde Venedik, Rodos ve Kıbrıs filolarından meydana gelen bir Haçlı donanması İzmir'i almak için taarruz ettiyse de geri çekilmek zorunda kaldı (Eylül 1334). Bundan sonra Umur Bey, Saruhanoğlu Süleyman Bey ile birlikte Yunanistan ve Mora'ya sefer yaparak sayısız esir ve ganimetlerle İzmir'e döndü (1335). Umur Bey aynı yıl içinde Alaşehir'i de hâkimiyeti altına aldı. Bu sırada Bizans İmparatoru III. Andronikos, isyan ederek Midilli'yi ele geçiren Foça Valisi Dominique'e karşı Saruhan ve Aydınoğulları'ndan yardım istemiş ve bu beylerin sayesinde Midilli ve Foça'yı geri almaya muvaffak olmuştur (1336). Umur Bey bundan sonra da Bizans ile olan dostluğunu sürdürdü.

Nitekim Bizans, Arnavut isyanını Umur Bey'in gönderdiği askerî yardım sayesinde bastırabildi (1337). Hatta Umur Bey onun seferlerine de katılarak Karadeniz'e çıkmış, Kili ve Eflak ülkelerini yağmalamıştır (740/1339-40). İmparator III. Andronikos'un ölümünden (1341) sonraki devirde Umur Bey idaresindeki Aydınoğulları, Türk beyliklerinin en güçlülerinden biri olmuştu. Eğriboz, Mora, Girit, Rodos ve bütün Trakya sahilleri Umur Bey'den çekinmekteydi. Andronikos'un ölümünden sonra yerine on yaşındaki oğlu Yuannis geçmiş, ona vasî olan Kantakuzenos da muhaliflerine karşı Dimetoka'da imparatorluğunu ilân etmiş (1341) ve Umur Bey'den yardım istemişti. Umur Bey ona yardım için 1342 ve 1343 yıllarında Rumeli'ye gitti. Onun bu hareketi, Latinler'in yeni Papa VI. Clement'e başvurarak bir Haçlı seferinin açılmasına sebep oldu. Bu seferin tertiplenme sebeplerinden biri de ticarî idi. Zira Aydınoğulları, muhtemelen kuvvetli durumlarına güvenerek Venedik ile olan ticaret antlaşmasına riayet etmemişler ve gümrük vergilerini yükselttikleri gibi hububat ihracını da azaltmışlardı. Nitekim Papa VI. Clement'in teşvikiyle Venedik, Cenova, Kıbrıs Krallığı, Rodos şövalyeleri ve Naksos dükünün katıldığı Haçlı donanması İzmir Limanı'nı Aydınoğulları'nın elinden aldı (28 Ekim 1344). Fakat Haçlılar Umur Bey'in mukavemeti sebebiyle fazla ilerleyemediler. Aydınoğulları öteki Türk beylikleriyle birleşerek Haçlı donanmasını mağlûp ettiler (17 Ocak 1345). Bundan sonra Umur Bey'in Saruhanoğlu Süleyman Bey ile birleşerek Kantakuzenos'a yardım etmek için tekrar Rumeli'ye geçtiği görülmektedir. Ancak Süleyman Bey'in ölmesi bu seferi sonuçlandıramadan, Umur Bey'i İzmir'e dönmeye mecbur etmiştir (1345). Diğer taraftan Papa VI. Clement'in teşvikiyle harekete geçen Viennios veliahdı Torfil (II. Humbert) kumandasındaki Latin kuvvetlerinin İzmir'e taarruzu ise neticesiz kaldı (1346). Ardından Aydınoğulları, donanmalarıyla tekrar Ege denizinde faaliyete başladılar. Bunun üzerine Rodos şövalyeleri ticaretin aksamaması için İzmir Limanı'nı vermeye ve kalenin yıkılması şartıyla Umur Bey'le anlaşmaya razı oldular; fakat bu anlaşma papa tarafından tasdik edilmedi. Bu durum karşısında Umur Bey İzmir'i zaptetmek için harekete geçtiyse de şehre yapılan hücum sırasında şehid düştü (1348 ilkbaharı).

Umur Bey'in zamanı Aydınoğulları için her yönden önemli gelişmelerin görüldüğü parlak bir devre olmuştur. Umur Bey'in yerine büyük kardeşi Hızır Bey geçti. Hızır Bey Latinler ile yirmi maddelik çok ağır şartları haiz

ve papa tarafından da onaylanan bir antlaşma imzalamaya mecbur kaldı (18 Ağustos 1348). Buna göre beyliğin elindeki bütün iskelelerden alınmakta olan gümrük vergisinin yarısının Latinler'e verilmesi, hıristiyan gemilerinin serbestçe Aydınoğulları limanlarına girebilmesi, bütün deniz kuvvetlerinin silâhlarını bırakması ve Latinler'in Aydın Beyliği'nde konsolos bulundurmaları kabul ediliyordu. Buna rağmen Aydınoğulları kısa zamanda toparlandılar ve 1350 yılında İzmir'deki Latinler'e saldırmak için hazırlıklar ya parak Eğriboz ve Girit adasını tehdit ettiler. Öte yandan, Levanten işlerine derin ilgi duyan Papa VI. Clement 1352'de öldü. Yeni papa VI. Innocent Venedik, Kıbrıs ve Rodos hükümdarlarına İzmir'i müdafaa etmeleri için tavsiyelerde bulunduysa da papanın bu tavsiyelerine pek kulak verilmedi. Nitekim önce Rodos'taki Hospitalier şövalyeleri Hızır Bey ile yeni bir antlaşma yaptılar. Arkasından Hızır Bey, Venedik-Ceneviz rekabetinden faydalanarak Cenovalılar ile de münasebetlerini kuvvetlendirip bir antlaşma imzaladı. Çok geçmeden Aydınoğulları ile Venedik arasındaki münasebetler de yeniden tesis edildi. Fakat Aydınoğulları ile Girit arasındaki barış müzakereleri uzun sürdü. Neticede Nisan 1353 tarihinde kaleme alınan antlaşma metni, iki ay sonra Girit idaresi tarafından tasdik edildi. Hızır Bey kendi ülkesi içinde ticarî emniyetin sağlanmasını kabul ediyor ve denizde Venedik teknelerini korumayı taahhüt ediyordu. O, bu antlaşmayla açıkça Venedikliler'e kuvvetini kabul ettirmişti. Buna göre hububat, kuru sebzeler, çiftlik hayvanları ve esirler üzerine % 6 vergi konuldu. Tüccar gerek ihracat gerekse ithalât için % 2 vergi ödemek mecburiyetinde idi. Bu şekildeki ağır vergilere rağmen Venedikliler, Cenevizliler tarafından Karadeniz'den uzaklaştırıldıkları için bu antlaşmayı kabule mecbur olmuşlardı. Bu antlaşma, tahminen Papa VI. Clement'ten on yıl önce başlayan ve Venedikliler'in önderliğini yaptığı Aydınoğulları'na karşı olan seferberliği kesin bir şekilde sona erdiriyordu. Hıristiyan dünyası geçici olarak Haçlı seferleri planlarını terketti ve beyliğin zengin bölgelerine ticarî bakımdan nüfuz etmeye çalıştı. Venedik ve Aydınoğulları arasında bundan sonraki çatışmalar büyük ölçüde önemini yitirdi. Hızır Bey 1360 yılı civarında öldü.

Ondan sonra beyliğin başına Mehmed Bey'in oğlu Îsâ Bey geçti. Îsâ Bey Osmanlılar'la dost geçindi; bunun yanı sıra 1371'de Venedikliler'le mevcut olan eski antlaşmayı yeniledi. Kosova Savaşı'nda (1389) Osmanlı ordusunda bulunan yardımcı kuvvetler arasında Aydınoğulları'nınkiler de

vardı. Fakat savaşta I. Murad'ın şehid düşmesi ve Yıldırım Bayezid'in hükümdar olması üzerine, ona karşı Karamanoğulları'nın kışkırtmasıyla meydana gelen harekete Aydınoğulları da katıldılar. Bunun üzerine Anadolu seferine çıkan Yıldırım Bayezid Aydınoğulları'nın himayesindeki Alaşehir'i zaptetti. Bu sırada Îsâ Bey sultanın huzuruna gelerek itaatini bildirdi. Kendisine Tire'de oturmak şartıyla bir kısım yerlerin idaresi bırakıldı (1390).

Ankara Savaşı'ndan (1402) sonra Timur tarafından memleketleri kendilerine geri verilen beylikler arasında Aydınoğulları da bulunmaktaydı. Aydınoğulları'ndan önce Mûsâ Bey başa geçtiyse de çok kısa bir süre sonra öldü (1403). Mûsâ Bey'in yerine II. Umur emîr oldu. Bu sırada Aydınoğulları'ndan İbrâhim Bahadır Bey'in oğlu Cüneyd Bey İzmir'e, kardeşi Hasan ise Ayasuluk'a hâkim olmuşlardı. II. Umur akrabası olan Menteşeoğlu İlyas Bey'in yardımıyla Ayasuluk'u ele geçirerek Hasan'ı Marmaris'te hapsetti. Buna karşılık Cüneyd Bey, Emîr Süleyman'ın nakdî yardımlarıyla kardeşi Hasan Bey'i kurtararak Ayasuluk'a hâkim oldu ve sonunda II. Umur Bey'le anlaştı. Cüneyd Bey Alaşehir, Salihli ve Nif'i (Kemalpaşa) Aydınoğulları toprakları içine kattı. II. Umur Bey'in 1405'te ölümü üzerine Cüneyd beyliği tek başına idareye başladı. Cüneyd Bey, Fetret Devri'nde Osmanlı şehzadeleri arasındaki saltanat mücadelelerine de katıldı; her defasında bu şehzadelerden birinin tarafını tuttu; fakat o bu siyasetinde muvaffak olamadı ve her zaman kendisini affettirmenin yollarını buldu. Süleyman Çelebi onu Ohri sancak beyliğine tayin ettiyse de Cüneyd Bey oradan kaçarak tekrar beyliğinin idaresine hâkim oldu. Çelebi Mehmed ise Cüneyd Bey'e Rumeli'de Niğbolu sancağını vermişti (817/1414-15). Cüneyd Bey, Çelebi Mehmed'e karşı çıkan Yıldırım Bayezid'in oğlu Mustafa ile birleşti ve bu şehzadeye vezirlik dahi yaptı. Sultan II. Murad ona Aydın-ili'ni vaad ederek bu ittifaktan ayırmış, Cüneyd Bey de tekrar beyliğin başına geçmiştir (1422). Fakat yine rahat durmaması karşısında Sultan II. Murad, üzerine Anadolu Beylerbeyi Hamza Bey'i göndererek onu yakalattı ve ailesiyle birlikte idam ettirdi (829/1425-26). Böylece Aydınoğulları toprakları tamamıyla Osmanlı idaresi altına girdi.

Anadolu Selçuklu mimarisi ile Osmanlı mimarisi arasında bir geçiş özelliği taşıyan Beylikler devri sanatı içinde Aydınoğulları'nın önemli bir yeri vardır. Birgi, Selçuk ve Tire'deki ilk dönem yapılarında genellikle Anadolu

Selçuklu sanatının etkileri görülmekle birlikte daha sonra meydana getirilen eserlerde Osmanlı mimarisinin gelişmesinde etkili olacak yeni denemelerle karşılaşılmaktadır. Aydınoğlu Mehmed Bey'in Birgi'de 712 (1312) yılında yaptırdığı Ulucami, Anadolu'daki ulucamilerin önemli örneklerinden biridir. Aydınoğulları'nın en önemli eseri ise Îsâ Bey tarafından 776'da (1374-75) Selçuk'ta yaptırılan Îsâ Bey Camii'dir. Özellikle avlu ve cephe mimarisi bakımından yenilikler taşıyan Îsâ Bey Camii bu hususta Osmanlı mimarisine öncülük etmiştir. Aydınoğulları'nın diğer belli başlı mimari yapıları olarak Tire'deki Mehmed Bey Camii, Ulucami, Karahasan Camii, İbn Melek Medresesi, Birgi'de Mehmed Bey Türbesi ve Sultanşah Türbesi sayılabilir (ayrıca bk. ANADOLU BEYLİKLERİ).

Aydınoğulları beyleri âlim, şair ve edipleri himaye ve teşvik etmişler, böylece adlarına bazı eserlerin kaleme alınmasını sağlamışlardır. Nitekim Aydınoğlu Mehmed Bey adına Sa'lebî'nin ʿArâʾisü'l-mecâlis adlı peygamberler tarihi ile Tezkire-i Evliyâʾ adlı Farsça bir eserin tercüme edildiği, Hoca Mesud tarafından Türkçe'ye çevrilen Süheyl ü Nevbahâr adlı mesnevinin de Gazi Umur Bey adına kaleme alındığı söylenmektedir. Îsâ Bey ise sarayında pek çok şair, âlim ve sanatkârı toplar, hangi din ve milletten olursa olsun onları himaye ederdi. Hatta meşhur Bizans tarihçisi Dukas'ın babası Bizans'tan kaçarak şöhretini duyduğu Îsâ Bey'in yanına sığınmıştı. Yine meşhur tabiplerden Hacı Paşa (Hızır b. Ali) Îsâ Bey'in yanında bulunmuş ve onun tarafından himaye edilmişti. Îsâ Bey adına ithaf ettiği Şifâʾü'l-eskām ve devâʾü'l-âlâm adlı eserini 1381'de Ayasuluk'ta tamamlamıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Enverî, Düsturnâme; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 107-109; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 313; II, 445-451, 497-501, 583-587; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I. Defter, s. 137; II. Defter, s. 167; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 232-236, 323-327; Necib Âsım - Mehmed Ârif, Osmanlı Târihi, İstanbul 1335, I, 498-500; Mükrimin Halil [Yınanç], Düsturnâme-i Enverî: Medhal,

İstanbul 1930, s. 8-86, 126; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 104-120; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II: Anadolu Selçuklularından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar, İstanbul 1973, s. 222-225; a.mlf., Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (XIV. Yüzyıl), İstanbul 1977, s. 40-42, 63, 126; Elizabeth A. Zachariadon, Trade and Crusade Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, s. 37, 113; Ahmed Tevhid, “Rum Selçûkî Devleti’nin İnkırâziyle Teşekkül Eden Tavâif-i Mülûk”, TOEM, I/1 (1326), s. 35-40; I/3 (1326), s. 191-199; Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Anadolu Beylikleri Tarihine Ait Notlar”, TM, II (1928), s. 4-9; I. Melikoff, “Aydın-oghlu”, EI^2 (İng.), I, 783.

Erdoğan Merçil

AYDÎ, Mehmed

(ö. 1812-1865)

Mutasavvıf, şair.

Antep'te doğdu. Âlim bir zat olan Mehmed Nâmi Efendi'nin oğludur. Antep'te başladığı tahsilini Halep, Kayseri ve İstanbul'da sürdürdü; bir süre Kayseri'de müderrislik yaptı. Daha sonra memleketine dönerek vâizlik ve imamlık görevlerinde bulundu. Bir arkadaşıyla birlikte seyahat maksadıyla geldiği İstanbul'da Şâbânî şeyhlerinden ve bu tarikatın Kuşadaviyye kolunun kurucusu olan Kuşadalı İbrâhim Efendi (ö. 1846) ile tanışarak ona intisap etti. Kuşadalı'dan hilâfet aldıktan sonra Antep'e döndü ve İkişerefeli Camii'nde imamlık yapmaya başladı. Evinin bir bölümünü tekke haline getirerek burada tarikatını yaymakla meşgul oldu. Şehrin ileri gelenlerinden birçoğu ona intisap etti. Bir müddet sonra ilâhî aşk ve cezbeye kapılan Aydî, ileri gelen müridlerini toplayıp, "Biz şeyhlik yapıyorduk ama mürid bile olamamışız. Ben sizi irşad edecek vaziyette değilim" diyerek şeyhliği terketti. Cezbe halinde söylediği bazı sözleri ve davranışları dolayısıyla tenkitlere uğradı ve şehrin müftüsü Hacı Osman Efendi'nin gayretiyle Birecik'e sürgün edildi. Birkaç yıl Birecik'te oturduktan sonra tekrar memleketine döndü ve orada vefat etti.

Aydî, tekke edebiyatı şairlerinin çoğunda görüldüğü gibi şiirde aruz ve hece vezinlerini birlikte kullanmış, didaktik ve dinî şiirlerinin yanı sıra yer yer Nesîmî'yi, Yûnus Emre'yi ve başka derviş şairleri andıran güzel şiirler yazmıştır. Şiirlerinde Aydî, Ayânî ve Aydî Ayânî isimlerini mahlas olarak kullanan Aydî'nin 1272 (1855-56) istinsah tarihli divanı geniş bir incelemeyle birlikte Ömer Asım Aksoy tarafından yayımlanmıştır (1937).

BİBLİYOGRAFYA

Aydî Divanı (nşr. Ö. A. Aksoy), Gaziantep 1937; Ankara 1954; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 2120-2121.

Nihat Azamat

ÂYET

الآية

Allah’ın varlığına, peygamberlerin doğruluğuna işaret eden delil ve mûcize anlamında, ayrıca Kur’ân-ı Kerîm sûrelerinin belli bölümlerinden her biri için kullanılan bir terim.

Sözlükteki asıl anlamı “bir şeyin ve bir amacın mevcudiyetini gösteren alâmet”tir. Buna bağlı olarak “açık alâmet, delil, ibret, işaret” gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Kur’an’da tekil ve çoğul şeklinde 382 defa geçen âyet kelimesi terim olarak çeşitli anlamlar ifade etmektedir.

1. Delil. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın varlığını ispat etmeyi amaçlayan delillerden çoğunlukla âyet diye söz edilir. Kelâm ve felsefede ihtirâ, gaye ve nizam gibi adlar verilen bu deliller Kur’an’da Allah’ın varlığı ile ilgili âyetlerin ana konusunu teşkil eder. Buna göre göklerin ve yeryüzünün belli bir düzende yaratılışı, yer küresinin canlıların yaşamasına elverişli hale getirilişi, ona belli bir ağırlık kazandıran dağların mevcudiyeti, ziraata ve iskâna uygun ovaların, seyahate elverişli yolların oluşumu, hayat kaynağı suyun gökten indirilişi, aynı su ile beslenen aynı iklimin topraklarında tadı ve besin değeri farklı yiyecek ve meyvelerin bitirilişi, göklerin görülebilir direkler olmaksızın yükselişi, atmosferin tehlikelerden korunmuş bir tavan haline getirilişi, güneşin ısı ve ışık, ayın da aydınlık kaynağı oluşu, insan ve yük naklinde faydalanılan gemilerin denizlerde batmadan seyredişi, besin kaynağı ve binek olarak kullanılan çeşitli hayvanların insanların emrine verilişi, erkekli dişili olarak yaratılan insanların dünyayı imar etmesi ve uyum içinde çoğalmasını sağlamak üzere karşı cinsleri arasında güçlü bir sevgi bağının kuruluşu, uykuya yatan insanın bir tür ölü haline geldikten sonra tekrar hayata dönüşü... bütün bunlar “her şeyi bilen”, “her şeye gücü yeten” ve “dilediğini yapan” yüce Allah’ın varlığına dair apaçık âyetlerdir. Ne var ki bunları düşünebilen, gerçeklere inanmak isteyen, söz ve öğüt dinleyen kimseler anlayabilmektedir (bk. el-Bakara 2/ 164; er-Rûm 30/20-25; el-Enbiyâ 21/3132; en-Nahl 16/66-69; el-Câsiye 45/3-5; er-Ra‘d 13/2-4; Yûnus 10/5, 67; el-En‘âm 6/95-99).

2. Mûcize. Peygamberlerin Allah tarafından görevlendirilmiş elçiler olduklarını ispat eden hârikulâde olaylar da Kur'ân-ı Kerîm'de âyet diye ifade edilmiştir. Peygamberlerin davetine muhatap olan bütün milletler, davet sahibinin doğruluğundan emin olmak düşüncesiyle, ondan tabiat kanunlarını aşan ve ancak ilâhî bir kudret sayesinde gerçekleşebilen gözle görülebilir bir alâmet (âyet) göstermesini istemişlerdir. İnanmak arzusunda olanların imanını, inkârcıların da bir anlamda inadını kuvvetlendiren bu âyetler pek çok defa vuku bulmuştur. Hz. Nûh'un tûfanı, Hz. Sâlih'in devesi, Hz. Mûsâ'nın asâsı ve diğer mûcizeleri, Hz. Îsâ'nın babasız olarak dünyaya gelişi, çamurdan yapılmış bir kuşa can verişi, ölüleri diriltişi, evlerde saklanan yiyecekleri haber verişi gibi hârikulâde olaylar Kur'an'da söz konusu edilen âyetlerden bazılarıdır (bk. el-A'râf 7/73, 106; Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/114; Tâhâ 20/ 22; Meryem 19/17-21; el-İsrâ 17/59). Gösterilen bunca âyetlere sihir nazarıyla bakan ve inanma niyeti taşımayan inkârcılara helâk edici felâketler gönderilerek bunlar yok edilmiş ve geride onlara dair alâmetler bırakılmıştır (el-Kasas 28/36; elKamer 54/2, 15; Tâhâ 20/128; el-Ankebût 29/15, 35; Hûd 11/103; el-Hicr 15/74, 77; eş-Şuarâ 26/67, 121, 174; Sebe' 34/15; ez-Zâriyât 51/37). Hz. Muhammed'e ise nübüvvetini belgeleyecek maddî bir âyet indirilmesi teklifleri karşısında ilim, hukuk, ahlâk vb. beşerî bilgiler açısından erişilmez bir mûcize olan Kur'ân-ı Kerîm verilmiştir. Okuma yazma bilmeyen bir insanın elinde ortaya çıkan Kur'an'ın geçmiş milletlere dair kıssaları ihtiva edişinde, yahudi âlimlerinin ona ait vasıfları Kitâb-ı Mukaddes'ten öğrendikleri bilgilere dayanarak bilişlerinde, insanların özellikle sosyal ve mânevî alanda ihtiyaç duyduğu kuralların ayrıntılı olarak açıklanışında inanmak isteyen kimseler için yeterli delillerin saklı bulunduğu bildirilmiş, talep edilen her türlü maddî âyet (mûcize) gösterilse bile inkârcıların yine iman etmeyecekleri haber verilmiştir (el-Bakara 2/118, 145, 248; eş-Şuarâ 26/197; el-Ankebût 29/50-51).

3. Kıyamet alâmetleri. Önceden iman etmeyenlerin veya iman sayesinde hayır kazanmayanların, Allah'ın bazı âyetleri ortaya çıktığı anda inandıklarını ifade edişlerinin fayda vermeyeceği belirtilirken kullanılan "âyât" kelimesi (el-En'âm 6/158) kıyamet alâmetleri mânasında anlaşılmalıdır.

4. Kur'an'ın tamamı veya belli bölümleri. Kur'ân-ı Kerîm'deki sûrelerin belli bölümlerinden her biri, benzerlerini meydana getirme imkânı bulunmaması açısından, Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğuna belge teşkil ettiği veya bir ifadeyi diğerinden ayırdığı, yahut da harfler topluluğundan oluştuğu için âyet diye adlandırılmıştır.

Âyet Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi hadislerde de dört ayrı anlamda kullanılmış, bu arada güneş ve ayın Allah'ın kudretine delâlet eden iki âyet olduğu ifade edilmiş (Buhârî, "Bedü'l-halk", 88), ilki güneşin batıdan doğmasıyla başlayacak olan on âyet (alâmet) ortaya çıkmadıkça kıyametin kopmayacağı haber verilmiştir (Müslim, "Fiten", 39-41; İbn Kesîr, I, 51, 165).

Son devir İslâm âlimlerine göre mutlak anlamda âyet başlıca iki kısma ayrılır: 1. Fiilî âyetler. Kâinattaki sayısız çeşitlilik ve farklılıkları sürekli bir düzen ve kanuna bağlayan yaratıcının varlığını, birliğini ve yüce sıfatlarını gösteren ve yaratıkların taşıdığı özelliklerden çıkarılan delillerin tamamı bu tür âyetleri oluşturur. Bunlara "kevnî", "tekvînî" veya "ilmî âyet" de denilir. Elmalılı, ulûhiyyete işaret eden âyetleri de kendi içinde üç kısma ayırır: a) Sadece âlimlerin farkına varabileceği tabiat kanunlarında mevcut umumi âyetler, b) Güneş ve ay tutulması, gök gürlemesi gibi herkesin müşahede ettiği âyetler, c) Mûcizeler gibi hârikulâde âyetler (Hak Dini, V, 3184). 2. Kavlî âyetler. Peygamberlere indirilen ilâhî kitapların hepsi bu tür âyetlerdir. Bunlar fiilî âyetlere işaret eder ve insanlar tarafından kolaylıkla anlaşılmaları için gerekli açıklamaları ihtiva eder. Bunlara "teşrîî", "tenzîlî" ve "vahyî âyetler" de denilir (Elmalılı, I, 569-570; Reşîd Rızâ, I, 287; III, 313; İTA, I, 666).

Âyetin Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin doğruluğunu ispat eden delil anlamında kullanılışı ilk devir kelâm âlimlerince de devam ettirilmiş, fakat sonraki dönemlerde onun yerine daha çok mûcize terimi tercih edilmiştir (Bâkıllânî, s. 31, 35; Kadî Abdülcebbâr, II, 416, 417, 509). Nübüvvetle ilgili olarak kaleme alınan çok sayıdaki eserin adında (el-Envâr fî âyâti'n-nebiyyi'l-muhtâr, el-Âyâtü'l-beyyinât, el-Âyâtü'l-vâdıhât vb.) mûcize mânasındaki âyet kelimesi bir klişe olarak kullanılmıştır (Keşfü'z-zunûn, I, 204; Îzâhu'l-meknûn, I, 7, 145).

Bunların dışında âyet, mezhepler tarihi ve tasavvufta da farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mezhepler tarihinde âyet iki ayrı kullanılış kazanmıştır. Biri İbn Tûmert'in, mehdîliğini tasdik eden tâbilerini sınıflandırması sırasında kullandığı "âyet-i aşere", "âyet-i hamsîn" ve "âyet-i seb'în" tabirlerindeki âyet kelimesidir ki alâmet mânasına gelir. Diğeri de İsnâaşeriyye Şîası'nca ilâhî hakikatlerin tercümanı ve Allah'ın yeryüzündeki alâmetleri gözüyle bakılan âlimlere verilen "âyetullah" unvanındaki âyettir. Tasavvufta ise âyet, mahiyetleri farklı ve sayıları çok olan varlıkları gerçek ilâhî birlik gözü ile bir tek varlık olarak müşahede etmekten ibarettir. Hakk'ın zât ve sıfatlarının aynası durumunda olan âyetleri müşahede etmek, nefis aynasında Hakk'ı görmektir. Sûfîlere göre bütün âlem bir âyet olmakla beraber en büyük âyet insanın kendisidir.

Kur'an İlimlerinde Âyet. Âyet bu alanda çeşitli açılardan ele alınarak işlenmiştir. Bazı âlimlerin Kur'an'da âyet sonu (durak) saydığı yerleri diğerlerinin saymaması, sûre başlarındaki besmelelerle yine bazı sûrelerin başında bulunan harflerden (hurûf-ı mukattaa*) her birinin müstakil birer âyet kabul edilip edilmemesi gibi sebeplerden dolayı âyet sayısında -her biri 6000'in üzerinde olan farklı rakamlar ortaya çıkmıştır. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre o bu sayının 6600 olduğunu söylemiş, âyet sayısını 6204, 6214, 6219, 6225, 6236 olarak tesbit edenler de olmuştur (Süyûtî, I, 189). Bu konuda Ebû Amr ed-Dânî el-Beyân fî ʿaddi âyi'l-Kurʾân ve İbrâhim b. Ömer el-Ca'berî Hüsnü'l-meded fî maʿrifeti fenni'l-ʿaded adlarıyla müstakil birer eser kaleme almışlardır. Ca'berî'nin bu eseri, Zerkeşî'nin el-Burhân'ında (I, 266) el-Müfred fî maʿrifeti'l-ʿaded adıyla zikredilmiştir (eser hk. ayrıca bk. CA'BERÎ).

Âyetlerin son kelimesine veya bu kelimenin son harfine, iki âyetin arasını ayırdığı için "fâsıla" denilmiştir (daha fazla bilgi için bk. FÂSILA). Kur'an'da en uzun âyet Bakara sûresinin 282. âyeti, en kısa olanlar ise "yâsîn" (Yâsîn 36/1), "errahmân" (er-Rahmân 55/1), "müdhâmmetân" (er-Rahmân 55/64), "sümme nazara" (el-Müddessir 74/21), "ve'l-fecr" (el-Fecr 89/1), "ve'd-duhâ" (ed-Duhâ 93/1), "ve'l-ʿasr" (el-Asr 103/1) sözlerinden ibaret olan âyetlerdir. Alak sûresinin ilk beş âyetinin ilk nâzil olan âyetler olduğu hususundaki kesin sayılabilecek bilginin yanında Bakara sûresinin 281, Mâide 3, Nisâ 176, Nasr 1-3 ve Tevbe sûresinin 128-129. âyetlerinden her birinin en son gelen âyetler olduğunu bildiren rivayetler mevcuttur.

Âyetlerin Kur'ân-ı Kerîm'deki tertibi gelişigüzel veya indiriliş sırasına göre yapılmamış, vahiy ile belirlenmiştir. Sûreler arasında olduğu gibi âyetler arasında da bir münasebet ve tenâsüp vardır. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm tefsir edilirken göz önünde bulundurulmalıdır (daha fazla bilgi için bk. MÜNASEBÂTÜ'l-ÂYÂT ve's-SÜVER).

Âyetler çeşitli yönlerden tasnife tâbi tutulmuştur. Bizzat Kur'ân-ı Kerîm, âyetlerin bir kısmının muhkem (mânası belirgin), bir kısmının da müteşâbih (birkaç mânaya gelebilen) olduğunu ifade etmiştir (Âl-i İmrân 3/7). Bundan başka, bazı âyetlerin mücmel (mânası izaha muhtaç olacak şekilde kapalı) bazılarının da mübeyyen veya müfesser (mânası açıklanmış) olduğu kabul edilmiştir. Tefsir ve usul âlimlerinin çoğuna göre hicretten önce gelen âyetlere Mekkî, hicretten sonra gelenlere Medenî denilmiştir. Gerek hicretten önce gerekse sonra Mekke'de nâzil olanlara Mekkî, Medine'de nâzil olanlara Medenî diyenler bulunduğu gibi Mekkeliler'e hitap edenlere Mekkî, Medineliler'e hitap edenlere Medenî diyenler de vardır. Âyetler indirilen yer ve zamana göre de arzî-semavî (Hz. Peygamber yeryüzünde veya gökte yani mi'racda iken inenler), hazarî-seferî (hazarda veya seferde iken inenler), nehârî-leylî (gündüz veya gece inenler), sayfî-şitâî (yaz veya kış mevsiminde inenler), firâşî-nevmî (yatakta-uykulu halde iken inenler) diye sınıflandırılır. Ayrıca nesh*e konu olması bakımından da nâsih-mensuh gibi kısımlara ayrılır.

Kur'ân-ı Kerîm'in daha çok Mekkî sûrelerinde imana teşvik etmek, inkâr ve küfürden caydırmak, dikkat çekmek, mânayı teyit ve tekit etmek gibi maksat ve hikmetlerle bazan bir âyetin birkaç defa tekrar edildiği görülmektedir. Meselâ, "And olsun ki Kur'an'ı öğüt olsun diye kolaylaştırdık" meâlindeki âyet dört yerde (elKamer 54/17, 22, 32, 40); "Benim azâbım ve uyarım nasılmış?" meâlindeki âyet dört yerde (elKamer, 54/16, 18, 21, 30); "O gün, yalanlamış olanların vay haline!" meâlindeki âyet on yerde (el-Mürselât 77/15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 48, 49; el-Mutaffifîn 83/10); "Öyle iken rabbınızın nimetlerinden hangisini yalanlarsınız?" meâlindeki âyet ise otuz bir yerde (er-Rahmân 55/13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77) geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, Sıhâh, “âyet” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “âyet” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “âyet” md.; Lisânü’l-ʿArab, “âyet” md.; Mustafavî, et-Tahkīk, “âyet” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “âyet” md.; Tehânevî, Keşşâf, “âyet” md.; Kāmus Tercümesi, “âyet” md.; Buhârî, “Îmân”, 10, “Menâkıb”, 27, “Rikāk”, 19, “Bedʾü’l-halk”, 88; Müslim, “Münâfikīn”, 46, “Fiten”, 39-41, 118, “Îmân”, 127-128; Tirmizî, “Tefsîr”, 1; Caʻfer b. Muhammed el-Firyâbî, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. A. Hasan Sabri), Mekke 1406/ 1986, s. 68; Ebû Nuaym el-Cürcânî, Delâʾilü’n-nübüvve, Haleb 1397/1977, s. 93, 219, 235; Bākıllânî, el-Beyân (nşr. Josef Maccarthy), Beyrut 1958, s. 3, 31, 33, 35; Kādî Abdülcebbâr, Tesbîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, II, 313, 416, 417, 509; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 105; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 154-156; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Mürşîdü’l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1395/1975, s. 9-31; Kurtubî, Tefsîr, I, 66; Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Garâʾibü’l-Kurʾân (nşr. İbrâhim Utve İvad), Kahire 1381-91/1962-71, I, 29; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), I, 49, 51, 159, 165; a.mlf., Tefsîr, I, 7-8; Zerkeşî, el-Burhân, I, 249-252, 266-268; III, 8-33; Süyûtî, el-İtkān, I, 14-81, 184-195; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saʿâde, II, 380-385; Keşfü’z-zunûn, I, 204; Îzâhu’l-meknûn, I, 7, 145, 183; Elmalılı, Hak Dini, I, 23-24, 569-570; V, 3184; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, Beyrut 1353-54 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Maʻrife), I, 287, 417; III, 313; XI, 223, 304; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara 1983, s. 126-127; Ömer Süleyman el-Eşkar, er-Rusül ve’r-risâlât, Küveyt 1405/1985, s. 121-123; Osman Keskioğlu, Nüzûlünden Günümüze Kur’ân-ı Kerîm Bilgileri, Ankara 1987, s. 126-127; İsmail Hakkı İzmirli, “Âyet”, İTA, I, 662-669; Ahmet Ateş, “Âyet”, İA, II, 63-64; A. Jeffery, “Aya”, EI² (İng.), I, 773-774.

Yusuf Şevki Yavuz - Abdurrahman Çetin

ÂYETULLAH

آية الله

İsnâaşeriyye Şîası'nın âlim ve fakihleri için kullanılan bir unvan.

Şîa âlim ve fakihlerinden birinin veya bir kısmının ilmî bakımdan diğerlerinden daha üstün olduğu kanaatine varılırsa bunlara "âyetullāhi'l-uzmâ" denilir. Dinî ve ilmî bakımdan fazilet ve kemal sahibi olduklarına inanılan bu kişiler hakkında özellikle âyetullah unvanının tercih edilmesi, "âyet" kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın alâmet ve işareti gibi mânalarda kullanılmasından ve bunların ilâhî hakikatlerin tercümanı olarak kabul edilmelerinden ileri gelmektedir. Halkın şer'î ve dinî vazifelerini amelî konularda yetki sahibi olan bu kimselerin sözlerine göre yerine getirmelerinden dolayı bunlara "merci-i taklîd" veya "müctehidi mukalled" de denilmektedir.

Şiîler'de âyetullah unvanı ilk defa Allâme el-Hillî diye bilinen Hasan b. Yûsuf b. Ali b. Mutahhar (ö. 726/1325) için kullanılmıştır. Nitekim el-Bâbü'l-hâdî ʿaşer ve Nehcü'l-müsterşidîn adlı eserlerinin mukaddimesinde Allâme Hillî'den bahseden Cemâleddin Mikdâd b. Abdullah Süyûrî, onu "âlemler içinde Allah'ın âyeti" olarak vasıflandırmıştır. Söz konusu unvanın kullanılmasından önce Şîa'nın önde gelen bütün âlimlerinin kendilerine has birer lakabı vardı. Meselâ Kütüb-i Erbaa* olarak bilinen eserlerin müelliflerinden Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kūb el-Küleynî (ö. 329/941) "Sikatü'l-İslâm", İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) "es-Sadûk" ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî de (ö. 460/1067) "Şeyhu't-tâife" unvanlarıyla anılmaktaydılar.

Safevîler devrinde ulemâ için daha çok "şeyh, molla, mevlânâ, ahund" gibi umumi unvanlar, Kaçarlar devrinde ise "alemü'l-hüdâ, nizâmü'l-ulemâ, şeriatmedârî, sadrü'l-efâdıl" vb. unvanlar kullanılmıştır. Sünnîler'in öteden beri İmam Gazzâlî için kullandıkları "hüccetü'l-İslâm" tabiri, İran'da meşrutiyet devrinden itibaren Şîa âlimleri arasında da geçerli olmaya başladı. Bu devirde meşrutiyet öncülerinden Seyyid Abdullah Bihbehânî ve

Seyyid Muhammed Tabatabâî'nin hüccetü'l-İslâm unvanı ile anıldığı, bazan da ikisine birden "hücceteyn" denildiği görülmektedir. Bu sırada Şîa arasında daha önce kullanılan âyetullah unvanı giderek yerleşmeye ve adı geçen iki âlim "âyeteyn" diye de anılmaya başladı. Yine Necef'te ikamet eden ve meşrutiyeti destekleyen Mirza Halil Tahrânî, Kâzım Horasânî ve Abdullah Mâzenderânî adlı müctehidlerin de âyetullah lakabını aldıkları bilinmektedir. Bu devirden itibaren din âlimleri ve mezhep fakihleri hakkında "âyât-ı izâm ve hucec-i İslâm" tabiri de yerleşti.

Hâc Şeyh Abdülkerim Hâirî Yezdî (ö. 1355/1937) vasıtasıyla Kum şehri ilim çevresinin yeni bir şekil ve gelişme kazanması üzerine âyetullah unvanı civardaki fakih ve müctehidler için de kullanılmıştır. Bunlar arasında, merci-i taklîd olan ve mensuplarının amelî görevle rinde rehberlik edenlere de âyetullâhi'l-uzmâ denilir. Necef'te Âga Hâc Seyyid Ebü'l-Hasan İsfahânî (ö. 1946) ve Kum'da Âgā Hâc Âgā Hüseyin Burûcirdî (ö. 1961) en önemli âyetullâhi'l-uzmâ idiler. Bu unvanla anılanlar arasında en meşhur sima olan Rûhullah Humeynî, 1979 İran İslâm inkılâbından sonra "imam" unvanıyla da anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Habîş b. İbrâhim Tiflîsî, Vücûh-i Kurʾân, Tahran 1340 hş., s. 5; Reşîdüddîn-i Meybedî, Keşfü'l-esrâr ve ʿuddetü'l-ebrâr, Tahran 1330-39 hş., VIII, 546; Şerîf er-Radî, Gencîne-yi Dânişmendân, Tahran 1353 hş./1974, IV, 1-4; Hâkānî-i Şirvânî, Dîvân, Tahran 1338 hş., s. 858; Süyûrî, en-Nâfiʿ yevme'l-haşr fî şerhi bâbi hâdî ʿaşer, Tahran 1366 hş., s. 1; a.mlf., İrşâdü't-tâlibîn ilâ Nehci'l-müsterşidîn (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1405/1984, s. 4; Reyhânetü'l-edeb, I, 243; II, 399, 470; Dihhudâ, Lugatnâme, I, 228-229; Ahmed Kesrevî, Târîh-i Meşrûta-yı Îrân, Tahran 1340 hş./1961, s. 379-380, 384, 387; Celâl Metînî, "Bahsî der Bâre-i Sâbıka-i Târîhî-yi Elkāb ve ʿAnâvîn-i ʿUlemâ der Mezhebi Şîʿa", Mecelle-i Îrân, sy. 4, Washington 1983, s. 560-608; Abdülazîz Sâhib-Cevâhir, Dâʾiretü'l-Maʿârif-i İslâmiyye-yi Îrân, Tahran, ts., I, 86-87; J. Calmard,

“Ayatullāh”, EI² Suppl. (İng.), s. 103-104; Hamid Algar, “Ayatallāh”, EIr., III, 133.

Mehdî Muhakkık

ÂYETÜ’l-KÜRSÎ

آية الكرسي

Bakara sûresinin tevhid akîdesini anlatan 255. âyetinin adı.

Adını, âyetin içinde geçen ve “taht, hükümranlık, ilim, kudret” gibi mânalara gelen kürsî* kelimesinden almıştır. Nazillili Muhammed Hakkı, Âyetü’l-kürsî’nin fazileti hakkında doksan beş hadis ve ayrıca bu âyet için doksan üç isim tesbit ettiğini kaydettikten sonra kendisinin önem verdiği bazı delillere dayanarak âyetin kırk kadar adını zikretmektedir (bk. Hazînetü’l-esrâr, s. 125-138). Genellikle bu isimler ya Âyetü’l-kürsî’nin fazileti (a‘zamü’l-âyât, seyyidetü âyi’l-Kurân, efdalü âyi’l-Kur’ân, eşrefü âyi’l-Kur’ân) veya konusu (âyetü sıfâtillâh, âyetü’t-tevhîd) yahut da okunduğu takdirde sağlayacağı faydalar (el-âyetü’l-hâfıza, el-âyetü’d-dâfia) göz önünde bulundurularak düşünülmüş ve düzenlenmiştir.

Tamamı on cümleden ibaret olan Âyetü’l-kürsî’de Allah Teâlâ’nın birliği, O’nun hay (daima diri) ve kayyûm (zâtı ile kaim) olduğu, uyuklama ve dalgınlık gibi beşerî sıfatlardan münezzeh olup kâinatı kendi tasarrufunda bulundurduğu, O’nun izni olmadan kimsenin şefaat edemeyeceği, bilgisinin ezel ve ebedi kuşattığı, kudretinin arz ve semaları kapladığı ve zâtının çok yüce olduğu bildirilerek tevhid inancının esasları açık bir şekilde ifade edilmiştir.

Âyetü’l-kürsî’nin fazileti hakkındaki bazı hadislerde Hz. Peygamber Kur’an’da en büyük âyetin Âyetü’l-kürsî olduğunu (Müslim, “Müsâfirîn”, 258; Ebû Dâvûd, “Salât”, 352, “Hurûf”, 1), yatağına girerken onu okuyan kimseyi Allah’ın koruyacağını ve şeytanın ona yaklaşamayacağını (Buhârî, “Vekâlet”, 10), bu âyetin içinde Allah’ın en yüce isminin bulunduğunu (Müsned, VI, 461) ve Kur’an âyetlerinin efendisi olduğunu (Tirmizî, “Fezâ ͗ilü’l-Kur ͗ân”, 2) haber vermiştir. Rivayet tefsirlerinde yer alan bazı hadislerde de Âyetü’l-kürsî’yi okuyana Allah’ın hemen bir melek göndereceği, ertesi güne kadar bu meleğin onun iyiliklerini yazacağı ve kötülüklerini sileceği, farz namazların arkasından onu okuyanın da öldüğü

zaman cennete gireceği ifade edilmiştir. Bu hadislerde işaret edilen fazileti sebebiyledir ki Âyetü'l-kürsî namazların sonunda genellikle okunan bir âyettir. Aynı inançla namaz dışında da sık sık okunan âyetler arasında yer alır.

Âyetü'l-kürsî hakkında daha çok "Tefsîru âyeti'l-kürsî" adıyla yazılmış müstakil tefsir risâleleri de vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1864/2; Serez, nr. 4015/1; Şehid Ali Paşa, nr. 314/ 2; Râşid Efendi, nr. 50; Pertev Paşa, nr. 621/2; Fâtih, nr. 167, 5340/20; Esad Efendi, nr. 3415/4, 3665/10).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "krs" md.; Müsned, VI, 46I; Buhârî, "Vekâlet", 10; Müslim, "Müsâfirîn", 258; Ebû Dâvûd, "Salât", 352, "Hurûf", 1; Tirmizî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 2; Taberî, Tefsîr, III, 4-9; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, VII, 2-14; Kurtubî, Tefsîr, III, 268-269; İbn Kesîr, Tefsîr, I, 450-459; Süyûtî, Âyetü'l-Kürsî: meʿânîhâ ve fezâʾilühâ (nşr. Yûsuf el-Bedrî), Tunus 1985; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, III, 5-12; Nazillili Muhammed Hakkı, Hazînetü'l-esrâr, Kahire 1306, s. 125-140; Elmalılı, Hak Dini, I, 849-860.

Mustafa Çetin

AYIN

(bk. AYN).

AYINTAB

(bk. GAZİANTEP).

AYINTÂBÎ, Mehmed Münîb

(ö. 1823)

Osmanlı âlimi, kadı, edip ve şair.

Münîb mahlası ve “hoca” unvanıyla meşhur olan Ayıntâbî, babası Mehmed Efendi debbâğlık yaptığı için memleketinde “debbâğzâde” diye tanınmıştır. İlk tahsilini Gaziantep’te yaptı. Hal tercümesine ait sıhhatli bilgiler ihtiva eden icâzetnâmesinden anlaşıldığına göre Ebû Bekir el-Çarpinî, Antep Kale Camii imamı Mustafa Efendi, Halîl el-Pusdalî, İbnü’l-Gazzâl Hasan es-Siyâhî ve Hâki Abdurrahman Efendi’den İslâmî ilimler, edebiyat ve riyâziyyât okudu. 1768’de İstanbul’a giderek orada birçok hocadan ders okudu. Beyzâvî tefsirine yazdığı hâşiye ile tanınan İsmâil Konevî’nin derslerine devam ederek ondan icâzet aldı. Ardından memuriyet hayatına başladı. 1775 yılında müderris oldu. Şeyhülislâm Ebû İshakzâde Atâullah Mehmed Efendi’ye de hocalık yapan Ayıntâbî, daha sonra Sarây-ı Hümâyun hocası (şeyhü’lmuallimîn) oldu. I. Abdülhamid devrinde 1783’te huzur derslerinde mukarrir* olarak görev aldı. 1794’te Kudüs-i şerif pâyesiyle İzmir kadılığına getirildi. Ardından Bilâd-ı Hamse pâyesi, 1799 yılında Mekke pâyesi, 1804’te İstanbul pâyesine nâil oldu. Evkāfü’l-Haremeyni’ş-şerîfeyn müfettişliği de yapan Ayıntâbî, 1807 yılında Meclisi Mükâleme memuru ve aynı yıl içinde Anadolu kazaskeri oldu. III. Selim’in tahttan indirilmesi olayında müsamahakâr davrandığı ileri sürülerek 1808’de Şeyhülislâm Atâullah Efendi ile birlikte İstanbul’dan uzaklaştırıldı. Daha sonra Ankara’ya (1809) ve oradan da Antep’e sürgüne gönderilmişken Güzelhisar’da (Aydın) oturmasına izin verildi. 20 Şevval 1238 (30 Haziran 1823) tarihinde seksen yaşlarında vefat etti ve Aydın Câmi-i Atîk Kabristanı’nda Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa ile Şeyhülislâm Atâullah Efendi’nin kabirleri önüne defnedildi.

İslâmî ilimlerde geniş vukuf sahibi olan Ayıntâbî eserlerini Türkçe ve Arapça kaleme almıştır. Şiirleri daha çok tarih manzumelerinden ibarettir.

Eserleri. 1. Tercemei Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr. Ebû Hanîfe’nin talebesi

Muhammed eş-Şeybânî'nin es-Siyerü'l-kebîr adlı devletler hukukuna dair meşhur eserine Serahsî'nin yaptığı şerhin Türkçe tercümesidir. Arapça aslından (Haydarâbâd 1913-1916) bir asır kadar önce basılan bu eser (I-II, İstanbul 1241), ondan bahseden Türk müelliflerinin hemen hepsi tarafından es-Siyerü'l-kebîr'in tercümesi olarak kaydedilmişse de onun değil şerhinin tercümesidir. Ayıntâbî tercümeye eklediği geniş mukaddimede eserin değerini ve muhtevasını belirttikten sonra Şeybânî ve Serahsî hakkında biyografik bilgiler de vermektedir. Bu eserin askerliğin ve gazânın faziletine dair kısımları, eskiden yeniçerileri cesaretlendirmek için okutulan Hamzanâme vb. kitaplar yerine II. Mahmud'un emriyle alay müftüleri ve tabur imamlarınca askerlere ve zâbitlere okutulmuştur. 2. Teysîrü'l-mesîr fî Şerhi's-Siyeri'l-kebîr. Şerhu's-Siyeri'l-kebîr'deki izaha muhtaç bazı meseleleri açıklamak için kaleme aldığı bu Arapça eser, aslında es-Siyerü'l-kebîr'in bir hâşiyesi durumunda olup biri müellif hattı (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 382) olmak üzere çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 110, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 535; İÜ Ktp., AY, nr. 5867; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 726; Ârif Hikmet Ktp. [Medine], Fıkh-ı Hanefî, nr. 58 [yeni 92], 59 [yeni 95]). 3. Zeyl-i Devhatü'l-meşâyih. Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin (ö. 1202/ 1787), Osmanlı Devleti'nin başlangıcından kendi zamanına kadar şeyhülislâmlık yapan kişilerin biyografilerini ihtiva eden Devhatü'l-meşâyih adlı eserinin zeylidir. Ayıntâbî bu esere iki zeyil yazmıştır. Bunlardan birincisi Müftîzâde Ahmed Efendi'den Âşir Efendi'ye kadar sekiz, ikincisi ise Âşir Efendi'den Mehmed Sâlih Efendizâde Ahmed Esad Efendi'ye kadar üç şeyhülislâmın hal tercümesini içine alır. Sefînetü'l-fesâha adıyla da anılan bu zeyillerin de çeşitli yazma nüshaları vardır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2265, 2441/2, Hüsrev Paşa, nr. 391/4, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1148; İÜ Ktp., TY, nr. 2558, 6198, 9823). 4. el-Hikmetü'l-garrâ' fî ahkâmi'l-gazâ'. Cihadın faziletlerine dair olan bu eser bazı kaynaklarda Ayıntâbî'nin Türkçe orijinal bir eseri olarak gösterilmekteyse de bir nüshasından (İÜ Ktp., TY, nr. 2203) anlaşıldığına göre aslı Muhammed Akīl el-Mekkî'ye ait olup Ayıntâbî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Eserin bir başka yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 319).

Ayıntâbî'nin diğer başlıca eser ve risâleleri de şunlardır: Münşeât-Tevârih Kasâid ve Eş'ar Mecmuası (İÜ Ktp., TY, nr. 5493); Âsârü'l-hikem fî nakşi'l-kadem (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2184);

Temhîdü'l-mevlûd fî mehdi'l-vücûd (İÜ Ktp., TY, nr. 6692); İlm-i Arûz (Mîzân-ı Selîm, İÜ Ktp., TY, nr. 2979, 5616, 9729; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 2767, Halet Efendi, nr. 739); İmtihan Risâlesi (İÜ Ktp., TY, nr. 2474); Nohud Yakısı Risâlesi (Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 72/5); Manzûmetü vilâdet-i Hadîce Sultân (İÜ Ktp., A. 5944). Bu son risâle Arapça'dır (Ayıntâbî'nin eserleri ve yazma nüshaları hakkında geniş bilgi için M. Tayyib Okiç'in bibliyografyadaki makalesine bakılabilir).

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 306-307; Sicilli Osmânî, IV, 517; Osmanlı Müellifleri, II, 34-36; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 359-360; Îzâhu'l-meknûn, I, 344, 414, 437, 482; II, 17; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 54; Ebü'l-Ulâ Mardin, Huzûr Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 171-173, 855-856; M. Tayyib Okiç, "Şemsu'l-E'imme es-Sarahsî'nin Şarhu's-Siyari'l-kabīr'inin Türkçe Tercümesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayintabi'nin Diğer Eserleri", 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsi Armağanı, Ankara 1965, s. 27-42; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4458; TCYK, s. 688-693.

Ahmet Özel

AYIP

العيب

Fıkıh ve ahlâk alanında değişik anlamlarda kullanılan bir terim.

FIKIH.

Sözlükte “kusur, eksiklik, leke, utanç veren söz ve davranış” anlamına gelen ayıp, İslâm borçlar hukukunda akde konu olan malın insanlar nazarındaki kıymet ve itibarını azaltan ârızî kusur ve eksikliğini ifade eder. Mecelle ayıbı, alışveriş akdi açısından “ehil ve erbabı arasında malın değerine noksanlık getiren kusur” (md. 338), icâre akdi açısından ise “akid konusu menfaatin tamamen fevt veya muhtel olmasına sebep olan şey” (md. 514) diye tarif etmiştir. Hanefîler ayıbın tarifinde objektif bir kıymet azalmasını ölçü alırken Şâfiîler ayrıca “ilgili tarafın akidden beklediği haklı maksadı engelleyen” eksiklikleri de ayıp içerisinde mütalaa ederek sübjektif bir ölçünün kabulüne imkân tanımışlardır.

İslâm hukukunda ayıp öncelikle akdin kurulması yönünden inceleme konusu olur ve buna “uyûbü’r-rızâ” (akdî rızâya ait eksiklikler) denir. Akdî rızâya ait ayıplar, ya akid esnasında ya da akidden sonra ortaya çıkar. Akid sırasında ortaya çıkan ve taraflardan bir veya ikisinin akde rızâsını yok eden veya yok sayılmasını mümkün kılan eksiklikler hata, hile ve ikrah şeklinde üç ana başlıkta toplanır. Her üç halde de bu fiillere mâruz kalan kimse akdi yapma yönünde tercihte bulunsa bile gerçekte akde rızâsı yoktur. Akidlerin kuruluşunda rızâ esas olduğundan bu akidler, rızâya ârız olan ayıbın derecesine göre, ya hiç kurulmamış kabul edilir veya mağdur olan tarafa akdi feshetme hakkı tanınır.

Akid tamamlandıktan sonra ortaya çıkan ayıplara gelince, iki taraflı (muâvazalı) akidlerde akid yapıldıktan sonra, fakat akid konusu malın karşı tarafa teslim edilmesinden önce bu malın kısmen veya tamamen yok olması, kiralanmış veya rehin verilmiş olması ya da akid konusu malda önceden mevcut fakat hiç kimsenin bilmediği bir kusurun ortaya çıkması

gibi durumlardır. Bu durumlarda ifa kısmen veya tamamen imkânsızlaştığı, geciktiği veya akidden beklenen fayda azaldığı için, bundan zarar gören tarafın akde başlangıçtan itibaren rızâsı yok farzedilir ve bu grup eksiklikler de “akdî rızâya ait ayıplar” çerçevesinde mütalaa edilir.

Akde konu teşkil eden mal ve hizmette ortaya çıkan ayıplar ikiye ayrılır. Malda akid öncesinde veya en azından akid sırasında mevcut olan ayıplara “ayb-ı kadîm”, akid sonrası ârız olan ayıplara ise “ayb-ı hâdis” denir. Bu konuda önemli olan, ayıbın akid konusu malda ne zaman ortaya çıktığı değil, ne zamandan beri mevcut bulunduğu hususudur.

İslâm borçlar hukukunun temel kaidelerinden biri, tarafların akid yaparken rızâyı esas almaları, birbirlerine haksızlık etmemeleri ve üzerinde akidleştikleri mallarda mevcut ayıp ve kusurları gizlememeleridir. Bununla birlikte taraflar kul hakkını çiğneme ve bunun vebali ile Allah katına çıkma pahasına da olsa, zaman zaman ellerindeki malların ayıp ve kusurunu gizlemiş veya akid konusu malda iki tarafın da akid sırasında farkına varmadığı eski bir ayıp ortaya çıkmış olabilir. İslâm hukukunda her iki ihtimale karşı da tedbir alınmıştır. Eğer ayıp akid öncesinde mevcut olup ilgili taraf bu ayıba akid sonrası muttali olmuşsa bundan zarar görecek olan tarafın ayıp sebebiyle akdi bozma, yani “hıyârü’l-ayb” hakkı vardır. Ayıba râzı olursa karşılığında bir indirim talebinde bulunamaz. Fakat dilerse akdi bozar ve kusurlu malı iade ederek karşılığında verilenleri geri alır. Eğer malın ayıbı bilindiği halde gizlenmiş ise bundan zarar görecek tarafın hıyârü’l-ayb hakkı yanı sıra aldatma sebebiyle de akdi bozma hakkı vardır. Her iki durumda da “vâki zararın izâle edilmesi” kaidesinden ve mağdur olan tarafın başlangıçta bilmediği bu ayıba rızâsının bulunmadığı, daha doğrusu tarafların rızâsının akid konusu mal ve hizmetin her türlü ayıptan uzak olması esasına dayandığı noktasından hareket edilmektedir.

Hangi malda ne miktar eksiklik ve bozukluğun ayıp sayılacağı hususu tamamıyla cemiyetin kıymet ölçüsü ve telakkilerine bağlı örfî bir meseledir. İslâm hukukuna dair yazılmış eserlerde örnek kabilinden söz konusu edilen ayıplar akde, akid konusunun cinsine ve kullanım alanına bağlı olup bu da toplumdan topluma farklılıklar göstermektedir. Bununla birlikte satın alınan evin çürük, hayvanın kör, tarlanın çorak, kitabın eksik olması, kiralanan değirmenin suyunun kesilmesi, işçinin hastalanması gibi ârızî durumlar,

akidden ve akid konusundan beklenen menfaati engellediği veya en azından eksilttiği için kaynaklarda öteden beri ayıp sayılmış ve bundan zarar görecek olan tarafa akdi bozma hakkı tanınmıştır.

Ayıba göre daha sübjektif bir karakter taşıyan ve genellikle akid konusundan değil de taraflardan kaynaklanan özürler (mâzeret) sebebiyle akidlerin feshedilmesi hususu tartışmalı olmakla birlikte, hukuken ayıp sayılan bir eksiklik veya fazlalığın mevcudiyeti halinde akdin feshedilebileceği, hemen hemen bütün İslâm hukukçuları tarafından benimsenmiştir. Ancak fesih hakkının hangi durumlarda sona ereceği veya sona ermiş sayılacağı hususu her akdin nevine göre bazı farklılıklar gösterir. Meselâ alışveriş akdinde müşteri ayıbı bilerek ve ayıba râzı olarak malı almış veya bu malda tasarruf yapmışsa, ayıp muhayyerliği hakkı doğduktan sonra bu hakkından açıkça veya delâleten vazgeçmişse, ayıp izâle edilmiş, mal yok olmuş veya malda ciddi değişiklik ve ilâveler vuku bulmuş ve böylece malın iadesi maddeten veya hukuken imkânsız hale gelmişse... bu ve benzeri durumlarda artık müşterinin alışveriş akdini feshedip malı geri vermesinden söz edilemez. Belki, haklı olduğu ölçüde, zararının karşılanması yönüne gidilir.

Akid yapılırken mal sahibinin çıkacak ayıptan sorumlu olmayacağını (berâet) şart koşması geçerli olmakla birlikte bu şartın hangi ayıpları kapsayacağı hususu İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Çoğunluğa göre, sadece o anda mevcut ayıptan sorumlu olunamayacağı ileri sürülebilir. Akid sonrası ve kabz öncesi ortaya çıkacak ayıpta sorumluluk devam eder. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise bu şart her iki nevi ayıbı da kapsar. Ancak akdî emniyetin sağlanması ve beklenmedik zararın önlenmesi için mutlak sorumsuzluk şartının değil, sadece bilinen mevcut ayıptan veya mahiyeti ve sınırları önceden belirlenebilir müstakbel ayıptan sorumsuzluk şartının geçerli kabul edilmesi, böylece hile ve haksızlığa imkân tanınmaması gerekir.

Eşyanın kusursuz ve ayıpsız olması asıl olup ayıp sıfat-ı ârıza olduğu için bu konuda ispat yükü, ayıbın mevcudiyetini ileri süren tarafa aittir. Akde konu teşkil eden mal veya hizmetteki ayıbın ne zamandan beri mevcut olduğu, ayıp sayılıp sayılamayacağı gibi hususlarda taraflar arasında anlaşma sağlanamazsa ayıbın İslâm hukukunun ispat ve muhâkemat usulü

çerçevesinde tesbit ve ispatı mümkündür. Açıkça görülen ayıpların yanı sıra ancak doktor, veteriner, mühendis gibi uzmanların tesbit edeceği ayıplar, sadece kadınların bilebileceği ayıplar ve bir de kullanma ve deneme sonucu anlaşılabilen ayıplar mevcuttur. Bu sebeple ayıbın tesbitinde müşahede, bilirkişi, şahit, tecrübe veya sadece kadınların şahitliği gibi vasıtalara başvurulur.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsût, XIII, 91 vd; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1975, II, 192 vd.; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, Kahire 1315-18, VI, 2 vd.; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Kahire 1386/1967, IV, 25 vd.; Mecelle, md. 336-355, 513-521; Zerka, el-Fıkhü'l-İslâmî, II, 364-416; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, I, 331-352.

Ali Bardakoğlu

AHLÂK.

İslâm cemiyetinin ortak ve objektif ahlâk kurallarına aykırı olan, başkalarının kınamasına yol açan tutum ve davranışlara ayıp denir.

Ayıp, klasik İslâm ahlâkı alanındaki kitaplarda daha çok "uyûbü'n-nefs" (nefsin ayıpları) şeklinde geçer ve bütün ahlâkî kusurları içine alır. Ayıp sayılan bir davranış, genellikle, benimsenen ve faydasına inanılan sosyal kaidelerin ihlâline yol açtığı için, hukukî bir müeyyidesi bulunmasa bile ayıplama ve yerme diye adlandırılan dinî-sosyal müeyyidelerle karşılaşır ve bunlar kişide utanma ile pişmanlık hislerini doğurur; bu sonuncular da onu nefsinin ayıplarını düzeltmeye yöneltir. Bu ise kişinin tecrübelerden faydalanarak kendini bir nevi eğitmesidir. Hz. Peygamber, "Bütün insanlar

hata işler, ancak hata işleyenlerin en hayırlısı hatalarından dönendir” (Tirmizî, “Kıyâmet”, 49) anlamındaki hadisi ile bu eğitimin dinî-ahlâkî değerini göstermiştir.

Genellikle ahlâk kitaplarının ilk bölümünü teşkil eden “ma‘rifetü’n-nefs” (kendini tanıma), ahlâk eğitiminin ilk ve en önemli şartıdır. Zira, “insan ayıplarını bilirse bunları gidermesi de kolaylaşır” (Gazzâlî, III, 64) ve böylece “kendi ayıpları yüzünden başkalarına kızmak zorunda kalmaz” (Mâverdî, s. 344). Gazzâlî, nefsin ayıplarını tanımanın ve onları gidermenin başlıca yollarını şöyle sıralar: 1. Bilgili, basiretli, nefislerin gizli ayıplarını sezebilen üstatlardan faydalanmak; 2. Zeki, dürüst, ayıplarımızı gören ve düzeltmemize yardımcı olan dostlar edinmek; 3. Düşmanlarımızın tenkitlerini ayıplarımızı keşfetmekte fırsat saymak; 4. Başkalarında gördüğümüz ayıpları kendi nefsimizde de aramak. Bu tavsiyelerden son üçü İbn Miskeveyh’in Tehzîbü’l-ahlâḳ’ında da yer almaktadır. Ancak o, Galen’den aldığı ikinci tavsiyenin gerçekleştirilmesini pratikte imkânsız görmekte, yine Galen’e nisbet ettiği üçüncü yolu daha faydalı bulmakla birlikte, Kindî’nin muhtemelen bugün mevcut olmayan bir eserinden naklettiği dördüncü yolu ötekilerden daha faydalı görmektedir; ayrıca, “Işığıyla ayı aydınlatan güneş gibi erdemlerimizle başka insanlara yararlı olmalıyız” anlamındaki sözü dolayısıyla Kindî’yi takdir etmektedir.

İslâm ahlâkçıları, ayıp sayılan davranışları herkesin gözü önünde işlemenin gizlisine göre daha kötü olduğunu ısrarla belirtmişler, kişinin ayıplarını insanlardan saklamasının ve toplumun da bu tür davranışlar karşısında duyarlı olmasının önemi üzerinde durmuşlardır. Hz. Peygamber, Tirmizî’nin es-Sünen’inde (“Tefsîr”, 6) yer alan uzun bir hadisinde bu içtimaî hassasiyetin kaybolması ile belirecek ahlâkî buhranın sosyal çöküntülere yol açacağına işaret etmiştir. Ancak İslâm ahlâkına göre, ayıplanma veya başka herhangi bir içtimaî baskıya mâruz kalma endişesiyle kötülükten kaçınmak kişiye fazilet kazandırmaz. Hiçbir ayıp Allah’a gizli kalamayacağından insan öncelikle O’ndan haya etmeli ve imkân ölçüsünde kendi kusurlarını düzeltmelidir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Tevbe sûresinin 111. âyetini telmih ederek Allah’ın cennet karşılığında müminin nefsini satın aldığını hatırlatır; müminin, karşılığını eksiksiz, kusursuz almak isterken nefsini ayıplarıyla birlikte vermeye kalkışmasını mürüvvete aykırı görür (Medâric, II, 368).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "Kıyâmet", 49, "Tefsîr", 6; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, s. 160-161; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1978, s. 240 vd., 344; Gazzâlî, İhyâʾ, III, 64-69, 286-287; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 269 vd., 367-368.

Mustafa Çağrıcı

ÂYİN

آيين

Dinler tarihi, tasavvuf ve Türk dinî mûsikisinde kullanılan bir terim.

Farsça asıllı bir kelime olan âyin “görenek, âdet, tarz, merasim; huy, usul, yaşayış; ibadet tarzı” mânalarına gelir. Türkçe’de Mevlevî, Bektaşî ve Alevî zümreler hariç daha çok müslüman olmayanların, özellikle de yahudi ve hıristiyanların ibadet tarzları ile çeşitli tekke ve tarikatların hareket ve mûsiki unsurları taşıyan dinî merasimlerini ifade etmek için kullanılmaktadır.

DİNLER TARİHİ.

Hemen hemen her dinî toplulukta tapınma niyetiyle belirli usuller çerçevesinde yapılan dinî törenlere verilen ad.

Temelde dinî inançlara dayanan ve bu inançların şeklî ve fiilî tezahürleri olan âyinler genellikle törenlerle icra edilir. Bu bakımdan âyinle tören arasında benzerlik ve ilişki varsa da âyinler dinî nitelikte olup tapınma amacıyla yapılan törenlerdir. Mutlaka toplu halde ve tören şeklinde yapılan âyin, belirli kural ve tarzların (rite) uygulanmasıyla gerçekleşir. Batı dillerinde âyin sırasında uyulacak kuralları ve âyinin icra tarzını ifade için kullanılan rite kelimesi Latince menşeli (ritus) olup “kutsal âdet” demektir ve geleneklerle belirlenmiş nitelikleri bulunan davranış şeklini ifade eder. Bu kelime “tapınma, ibadet” mânasına gelen kült (Lat. cultus) kavramına yakın bir anlamda, geleneksel dinî davranış ve hareketleri belirtmek üzere kullanılmaktadır. Âyin bir ibadet şekliyse de toplu halde yapılması, belirli usullere göre icra edilmesi yönünden ferdî ibadetten ayrılır. Ayrıca mûsiki ve özel hareket tarzları da âyinin temel unsurlarındandır.

Dinlerde âyinler sözlü, hareketli, müzikli, ilâhili ve şarkılı bir tablo arzeder. Ayrıca âyinlerin hayat-ölüm, gece-gündüz, gökteki olaylar ve mevsimlerle ilgili ayrı bir düzeni vardır. Âyinler doğumdan ölüme, sünnet, ergenlik ve

cemaate katılmadan evliliğe kadar hayatın bütününü kuşatmaktadır.

İlkel kabile dinlerinde genellikle maskeli ve boyanmış olarak danslı, şarkılı âyinler söz konusudur. Kabile mensupları, âyinlerin çeşitli tabiat olaylarının gerçekleşmesini veya tabii âfetlerden kurtuluşu sağladığına, insanla görünmez güçlerin ilişkilerini düzenlediğine inanmaktadırlar. Onlar için hayatları boyunca iç içe yaşadıkları, dinî veya sihrî nitelik taşıyan âyin sadece geleneğe bağlı ve rastgele uygulanan birtakım haraketler değildir. Çünkü âyinler gelişigüzel vesilelerle ortaya çıkan davranışlardan farklı olup belirli zamanlarda belirli vesilelerle yapılmaktadır. Ancak ilkel kabilelerdeki bütün âyinler tapınma olarak telakki edilmez. Nitekim büyü ile ilgili âyinler ayrı bir sınıf oluşturduğu gibi birçoğu da sosyal niteliklidir. İlkel kabile dinleriyle millî dinlerde doğum, ergenlik, evlenme, baba olma, yaşlılık, ölüm, yas, bereket, ziraat, yağmur, savaş, temizlenme, iyileştirme vb. vesilelerle âyinler yapılmaktadır.

En eski belgelere göre Çin'de âyinlerin sadece dinde değil içtimaî ve siyasî hayatta da önemli bir yeri olmuştur. Şang hânedanı zamanına ait (m.ö. 1500-1027), içinde ata ruhlarına yiyecek ve şarap sunulan bronz âyin kapları bulunmuştur. Milâttan önce 1000 yıllarında Chou hânedanı döneminde, tanrılara ve ata ruhlarına tapınma maksadıyla ve doğum, evlenme, ölüm veya yas dolayısıyla ayrıntılı âyinler düzenlenmekteydi (bk. ATALAR KÜLTÜ). Konfüçyüs de (m.ö. 551-479) âyinlere çok büyük ilgi göstermiş, âyinlerin samimiyetten uzaklaşmaması, iyilik ve dürüstlüğün bir tezahürü olması gerektiğini ısrarla tekrarlamıştır (bk. KONFÜÇYÜSÇÜLÜK).

Japon dinindeki âyinlerle ilgili başlıca kaynak, X. yüzyıla ait Engişiki adlı eserdir. Bu kaynakta yer alan âyinlerin en önemlisi büyük yiyecek sunusudur ki bir mikadonun tahta çıkması sonrasında yapılırdı. Japonya'da meşhur çay törenleri de Zen Budizm'le ilgili olarak önce bir âyin şeklinde başlamış görünmektedir. Zen rahipleri bu âyini, dinlerinin kurucusu Bodhidharma (ö. tahminî 543) heykeli önünde bir kâseden çay içerek icra ederler. Bu gelenek Japon aristokrasisinde çok önemli bir içtimaî müessese haline gelmiştir. Bu törende çay ayrıntılı âyin ve kurallara göre hazırlanıp içilmektedir. Çay törenlerinin hedefi sıkı dostluk, saygı, huzur, zarafet, alçak gönüllülük ve temizliğin aşılanmasıdır. Bütün Şinto âyinleri şu

hususları içinde bulundurur: 1. Katılanların ve âyinin yapıldığı yerin temizliği; 2. Tanrının (Kami) davet edilmesi; 3. Sembolik takdimenin sunulması, Kami için şarkılar ve danslar icra edilmesi; 4. Duaların okunması; 5. Kehanet; 6. Takdimelerin geri alınması ve Kami'nin geri yollanması; 7. Topluca kutsal şenlik (ayrıca bk. ŞİNTOİZM).

Eski Şinto âyinlerinin gayesi yiyecek sağlama, belâlardan kurtulma, çok evlâda kavuşma, tahtın veraset yoluyla intikalini güvenlik altına alma, mânevî kötülüklerden arınma idi. Japonya'da Zen Budizm'in karışık ve ayrıntılı âyinleri Japon hayat tarzlarını önemli ölçüde etkilemiştir (çay törenleri, okçuluk ve çiçek tanzimi gibi).

Hinduizm'de evde ya da tapınakta âyinler düzenlenir. Cemaat şart olmamakla beraber tapınaktaki âyinlerde rahipler veya diğerleri tanrılara sunularda bulunur, dans ederler. Meselâ üst kastlarda bulunanların evlenmelerinde evde veya başka toplantı yerlerinde düzenlenen törenlerde Veda ilâhilerine yer veren âyinlerin büyük bir yeri vardır. Veda'ların ilk devresinde en önemli âyinler kurban âyinleri idi. Brahmanlar bu konuda ayrıntılı törenler yaparlardı. Önceleri at kurban edilirken zamanla hayvan kurbanı ortadan kalktı. Eski devredeki kurban âyinlerinde hem tapınakta hem de evde ateşin merkezî bir önemi vardı. Ateş kutsal görülür, kurban âyini onsuz yapılamazdı. Kurban salonunun güney girişinde atalara tâzimi ifade etmek ve kötü ruhları kovmak için ateş bulundurulurdu. Bir öğrenci kutsal yola çağırılıp işe başladığında eline ateş verilir ve o bununla sunuda bulunurdu. Cenaze ateşi de ayrı bir âyin gerektirirdi. Böylece ateş ilâhı Agni için çeşitli şekillerde âyinler yapılırdı. Âyinler sırasında brahmanlar soma adı verilen ve uyuşturucu etkileri olan bir kutsal bitki kullanırlardı (ayrıca bk. HİNDUİZM).

Türkler'in müslüman olmadan önceki dinlerine göre uyguladıkları âyinler, belirli vakitlerde yapılanlar ve gelişigüzel olaylar dolayısıyla yapılanlar şeklinde iki grupta toplanmaktaydı. Belirli vakitlerde yapılanlar çok eski dönemlerden beri sürdürülen ilkbahar, yaz ve sonbahar mevsimleri âyinleridir. Çin kaynaklarının verdiği bilgilerden bunların eskiden devletin resmî âyinleri olduğu anlaşılmaktadır. Yazın gelişi dolayısıyla yapılan âyinler, tabiatın yeniden dirilmesini kutlamak üzere bir çeşit bereket kültü olarak icra edilirdi. Bugün Yakutlar, ısıah (saçı=libation) dedikleri ve kamın

(şaman) nezâretinde yaptıkları bu âyinlerde topluca dans edip türkü söylemektedirler. Âyin sırasında kam, kımız kabını başına kaldırıp dualar eder, ilk toplanan kımızı saçı olarak sunar, ateşe kımız ve yağ döker. İlkbahar âyininde kama dokuz mâsum genç kız ve erkek eşlik eder. Göklere çıkmak için yapılan âyin sırasında bu genç kız ve delikanlıların mâsumiyetleri ölçüsünde makamlara ulaştıklarına inanılır. Yakutlar'ın bu âyinleri son zamanlarda Hıristiyanlığın etkisiyle dinî özelliğini kaybedip bayram merasimi haline gelmiştir.

Eski Türkler'de kam veya baksı denilen şaman âyinleri yöneten kişiydi ve tanrılar veya kötü ruhlar için âyin yapabilirdi. Âyinlerde onun cübbe ve külâhtan oluşan özel kıyafeti, davulu, kamçı veya asâsı bulunurdu. Medyum tabiatlı şamanın manzum dua ve ilâhilerle yürüttüğü âyinler sırasında kendinden geçerek ruhlar ya da tanrılardan gaybî bilgiler alabildiğine inanılırdı. Bu âyinlerde ateşin de ayrı bir yeri vardır.

Altaylılar'ın dinî törenlerinde at kurbanı âyinleri özel bir önem taşımaktadır. Bazan üç gün süren bu âyinde kamın önceden belirlediği âyin yerinde kurulan çadırın tam ortasına yeşil bir kayın ağacı dikilir. Kam cübbe ve külâhını giyer, eline davul ve tokmağını alır, tanrı ve ruhlara hitap edip ilâhiler okur. Daha önce seçilmiş olan kurbanlık at, boğulmak ve bel kemikleri kırılmak suretiyle öldürülür, pişirilir ve âyine katılan kimselere ikram edilir. Kam yine ilâhilerle ruhları ve kabile atalarını çağırır. Daha sonra davuluna hızla vurup ateş etrafında dönen şaman, Ülgen için hazırlanan armağanla göklere yükselmeyi temsil eden hareketler yapar. Böylece göğün on ikinci katına kadar çıkıp orada Ülgen'e kurban takdim eder, dualar okur. Sonra yeryüzüne inmeyi temsil eden hareketler yapar. Davulunu atıp gözlerini açar ve herkesle selâmlaşır. Âyinin üçüncü gününde kamın şerefine büyük bir ziyafet verilir. Kötü ruhlara karşı yapılan âyinlerde kamlar yer altına inip orada gördüklerini temsilî olarak anlatırlar.

Eski Türkler'de bu büyük âyinler dışında ikinci dereceden âyinler de vardı. Bunlardan biri, yaygın özelliğe sahip "ıduk" hayvanının tanrı için salıverilmesidir. Kutsal sayılan bu hayvana kimse dokunamazdı. Cadı taşıyla yağmur yağdırma âyini de bu tür bir âyindi.

Aslında ilâhî ve evrensel iken millî bir din haline getirilen Yahudilik'te âyin

Tanrı'ya ödenen bir borç, O'na karşı sevgi, saygı ve tâzim ifadesidir. Peygamberler âyinlerin öneminden ısrarla bahsetmişlerdir (Hezekiel, 40/48; Haggay, 1/2 vd.; Malaki, 1/8, 12, 14). Kutsal kitap teşkilâtlanmış dinde âyinin esas olduğunu ifade etmekte, Tevrat (Tora) ahlâkî prensipler yanında ibadetle ilgili âyinleri de tesbit etmekte (Çıkış, 20/8-14; Levililer, 19/15-22) ve onları tek bir kanun altında toplamaktadır (Tesniye, 16/14). Kutsal kitapta ibadetin hem cemaatle hem de tek başına yapılabileceği belirtilir. Süleyman Mâbedi'nin inşasından sonraki devrede ibadet, Levililer'in nezâretinde büyük ölçüde âyinlere dayanmakta ve ibadetin temelini kurban oluşturmaktaydı; ancak mâbedin yıkılışından sonra ibadetler, korolar, dua ve okuma âyinleri devamlı değişen bir gelişme göstermiştir.

Yahudilik'te ibadet, öncelikle kutsal yerde yapılan faaliyet ve davranışları ifade etmekte, dindarlık kadar âyini de içine alan saygılı bir hayat olarak telakki edilmektedir. Tevrat'ın Tekvîn kitabında kurbanlar, temizlenmeler vb. âyin türündeki davranışlardan söz edilmektedir. Sürgün öncesinde âyinleri yönetmenin kralın işi olup olmadığı tartışmalı ise de (Levililer, 16), Levililer ve diğer rahip gruplarının âyinleri yürütmede büyük ağırlıkları vardı. İkinci mâbed devresinde sabah ve akşam, ayrıca cumartesi (sebt) günü ve özel bayramlarda da kurban kesme âyini mevcuttu. Sürgün sonrası roş haşanahın (yeni yıl) onuncu günü olan yom kippurda (kefâret günü) başrahip şimdi artık yapılmayan birtakım âyinler idare ederdi.

Yahudilik'te âyin mâbedde olduğu gibi evlerde de yapılmaktadır. Kutsal kitaptan bölümler okuma, şarap ve yiyeceğe iştiraki gösteren davranışlar bu türdendir. Cemaatle ibadete en az on reşit erkeğin katılması gerekmektedir. Yahudilik'te günlük âyinlerin dışında haftalık ibadet olarak cumartesi âyini, yıllık âyinler olarak da roş haşanah, yom kippur, pesah (fısıh), sukkot (çadırlar) gibi değişik âyinler, ayrıca evlilik, sünnet, cenaze âyinleri de yapılmaktadır. Bundan başka bir şehre girip çıkarken, yeni bir eve taşınırken veya bu evi döşerken, gök gürültüsü, şimşek, zelzele gibi tehlike arzeden durumlarda da âyin türünde çeşitli davranışlar yapılmaktadır.

Kefâret gününde dua ve kutsal kitap okuma âyini sinagogda yapılmakta, ayrıca yine bu günde "günah keçisi" âyini de bir keçiye İsrâil'in günahı yükletilerek çöle salıverilmek suretiyle icra edilmektedir. Fısıh bayramının ilk günü akşamı, evde masa âyini dört kadeh şarap içilerek

gerçekleştirilmekte, çadırlar bayramında ise boru ve borazanlar çalınmakta, meşaleler yakılmaktadır.

Hıristiyanlık'ta en önemli sakramentlerden biri olan Evharistiya'dan (eucharistie: ekmek-şarap âyini) kutsal günlerin kutlanışına kadar bütün törenlerde âyinlere yer verilir.

Hıristiyanlık'ta âyin şeklindeki en eski ibadet son akşam yemeği kutlaması idi. Ancak bu konuda Ahd-i Cedîd'de tek bir kayıt vardır, o da yeterince açık değildir (bk. 1. Korintoslulara, 11/20-21, ayrıca bk. Matta, 26/26-29; Markos, 13/22-25; Luka, 22/17-21). Öte yandan vaftiz âyiniyle ilgili bir anlatım da yoktur. Bu hususta ilk yüzyılın sonlarından kalma Didache adlı eserde bulunan bir nâdir dua koleksiyonu hatırlanabilir.

İlk hıristiyanlar günden güne yahudilere ait mâbede gidip ayrıca birlikte evlerinde ekmek kırıyorlar, yiyeceklerini paylaşıyorlardı (Resullerin İşleri, 2/46). Onların mâbede gitmeleri yasaklanınca kendi ibadet usulleri gelişti; bunlar son akşam yemeği ve vaftiz etrafında kümeleştiler. Vaftiz özde Yahudilik'ten gelmedir. Hz. Yahyâ'nın Hz. Îsâ'yı vaftiz etmesiyle başlayan bu uygulama Hıristiyanlık'ta bir yeniden doğuş olarak telakki edildi.

Hıristiyanlık'ta sakramentlerle ilgili olarak yapılan âyinler pek geniş bir yer tutar. Ekmek-şarap âyininde Hz. Îsâ'nın hıristiyanlara göre ölümünün sürekliliği canlandırılır. Hıristiyanların kurban anlayışı da bu âyinde kendini gösterir. Hz. Îsâ aslî günah*ı gidermek ve böylece bütün insanlığı kurtarmak için kendini feda etmiştir. İşte ekmek-şarap âyini ile sadece Hz. Îsâ'nın son akşam yemeğinin hâtırası canlı tutulmuyor, aynı zamanda onun, "Bu benim etim, bu benim kanım" dediği ekmek ve şarabı alan hıristiyanlar böylece onunla bütünleşmiş sayılıyorlar. Bütün bu âyinler kutsal hiyerarşiye dahil rahiplerce yürütülmekte ve onlar tarafından uygulanmaktadır. Papazlar âyinleri yürütürken her âyine göre özel renkleri bulunan kıyafetler giyerler. Âyinler korolu, müzikli, enstrümanlıdır. Papazın nerede tek başına âyini yürüteceği ve cemaatin nerede ona katılacağı tesbit edilmiştir. Âyinler genellikle papaz nezâretinde kilisede ve Kitâb-ı Mukaddes'in belirli pasajları okunarak yürütülür. Her mezhebe göre uygulamada değişen âyin unsurları bulunur. Yeni hıristiyan mezheplerinde papaz ve âyinin rolleri azaltılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de âyinle ilgili herhangi bir deyim mevcut olmadığı gibi fıkıh literatüründe âyin kavramına veya bunu karşılayan başka bir kelimeye de yer verilmemiştir. Ancak İslâmiyet'te cemaatle ibadete ayrı bir önem verilmekte, hatta bazı ibadetler cemaatle ifa edilebilmektedir. Bunun yanında semavî dinlerde tek başına ibadet şuuru İslâm'da en mükemmel noktasına ulaşmış, cemaatle yapılan ibadetlerde bile ferdî sorumluluk önemini korumuştur.

BİBLİYOGRAFYA

P. Dearmer, The Parson's Handbook, London 1957; DCR, s. 283, 293-297, 540, 564; IDB, II, 179; III, 857-867; IV, 879-903; Sedat Veyis Örnek, Etnoloji Sözlüğü, Ankara 1971, s. 75, 93, 204; E. F. Sharpe, 50 Key Words Comparative Religion, London 1971, s. 55-56; D. G. Dix, The Shape of the Liturgy, London 1978, s. 1-11; Jocob Licht, "Liturgy", EJd., XI, 392-404; a.mlf., "Prayer", a.e., XIII, 978-989; Israel Abrahams, "Worship", a.e., XVII, 621-624; Hugh Watt, "Eucharist", ERE, V, 540-570; E. N. Fallare v.dğr., "Prayer", a.e., X, 154-214; J. A. MacCulloch, "Sacraments", a.e., X, 897-914; H. B. Alexander, "Worship", a.e., XII, 752-811.

Günay Tümer

TASAVVUF.

Tarikat mensuplarının ve Alevî-Bektaşî zümrelerin belli usuller çerçevesinde yaptıkları dinî tören ve zikir.

Âyin kelimesi, mutasavvıflara has bazı hal ve hareketleri ifade etmek için ilk defa İranlı mutasavvıflar tarafından kullanılmış, daha sonra Türk

tasavvuf edebiyatına da geçmiştir. Araplar tarikat âyinlerine hadra (الحضرة), hafle (الحفلة) (ihtifâl), bazan da mevlid (المولد) ve urs (العرس) gibi adlar vermişlerdir.

Sûfîlerin bazı hareketlerine, sohbet ve semâ meclislerine, bu meclislerde görülen vecde gelme ve devran (raks, semâ) etme hallerine âyin (âyîn-i ehlullah) denilmiş, kişiyi Allah'a yakınlaştırdığına inanılan bu âyinlere tarikatlarda büyük önem verilmiştir. Başlangıçtan beri çeşitli tasavvufî topluluklar birbirinden farklı âyin şekillerine sahip idiler. VI. (XII.) yüzyıldan itibaren tarikatlar ortaya çıktıktan sonra bu farklar daha belirginleşmeye başlamış ve her tarikat diğerinden ayrı bir zikir, usul ve âdâbı benimsemiştir. İlk zamanlarda semâ meclisi adı verilen tasavvufî toplantılara sonradan genel olarak âyin denilmiş, ancak her tarikat kendi âyinine özel bir isim vermekten de geri kalmamıştır. Meselâ Şâzelîler âyinlerine "hadra", Mevlevîler "semâ", "âyin" veya "mukabele", Nakşibendîler "hatm-i hâcegân", Rifâîler "zikr-i kıyâm", Halvetîler "darb-ı esmâ", Celvetîler "nısf-ı kıyâm", Ayderûsîler "râtıb" demişlerdir.

Kādiriyye, Şâzeliyye, Mevleviyye ve Nakşibendiyye gibi Sünnî tarikat mensupları hem şeriatın emrettiği bütün ibadetleri ifa etmeye çalışırlar, hem de tarikatlarının gereği olan âyinleri icra ederler. Halbuki bazı Alevî ve Bektaşî zümrelerde namaz, oruç, zekât ve hac gibi şer'î ibadetlere rastlanmaz. Bunlarda dinî ibadet ve merasim hemen hemen sadece âyinlerden ibarettir. Yahudi ve hıristiyanların dinî merasimlerinin de Türkçe'de âyin kelimesiyle ifade edilmesi, şer'î esaslara bağlı tarikat mensuplarının bu terimi fazlaca kullanmalarını engellemiştir. Bununla beraber özellikle Mevlevîler'le benzeri bazı Sünnî tarikatların âyin kelimesini kullandığı görülmektedir. Âyinler geniş mânada, ilk müslümanlar arasında görülmeyen, çeşitli sebeplerle sonradan ortaya çıkan bazı dinî merasimler (bid'atlar) olarak telâkki edilebilir. Regaib, Berat ve Kadir geceleri gibi bazı kandillerde, ayrıca ölünün ruhunu şâdetmek maksadıyla düzenlenen mevlid merasimleri, ayrıca sünnet (hitan) düğünü gibi faaliyetler için âyin terimini kullanmak mümkün değildir.

Mevlevî mukabelesi esnasında okunan eserlere âyin dendiği gibi (aş.bk.), yine Mevlevîler'ce belirli bir zaman ve mekâna bağlı olmaksızın arzu üzerine yapılan zikir ve sohbet toplantısına da ayn-ı cem' (aynü'l-cem') adı

verilir (bk. MEVLEVÎ ÂYİNİ).

Şiî âyinlerinin en meşhuru, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edildiği 10 Muharrem günü yapılan ve "âyîn-i sükvârî" denilen matem âyinidir. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'e yardım edilmediğine çok üzülen Süleyman b. Surad adlı sahâbînin liderliğindeki Tevvâbîn fırkası mensupları 65 (684-85) yılında onun mezarına gelerek yirmi dört saat ağlayıp günahlarına tövbe etmişler, daha sonra intikamını almak için harekete geçmişlerdi. Bu olay âyîn-i sükvârînin başlangıcı olmuştur. Âyîn-i sükvârîye Şiî devletlerde büyük önem verilmiş, Büveyhîler'den Muizzüddevle zamanında 352 (963) yılının 10 Muharrem günü Bağdat'ta iş yerleri kapanmış, kadınlar üstlerini başlarını yırtmak ve ağıtlar yakmak suretiyle âyin yapmışlar ve bu olay Sünnîler'le Şiîler arasında bir çatışmaya bile sebep olmuştur. İranlılar da âyîn-i sükvârîye büyük önem vermişlerdir. Osmanlılar kendi hâkimiyet alanına giren yerlerde yaşayan Şiîler'in bu âyini icra etmelerine müsaade etmiştir. Ancak II. Abdülhamid Şiîler'in bu âyini İstanbul'da sadece toplu olarak yaşadıkları Vâlide Hanı, Vezir Hanı ve Yıldız Hanı gibi yerlerde yapmalarına izin vermiş, II. Meşrutiyet'ten sonra âyinin aşırı ve kanlı bir şekilde icra edilen kısmı yasaklanmıştır.

Bazı Şiî âlimleri âyîn-i sükvârînin bid'at olduğunu ve dinde yerinin bulunmadığını savunmuşlar, bir kısım Ca'ferî âlimleri ise darbeli ve kanlı bir şekilde icra edilmesine geniş ölçüde karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte bütün İran'da ve özellikle Kerbelâ'daki Hz. Hüseyin türbesinde bu tür âyinler bugün de icra edilmektedir (ayrıca bk. MUHARREMİYYE; TÂZİYE).

Bektaşî âyinleri bu tarikatın esas ibadeti mahiyetindedir. Bu âyinlerin en önemlileri, tarikata giren kimse için yapılan "ikrar âyini" ile çalgılı ve içkili eğlence törenleri vasfını da taşıyan "âyîn-i Cem"dir; bu âyine "bezm-i Cem*" de denir. Bektaşîlik'te bu iki âyinin yanı sıra derviş âyini, babalık âyini, halife âyini, mücerred âyini gibi adlarla anılan birtakım âyinler daha vardır (bk. BEKTAŞÎ MÛSİKİSİ).

Alevî, Kızılbaş, Tahtacı, Çepni ve Abdallar gibi zümrelerin âyinleriyle Bektaşî âyinleri büyük ölçüde birbirine benzemektedir. Başlangıçta Bektaşî âyinleri daha çok Sünnî tarikat âyinlerine benzediği halde sonradan Alevî

âyinlerine yaklaşmış ve arada fazla bir fark kalmamıştır. Alevîlik'te Cem, görgü, sorgu, mihman, mahabbet, Kerbelâ, eş ve düşkünlük âyini gibi birtakım törenler daha vardır.

Alevî-Bektaşî âyinlerinde görülen inanç ve hareketlerin bir kısmı İslâm kaynaklarına dayanırsa da diğer bir kısmında İslâm dışı kaynakların ve özellikle eski İran dinleriyle ilgili inanç ve ibadetlerle Şamanizm'in tesiri görülür. Meselâ İran'da "Ehl-i Hak" veya "Ali-İlâhîler" denilen zümrelerde bu tür âyinler vardır.

Sünnî çoğunluk arasında yaşayan Alevî ve Bektaşîler'in âyinlerini büyük bir gizlilik içinde icra etmeye dikkat etmeleri, âyinler hakkında tam ve doğru bilgi edinilmesini güçleştirmektedir. Ayrıca çeşitli yerlerde yaşayan bu tür Râfizî zümrelerin az çok birbirinden farklı dinî geleneklere ve âyinlere sahip olmaları, değişik birtakım terimler kullanmaları da bu konuda sağlıklı bilgiler edinmeye engel olmaktadır.

Alevî-Kızılbaş âyinleri sadece dinî bir ibadetten ibaret olmayıp aynı zamanda bir eğlence, bir şenlik ve bir tören mahiyetindedir. Alevî ve Bektaşîler müziğe, çalgı, raks ve şiire büyük değer verdiklerinden bu zümreler arasında oldukça zengin bir folklor meydana gelmiş ve görüşleri bu yolla halk edebiyatına da tesir etmiştir.

Her çeşit âyini bid'at ve dalâlet sayan kelâm, fıkıh ve hadis âlimleri, diğer bir ifadeyle şeriat âlimleri âyin kelimesinin kullanılmasını bile câiz görmemişlerdir. Âyinler en geniş biçimde İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim tarafından tenkit ve reddedilmiştir. Bunlar, Gāliyye dedikleri aşırı Şiî ve Bâtınîler'in, Nusayrîler'in, Dürzîler'in, Yezîdîler'in ve Karmatîler'in bütün âyinlerini sapıklık sayarak reddettikleri gibi mutasavvıfların âyinlerini, zikir meclislerini ve semâlarını da şiddetle tenkit etmişler, ayrıca Sünnî halk arasında yaygın olan kabir ziyareti, ermişlere kurban kesme, ölüm sebebiyle dinî tören düzenleme ve mevlid okuma gibi merasim ve âyinleri de bid'at ve günah saymışlardır. İbn Teymiyye'ye göre kelâmcılar akaid, mutasavvıflar ise amel sahasında bid'atlar çıkarmışlardır. Tarikat âyinleri mutasavvıfların bu tür bid'atlarından başka bir şey değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, “âyîn” md.; Ahmed Rifat, Mir’âtü’l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 217, 259; Hoca İshak Efendi, Kâşifü’l-esrâr ve dâfiu’l-eşrâr, İstanbul 1291, s. 25-31; Ahmed Rıfkı, Bektaşî Sırrî, İstanbul 1325, I-II; Besim Atalay, Bektaşîlik ve Edebiyatı, İstanbul 1341, s. 9-21; A. Yılmaz, Tahtacılarda Görenekler, Ankara 1948; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 413; a.mlf., Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar, İstanbul 1968; a.mlf., “Kızılbaş”, İA, VI, 789; Buyruk: İmam Cafer Buyruğu (nşr. Sefer Aydın), Ankara 1967; A. Yaşar Ocak, Bektaşî Menakıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983; Fuat Köprülü, “Bektaşîliğin Menşeleri”, TY, sy. 8 (1341), s. 136-140; R. A. Kenn, “Ehl-i hak”, İA, IV, 201.

Süleyman Uludağ

MÛSİKİ.

Mevlevî tarikatının toplu zikri olan semâ esnasında okunmak için bestelenmiş dinî mûsiki eser ve formuna verilen ad.

Mevlevî literatüründe âyîn-i şerif olarak geçen bu tabir aynı zamanda Mevlevî âyini icrası için de kullanılmaktadır. Ancak semâ veya mukabele de denilen Mevlevî âyini sadece âyîn-i şerif okunmasından ibaret değildir. Bir Mevlevî âyininin klasik âdâb ve erkânıyla icrası aşağıda gösterilen safhaları içine almaktadır: 1. Semâhânede cemaatle kılınan vakit namazı, 2. Namazdan sonra şeyh efendi veya mesnevihan tarafından okutulan Mesnevî dersi, 3. Şeyh efendi tarafından yapılan post duası, 4. Sözleri Mevlânâ’ya ait Itrî’nin rast makamında bestelediği “Na‘t-ı Mevlânâ”nın na‘than tarafından okunması, 5. Okunacak âyîn-i şerifin makamında neyle yapılan baş taksim, 6. Aynı makamda bir peşrev, 7. Âyîn-i şerif okunması, 8. Son

peşrev ve son yürük semâi, 9. Genellikle neyle yapılan son taksim, 10. Âyinhanlardan biri tarafından okunan aşr-ı şerif, 11. Tarikatçı veya duacı dede ile en sonunda şeyh efendinin okuduğu Fâtiha ve gülbanklar.

Bütün bunlardan sonra niyaz mukabelesi (bk. NİYAZ ÂYİNİ) varsa, son peşrev yerine neyzenbaşının taksimi ile segâh makamına geçilip niyaz âyini okunur; son yürük semâi ve taksim ile mukabele biter. Son zamanlarda yapılan temsilî semâ gösterilerinde ise yukarıdaki sıra 4. maddeden itibaren uygulanmaktadır.

Bir dinî mûsiki terimi olarak âyin, söz ve saz mûsikisinin birlikte ve nöbetleşe yer aldığı, üslûp ve inşa bakımından tekke mûsikisinin yüksek değerde ve seçkin eserlerine denilmektedir. Her birine “selâm” adı verilen dört kısımda tertip edilen âyinlerin güfteleri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mesnevî, Dîvân-ı Kebîr ve Rubâʿiyyât adlı eserlerinden, oğlu Sultan Veled’in şiirlerinden ve bazı Mevlevî şairlerinin manzum parçalarından seçilmiştir. Güftelerde mısra sonları şiirin veznine uygun “hey hünkâr-ı men, sultân-ı men, raʻnâ-yı men, zîbâ-yı men, makbûl-i men, matlûb-i men” gibi terennüm denilen kelimelerle süslenerek zenginleştirilir. Kıta ve selâm aralarındaki saz terennümleri âyinhanların bir an soluklanmasına yardımcı olur. Âyîn-i şeriflerde peşrevler devr-i kebîr; birinci selâm devr-i revân, ağır düyek, düyek; ikinci ve dördüncü selâm ağır evfer usulleriyle bestelenmiştir. Âyinin en uzun bölümü olan üçüncü selâmda ise eseri monotonluktan kurtarmak düşüncesiyle değişik usuller kullanılmıştır. Bu selâmın ilk dörtlüğünde devr-i kebîr, nâdiren firenkçin, saz terennümlerinde ise aksak semâi usulleri kullanılmıştır. Bunun ardından hemen bütün âyinlerde tekrarlanan Türkçe “Ey ki hezâr âferîn, bu nice sultân olur” mısraı ile başlayan Ahmed Eflâkî’nin Sultan Veled hakkındaki kıtasından sonra Farsça olarak devam eden diğer dörtlüklerde gittikçe hızlanan yürük semâi usulü yer almaktadır. Son peşrev düyek veya sofyan, son yürük semâi ise oldukça hızlı yürük semâi usulüyle bestelenmiştir.

Bazılarının sadece dört selâmı bir bestekâra, iki peşrevi ve son yürük semâisi başka bestekârlara, bazılarının ise tamamı aynı bestekâra ait olan âyîn-i şerifler, bestecilik tekniği açısından üç grupta toplanabilir. a) Baştan sona aynı makamda bestelenmiş olanlar (Abdürrahim Künhî Dede’nin hicaz âyini gibi); b) Değişik makamlarda dolaşıp başladığı makamda bitenler

(İsmâil Dede’nin ferahfezâ âyini gibi); c) Başladığından değişik bir âyinin bölümleriyle sona erenler (İsmâil Dede’nin sabâ-bûselik âyini gibi).

Âyîn-i şerifi icra etmekle vazifeli topluluğa mutrip adı verilir. Bu heyette âyin okuyanlara âyinhan denilir ve bunları kudümzenbaşı yönetir. Neyzenbaşının idaresindeki saz heyetinde ise öncelikle ney, kudüm, rebap ve halîle gibi sazlar yer alır. Ancak günümüzde mutrip heyetine hemen bütün yaylı ve mızraplı sazlar katılmaktadır.

Bestesi kaybolmuş olanların dışında notaları zamanımıza kadar ulaşabilmiş âyinlerin en eskileri, “âyîn-i kadîm” veya “beste-i kadîm” adıyla anılan ve XV. veya XVI. yüzyıla ait bestekârları bilinmeyen dügâh, hüseynî ve pençgâh makamlarındaki üç âyindir. Bunları, bestekârı bilinen ilk eser olan Edirneli Kûçek Derviş Mustafa Dede’nin (ö. 1684) bayatî âyini takip eder. Daha sonraları ise XVIII. yüzyılda bestelenmiş on iki, XIX. yüzyılda bestelenmiş kırk üç ve XX. yüzyılda bestelenmiş altmış yedi âyin ile elde notası bulunan eserlerin sayısı 126’ya ulaşmıştır. Bu bakımdan S. N. Ergun’un Antoloji’de (s. 724-725) verdiği altmış altı âyinlik listeye XIX. yüzyılda Hacı Fâik Bey’in yegâh, XX. yüzyılda Refik Fersan’ın rast ve selmek, H. Sadeddin Arel’in kırk yedi makamdan elli bir âyini, Kemal Batanay’ın nikriz, Sadettin Heper’in hisar-bûselik, Necdet Tanlak’ın neveser, Erol Sayan’ın eviç, Cinuçen Tanrıkorur’un bayatî-araban, Zeki Atkoşar’ın acem-kürdî makamlarındaki âyinlerini de ilâve etmek gerekir. Bunların dışında başka âyinlerin de bestelenmiş olması mümkündür.

Yapılan iki ayrı nota neşriyatıyla bu âyinlerden bir kısmı yayımlanmıştır. Ancak bu neşirlerde aynı âyinler arasındaki melodi farklılıkları dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki Rauf Yektâ, Suphi Ezgi, Ahmet Irsoy, Ali Rifat Çağatay ve Mesut Cemil’den meydana gelen bir tasnif heyeti tarafından tesbit edilen kırk bir eserdir (İstanbul 1934-1939). İkincisi ise Sadettin Heper’in tesbit ettiği kırk beş âyindir (Konya 1979).

BİBLİYOGRAFYA

Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevi Âyinleri (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1934-39, VI-XVIII; Ezgi, Türk Mûsikisi, III, 85-102; Ergun, Antoloji, I, 19, 41-43, 123-124; II, 405-407, 636-638, 724-725; Pakalın, I, 125-127; Muhiddin Celâl Duru, Tarihî Simalardan Mevlevî, İstanbul 1952, s. 182-201; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdab ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 77-98; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 367-389; Halil Can, "Mevlevî Âyini", Hz. Mevlanâ ve Mevlevî Âyinleri, İstanbul 1969, s. 17-27; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974; Karadeniz, Türk Mûsikîsi, s. 170, 719-727; Rauf Yekta, "La Musique Turque", EMDC, V, 3040, 3048; Efdalüddin, "Âyin-i Şerif", İTA, I, 675-679; Mahmut Ragıb Mihalgazi, "Âyin (Mûsiki)", a.e., I, 682-683.

Cinuçen Tanrıkorur

AYÎN-i CEM

(bk. BEZM-i CEM).

ÂYİNE

(bk. AYNA).

ÂYÎNE-i İSKENDER

İskender'e ait olduğu rivayet edilen efsanevî ayna.

"Âyîne-i âlemnümâ" veya "âyîne-i gîtînümâ" (cihanı gösteren ayna) adıyla da bilinen bu ayna hakkında çoğu efsane niteliğinde çeşitli rivayetler mevcuttur. Bunlardan birine göre, İskender'in (ö. m.ö. 323) İskenderiye şehrini kurduğu sırada orada bulunan hakîmlerden Belinus, Hermis ve Valines bir ayna yaptırarak yüksek bir yere koydurmuşlar. İskenderiye'ye gelmekte olan gemiler daha bir aylık yolda iken bu aynadan görülür, eğer düşman gemisi iseler güneş ışığı yansıtılarak yakılabilirmiş.

İskender tarafından, hocası Aristo'nun yaptığı plana göre İskenderiye şehrinde inşa edildiği de söylenen bu aynanın bir gece bekçiler uyurken çalınıp denize atıldığı yine efsaneler arasındadır. Bazı kaynaklarda âyîne-i İskender'in Hint Hükümdarı Kayd tarafından İskender'e hediye edilen dört değerli eşyadan biri olduğu rivayeti de vardır. Bunun küre şeklinde mi (top ayna), yoksa düz mü olduğu tartışmalıdır. Efsaneye göre yalancılar âyîne-i İskender'e baktığı zaman görüntülerini yansıtmaz, İskender de bir kimsenin yalan söyleyip söylemediğini böylece anlarmış.

Âyîne-i İskender, üç katlı ve yüksekliği 135 metreyi bulan İskenderiye (veya Pharos) Feneri'nin tepesinde bulunduğu rivayetinden dolayı, İskenderiye Feneri adıyla da anılmıştır. Mısır'da İskenderiye Limanı karşısındaki Pharos adası üzerinde yapılan bu anıt-fenerin geçen gemilere yol göstermesi, şehri ve limanı aydınlatması, tepesindeki âyîne-i İskender'in 40 mil uzaktan görünmesi gibi özellikleri, onun dünyanın yedi hârikasından biri sayılmasına sebep olmuştur. 650'ye (1252) kadar varlığını koruyan bu fener, yapıldığı çağda (m.ö. III. yüzyıl) teknik bakımdan çok ileri bir eser olarak kabul edilmiştir. Bu durum, aynaların bilinmeyen şeyleri öğrenmek için sihir yapmada ve büyücülükte kullanıldığı kanaatini yaygınlaştırmış ve bununla ilgili birçok efsanenin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bütün Doğu edebiyatlarında olduğu gibi Türk divan edebiyatında da

İskender ve âyîne-i İskender efsanevî yönleriyle sık sık ele alınmıştır. Âyîne-i İskender tasavvufî bir terim olarak ise Allah'tan başka her şeyden arınmış ve yalnız hakikatlerin aksettiği "insân-ı kâmil"in gönlünü ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hafız Divanı (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1985, s. 668; Ahmedî, İskendernâme (nşr. İsmail Ünver), Ankara 1983; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 28; Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevâî, Ankara 1965-68, I, 153 vd.; a.mlf., Divan Edebiyatı, s. 177; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 73; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 105-106; "İskenderiye Feneri", ML, VI, 425; "Ayine-i İskender", TDEA, I, 245; "İskenderiye Feneri", ABr., XII, 17.

İskender Pala

ÂYÎNE-i ZUREFÂ

آيينهء ظرفا

Karslızâde Cemâleddin Mehmed’in (ö. 1261/1845) Osmanlı tarihçilerine dair eseri.

(bk. CEMÂLEDDİN MEHMED, Karslızâde).

ÂYİNHAN

آیین خوان

Mevlevî âyininin icrası sırasında âyîn-i şerif okuyanlara verilen ad.

“Âyin okuyan” mânasında Farsça bir kelimedir. Mevleviyye tarikatının toplu zikri olan semâ sırasında âyîn-i şerif okuyanların her biri bu adla anılmaktadır.

Âyinhanlar, semâhânenin nisbeten yüksekçe bir yeri olan ve mutrip (veya mutriphâne) denilen yerde sazlarla beraber oturur ve âyin okurlar. Buna “mutribe çıkmak” da denir. Mevlevîlik dışındaki diğer tarikatlarda “zâkir”, Arabistan’daki tekkelerde “münşid” adını alan âyinhanlara Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî zamanında “gûyende” veya “kavvâl” denirdi. Semâ esnasında okunacak eserler, önce kudümzenbaşının idaresinde kudüm ve halîlenin de iştirakiyle âyinhanlar tarafından meşkedilir, iyice öğrenildikten sonra mukabele günü adı da verilen âyin günlerinde son olarak semâdan evvel neyzenlerin de katılmasıyla genel prova mahiyetinde tekrar edilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Eflâkî, Menâkıbü’l-ʿârifîn (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1976-80, I, 99, 173, 175, 182, 222; II, 588, 593, 794, 823; Pakalın, I, 125; Ezgi, Türk Musikisi, III, 85, 101-102; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 370, 464; Halil Can, “Mevlevî Âyini”, Hz. Mevlanâ ve Mevlevî Âyinleri, İstanbul 1969, s. 21, 25; Efdalüddin, “Ayin-i Şerif”, İTA, I, 675.

Cinuçen Tanrıkorur

ÂYİNNÂME

آييننامه

Devlet ve toplum hayatında örf ve âdetlerden kaynaklanan merasim ve teşrifat kurallarıyla her seviyedeki devlet adamının uyması istenen kaideleri ihtiva eden kitaplara verilen genel ad.

“Örf, âdet, kanun, merasim, usul ve kural” anlamındaki Farsça âyin ile “kitap” anlamındaki nâme kelimelerinden meydana gelen bu deyim Pehlevî dilinde even-nâmeg şeklinde yazılmakta ve “âdâb-ı muâşeret, kurallar kitabı” anlamında kullanılmaktaydı. Deyim, İslâmî devre Arap edebiyatına ve Yeni Farsça’ya âyinnâme olarak geçmiştir. Mes‘ûdî et-Tenbîh’inde âyinnâme’den bahsederken Arapça karşılığının kitâbü’r-rüsûm olduğunu söyler. Sâsânîler devrinde daha çok âdâb-ı muâşeret, örf ve âdet, merasim, sanat, zenaat ve değişik bilimlerle ilgili metinler için kullanılmakla beraber aynı devrede mektup yazmanın, satranç, okçuluk ve çevgân oyununun kuralları, Zerdüştîliğin emirleri ve hatta bir hocanın öğrencisine nasihatları gibi farklı konuları ihtiva eden metinler için de kullanılmıştır. Aynı dönemde resmî devlet protokolü için de aynı tabir kullanılmaktaydı. İslâmî devre Arap edebiyatında nasîhatü’l-mülûk ve İran edebiyatında siyâsetnâme türünün ortaya çıkmasına sebep olan hudaynâme ile, şehnâme türünün doğmasını sağlayan ve Sâsânî İmparatorluğu’ndaki 600 değişik resmî makam ve rütbeyi anlatan ve bir çeşit teşrifat kitabı mahiyetindeki gâhnâme de âyinnâmenin birer bölümüdür. Görüldüğü gibi İslâm öncesi İran kültüründe âyinnâme tabiri çok geniş bir sahayı ve çok değişik konuları ihtiva ediyordu.

İslâmî dönemde İbnü’l-Mukaffa‘ ve başkaları tarafından Arapça’ya tercüme edilen daha çok din dışı âyinnâme metinleri, gerek Arap gerekse İran edep* literatüründe büyük ilgi uyandırdı. Mes‘ûdî et-Tenbîh’inde âyinnâmelerin Pehlevîce asıllarının binlerce sayfa tuttuğunu ve hepsini elde etmenin imkânsız olduğunu belirterek bunların Zerdüşt rahipleriyle o dinin ileri gelen temsilcilerinde bulunduğunu söyler. İbn Kuteybe ‘Uyûnü’l-ahbâr’ında İslâm öncesi İran hikemiyatı ve Sâsânîler devrinin çeşitli

yönlerini anlatmak için âyinnâmeden alıntılar yapar. Câhiz Kitâbü't-Tâc fî ahlâkı'l-mülûk adlı eserinde, Bîrûnî de Kitâbü'l-Cevâhir'inde İran mitolojisiyle ilgili olarak âyinnâmeden bahsederler.

Âyinnâmenin muhtasar bir Arapça tercümesi, sadece I. Erdeşir'e ait olduğu iddia edilen vecizeleri ihtiva eder. Bu vecizeler ise asaletin kuralları ile gereklerini ele almakta ve Sâsânî sosyal hayatını aksettirmektedir. Âyin kelimesi daha sonraki asırlarda birçok Farsça eserin adı olmuştur. Bu tür kitapların konusu genellikle kanun, töre ve merasimlerle ilgilidir. Bunlar arasında Ekber Şah'ın veziri Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin Ekbernâme'sinin Âyîn-i Ekberî adını taşıyan ve hükümdarın koyduğu kanun ve nizamlarla o devre ait istatistikî bilgileri ihtiva eden III. cildi çok meşhurdur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-ahbâr (nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha), Beyrut 1406/1986, I, 8, 62; III, 221, 278; IV, 59; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 107; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 132, 364; Zebîhullah Safâ, Hamâse Serâyî der Îrân, Tahran 1333 hş./1954, s. 56-57; CHIr., III/1, s. 363-364, 393; S. H. Takīzâde, Hezâre-i Firdevsî, Tahran 1362 hş., s. 43; F. Gabrieli, "Āīn", EI² (İng.), I, 306-307; A. Tafazzolī, "Āīn-nāma", EIr., I, 692.

Orhan Bilgin

ÂYİSE

الآيسة

Âdetten kesilme (menopoz) yaşına ulaşan kadın için kullanılan bir terim.

Sözlük anlamı “ümidini kesmiş kadın” demektir. Belli bir yaşa ulaşan kadınların âdet görmesinden (hayız) ümit kesildiği için bu durumdaki kadınlara dinî-hukukî bir terim olarak âyis veya âyise denmektedir.

Âyisenin durumu bilhassa boşanma iddeti bakımından özellik arzetmektedir. Bu vaziyetteki kadın boşandığında üç ay iddet bekler (bk. et-Talâk 65/4). Kocasının ölümü üzerine bekleyeceği iddette ise âdet gören kadınla âyise arasında fark bulunmamaktadır. Her ikisi de -hamilelik yoksa- dört ay on gün iddet bekler.

Kadının hangi yaştan itibaren âyise kabul edilebileceği konusunda Kitap ve Sünnet’te açık bir hüküm mevcut değildir. Esasen âdetten kesilme yaşı bünye, iklim, ırk ve sosyal duruma göre farklılık göstermektedir. İslâm hukukçuları bölgelerinde ve yaşadıkları zamanlarda edindikleri tecrübelerin ışığında âyiseliğin (iyâs) başlangıç yaşı konusunda elli ile yetmiş yaşları arasında değişen muhtelif görüşler ileri sürmüşlerdir. Çoğunluğun kanaati elli elli beş yaşları üzerinde toplanmaktadır. İmam Şâfiî, âyiseliğin tesbitinde belli bir yaş yerine akraba kadınların durumunu dikkate alma esasını benimsemektedir.

Âyiselik çağına ulaşan kadın fiilen de âdetten kesilmişse artık âyise hükmündedir. Bu yaşa ulaşmadan âdetten kesilen kadın âyise kabul edilmez. Bu durumdaki kadın boşanma iddeti konusunda âyiseden farklı hükme tâbidir. Aynı şekilde âyise yaşına ulaştığı halde âdet görmeye devam eden kadın da âyise sayılmaz.

Âyise, ay hesabına göre iddet beklerken âdet görürse, Hanefî ve Şâfiîler’e göre bu âdeti dikkate alınarak yeniden iddet beklemek zorundadır. Hanbelîler’e göre ise ay olarak başladığı iddeti tamamlar. Buna karşılık

âdete göre iddet bekleyen kadın bir veya iki âdet gördükten sonra âdetten kesildiğinde, âyise çağına gelmişse yeniden üç ay iddet bekler; gelmemişse hüküm bakımından âyise yaşına gelmeden âdetten kesilen kadın gibidir (bk. İDDET).

BİBLİYOGRAFYA

Sahnûn, el-Müdevvene, II, 476; Şâfiî, el-Üm, IV, 214; İbn Hazm, el-Muhallâ, XI, 638; İbn Kudâme, el-Mugnî, IX, 92; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, Bulak 1315-18, I, 111; “Âyise”, Mv.Fİ, I, 107-109.

Yunus Vehbi Yavuz

AYKAÇ, Fazıl Ahmet

(ö. 1884-1967)

Daha çok mizahî şiirleriyle tanınan Türk şair ve yazarı.

23 Temmuz 1884'te İstanbul'da doğdu. Babası, çeşitli yerlerde mutasarrıflık yapmış olan Mehmed Celâl Bey, annesi Sâbire Hanım'dır. İlk tahsilini Numûne-i Terakkî Mektebi'nde, rüşdiyeyi babasının mutasarrıf olarak bulunduğu Gümüşhane'de, idâdîyi Musul'da tamamladı. Süleymaniye kasabasında Şeyh Mahvî Efendi'den Farsça dersleri aldı. İstanbul'a döndükten sonra, önce Lycée Français'ye, ardından Sanâyi-i Nefîse Mektebi mimari şubesine devam etti; İstanbul'dan Paris'teki Ecole Libre des Science Politiques'in kurlarını takip etti.

Maarif Nezâreti Mekâtib-i Ecnebiyye Kalemi'nde çıraklık, Darphâne kâtipliği ve İzmir Valisi Kâzım Paşa'nın hususi kâtipliğinden sonra, Celâl Sahir'in çıkardığı Seyyâre mecmuasındaki yazılarının da tesiriyle 1908'de Dârülmuallimîn'e hoca tayin edildi. Daha sonra Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nde estetik ve mitoloji, İstanbul ve Galatasaray liselerinde edebiyat, felsefe, pedagoji, Fransızca ve usûl-i tercüme derslerini okuttu. 1929'da üçüncü dönem Elazığ milletvekili seçildi, yirmi yıldan fazla milletvekilliği yaptı. 5 Aralık 1967'de vefat etti, Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

On iki on üç yaşlarına kadar resim ve çizgiye ilgi duyduğunu söyleyen Fazıl Ahmet daha sonra şiirle meşgul olmuş ve ilk denemelerini Seyyâre'de yayımlamıştır. Bir süre Fecr-i Âtî topluluğu içerisinde de bulunmuş, Seyyâre'den başka Hilâl, Tanin, Akşam gibi gazete ve mecmualarda mizahî yazı ve şiirler, felsefî ve ilmî makaleler neşretmiştir. Devrinde, kalemine "ucu pek sivri ve maktaı pek keskin" sıfatı verildiği gibi kendisine de "edebiyat mâbedinin şeytanı" denmiştir. Tenkitçi bir mizaca sahip olan Fazıl Ahmet, başta Abdülhak Hâmid, Recâizâde Ekrem, Süleyman Nazif ve Mehmed Emin (Yurdakul) olmak üzere devrin meşhur şahsiyetleriyle birlikte zamanındaki bazı hadiseleri alaylı bir dille tenkit etmiştir.

Şiirlerinde keskin ve kıvrak bir zekânın mizahından çok, nazîre-mizah karışımı ve çoğu zaman basitleşen bir alay hâkimdir.

Gazete ve mecmualarda kalan şiir ve yazıları dışında kitap halinde yayımlanan eserleri şunlardır: Terbiyeye Dâir (İstanbul 1326); Dîvançe-i Fâzıl der Vasf-ı Efâzıl (İstanbul 1329); Harman Sonu (İstanbul 1335); Kırpıntı (İstanbul 1342/ 1924); Şeytan Diyor ki (İstanbul 1927); Gelecek Asırlarda Tarih Dersi (İstanbul 1928); İkinci Sis (İstanbul 1951). Ayrıca çeşitli konuşma, yazı ve hicivlerini Fazıl Ahmet ([Hitabeler, şiirler, hicivler ve sâire], İstanbul 1934) adıyla bir kitapta toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Habib [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 678; a.mlf., Edebî Yeniliğimiz, İstanbul 1932, s. 475-479; Reşat Ekrem Koçu, “Aykaç, Fazıl Ahmet”, İst.A, III, 1599-1600; Zeynep Kerman, “Aykaç, Fazıl Ahmet”, TDEA, I, 246.

Kâzım Yetiş

AYLIK ANSİKLOPEDİ

Server İskit tarafından iki seri halinde yayımlanan ansiklopedi.

Birinci seri 1 Mayıs 1944 tarihinde aylık fasiküller halinde yayımlanmaya başlanmış ve her ayın 15'inde çıkmaya devam ederek 15 Nisan 1949 tarihli 60. fasikül ile beş cilt olarak tamamlanmıştır. Aynı yılın temmuz ayında yayımına başlanan ikinci seri ise 1 Haziran 1950 tarihli 12. sayıdan sonra neşredilememiştir.

Aylık Ansiklopedi'nin ilk serisi Fransızlar'ın Larousse Mensuel'i örnek alınarak hazırlanmıştır. Yayıncının ifadesiyle eser, "ansiklopediye girecek değerde olup bir ay zarfındaki hadise ve icaplar dolayısıyla ön plana giren mevzuları hemen işleyip sütunlarına almakta, geçmişteki mevzuları da yıl dönümlerinin yeni aylara tesadüfü, yahut herhangi diğer bir vesile ile sayfalarına koymaktadır". Türkçe'de türünün hemen tek örneği sayılabilecek ve döneminde belli bir boşluğu doldurmuş olan eser, bu özelliği sebebiyle adındaki "ansiklopedi" kelimesine rağmen daha çok aylık bir dergi niteliğindedir. Ali Fuat Başgil, A. Süheyl Ünver, Fuad Köprülü, Ömer Rıza Doğrul, Peyami Safa, Selim Nüzhet Gerçek, Suut Kemal Yetkin gibi devrin tanınmış birçok fikir, sanat ve ilim adamı eserin yazar kadrosunu oluşturmaktadır. Fasiküllere ek olarak verilen dörder sayfalık ilâvelerde ise her ayın önemli iç ve dış olayları ile II. Dünya Savaşı kronolojisi ve V. cildin sonundaki indeks, eserden istifadeyi arttıran ve kolaylaştıran iki önemli özelliktir. Eserin bir başka özelliği de metinlerin resim, harita ve bazı marş ve şarkıların notalarıyla zenginleştirilmiş olması ve renkli tablolar ihtiva etmesidir.

Aylık Ansiklopedi'nin ikinci serisi birincisinden daha küçük boydadır. Ayrıca metin kısmı birinci seriden farklı bir şekilde ve üç ayrı forma halinde işlenmiş olup bunlardan ilki aktüalite, ikincisi tarih, üçüncüsü de birinci serinin devamı mahiyetindedir. Önceden yayımlanmış bazı makaleler yıl dönümleri münasebetiyle ve daha çok özetlenerek bu seride de yer almış, ilkinde olmayan konular ise diğerlerine nisbetle daha geniş olarak

işlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Türkiye’de Dergiler Ansiklopediler (1849-1984), İstanbul 1984, s. 232; “Aylık Ansiklopedi”, TA, IV, 386; “Aylık Ansiklopedi”, İst.A, III, 1603; “Aylık Ansiklopedi”, TDEA, I, 247.

Kâzım Yetiş

el-AYN

(bk. KİTÂBÜ'l-AYN).

AYN

ع

Arap alfabesinin on sekizinci harfi.

Kuzey Sâmîleri'nin icat ettikleri ilk alfabe sistemlerinde küçük bir daire şeklinde gösterilmesinden dolayı, Sâmî dillerde "delik, göz" anlamına gelen ayn kelimesiyle adlandırılmıştır. Türkçe'de ayın şeklinde telaffuz edilir. Tam adı gramerde el-aynü'l-mühmele (noktasız ayın) ve ebced tertibine göre aynü sa'festir. Gırtlak harflerinden (hurûfü'l-halk, hurûfü'l-hancere, pharyngal) olup boğazın ikinci mahreç bölgesini teşkil eden yutaktan (evsatü'l-halk, bül'ûm, pharynx), birbirlerine dokunacak derecede yaklaştırılan ses tellerine "mizmar darbesi vurmak", yani boğazdan gıcık giderir gibi âni ve güçlü nefes vermek suretiyle çıkartılan sert ve çatlak bir sese sahiptir. Klasik Arap dilcilerinin bazıları bu harfi, çıkışındaki şiddetli hale göre "el-hurûfü'l-mechûre"den (kuvvetli telaffuz edilen harfler), bazıları sona erişindeki, patlamalı gırtlak sesi (laryngal plosiv) hemzeninki gibi kesik olmayan sürekli halinden dolayı "el-hurûfü'r-rihve"den (yumuşak harfler), bazıları da bu ikisinin ortası olan "elhurûfü'l-beyniyye"den (ara harfler) saymışlardır. Bugünün ses bilimi uzmanları ise bu harfi "sızıcı-sürtünücü boğaz sesi" (pharyngal fricativ) terimiyle tanımlamaktadırlar. Ayn, bir tür a sesi vermesine rağmen sessiz harftir ve dilciler tarafından hançere sâmiti (pharyngal consonant) kabul edilmektedir. Nitekim mahreç itibariyle bu harfe en yakın harf hâdır (ح) ve sükûn halinde ayn gibi telaffuz edilip Akkadca, Ârâmîce, İbrânîce başta olmak üzere bütün Sâmî dillerde ve Arapça'nın çeşitli lehçelerinde kolaylıkla ayna dönüşür ve meselâ Hasan (حسن), hattâ (حتى ا), el-bâha (الباحة), el-harâ (الحرى ا) gibi kelimeler ʿAsan (عسن), ʿattâ (عتى ا), el-bâ'a (الباعة) ve el-ʿarâ (العرى ا) halini alır (Onat, I, 104, cetvel 5; Küçükkalay, s. 177). Bundan başka ayn hemze ile de değişkenlik gösterir ve enne (أنّ), emân (أمان), el-âr (الآر), el-as (الاصّ) gibi kelimeler ʿanne (عنّ), ʿamân (عمان), el-ʿâr (العار) ve el-ʿas (العصّ) olur (Onat, I, 100, cetvel 1; Küçükkalay, s. 177).

Ses ve mahreç yönünden birbirine çok yakın olan ayn ile hânın öncelik dereceleri hususunda Arap dilcileri arasında ihtilâf bulunmaktadır. Harfleri mahreçlerine göre tertip eden Halîl, aynı en temiz boğaz harfi sayarak ona öncelik vermiş ve meşhur lugatına ilk harfi ayn olan kelimelerle başlayıp adını da Kitâbü'l-ʿAyn koymuştur. Ancak Halîl'in bu adlandırmada, aynın asıl kelime anlamı olan "göz; göze, kaynak"ı da dikkate almış ve ondan kinaye olarak eserine bu adı vermiş olması muhtemeldir. Halîl'den sonra gelen bazı dilciler de aynı yolu takip etmişler, fakat yanlış bir görüşle aynın hemze ve hâya dönüştüğünü sanıp bu harfleri birinci planda tutmuşlardır. Aslında söz konusu harfler arasındaki değişkenlikte durum bunun tersidir ve hemze ile hâ, ayna dönüşmektedir. Öte yandan "el-aynü'l-mühmele" adının da gösterdiği gibi ayn, şekil yönünden aralarında yalnız bir nokta farkı bulunan gayınla da (el-aynü'l-muʿceme) büyük bir yakınlığa sahiptir. Sâmî diller arasında yalnız Arapça ile Eski Arapça'yı teşkil eden Sabaî, Minaî, Katabanî, Hadramî ve Evsanî dillerinde bulunan gayın bir sızıcı-sürtünücü damak fonemidir (velar fricativ) ve hançerenin yumuşak damak (edne'l-halk, postvelar) kısmından çıkarılan gayın, dilciler tarafından çoğunlukla kabul edildiğine göre, müstakil bir harf olmayıp genel Sâmî fonemi aynın yalnız Arabî dillerde aldığı yeni bir şekildir. Bu sebeple aynın diğer Sâmî diller ile Arapça arasında gayına dönüşmesi (İbr., Sür., Hbş. ʿrb/Ar. grb [غرب] "batmak"; İbr. ʿelem/Ar. gulâm [غلام] "erkek çocuk"; İbr. ʿAzza/Ar. Gazze [غزّة]) gibi (Moscati, s. 39-40), Arapça'nın lehçeleri içinde de en fazla gayına dönüştüğü görülür; meselâ; es-sakʿ (الصقع) essakg (الصقغ), el-ʿasak (العسق) el-gasak (الغسق), el-ʿales (العلس) el-gales (الغلس), el-ʿavhak (العوهق) el-gavhak (الغوهق), el-vüʿâ (الوعا) el-vügâ (الوغا) gibi (Onat, I, 123, cetvel 27).

Ebced hesabındaki sayı değeri yetmiş olan ayn, Arap gramerinde kelimelerin kök harflerini belirtmek için kullanılan ÄjOΔ ölçüsünün ikinci harfini oluşturur ve aynü'l-fiʿl adını alır. Aruz ilminde de şiir vezinlerini teşkil eden tefʿilelerin üç aslî harfinin ikincisi yine aynla gösterilir ve ayrıca ayn şiirlerde mısraı belirlemek için de kullanılır. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'deki vakfları gösteren işaretler arasında yer alır ve özellikle Türk hattatlarının yazdığı mushaflarda, uzun sûrelerin namazlarda rükûa gidilebilecek en uygun yerlerini belli eder (bk. AŞR-ı ŞERİF; VAKF ve İBTİDÂ). Bunların dışında astronomide "içtima" (kavuşum) ve "terbîʿ" (dördün) terimleri yerine rumuz olarak kullanılır.

Ayın sesi Sâmî dillere mahsustur. Bu sebeple Osmanlı ve Fars alfabelerinin yirmi birinci, Urduca alfabenin de otuz dördüncü harfi olmasına rağmen bu alfabeleri kullanan dillerin kendi kelimelerinde bulunmaz, yalnız Arapça’dan geçen ve bunlardan türetilen kelimelerde kullanılır. Ancak ayn, Sâmî aileden olmayan bu dillerde yazımda kullanılmakla beraber konuşma sırasında telaffuz edilmez. Aynın yeni Türk harfleriyle yazılışı ise bu sesin kelime bünyesindeki yerine göre değişmektedir. a) Başta telaffuz edilmez ve herhangi bir işaretle gösterilmez, ondan sonra gelen ünlü bu sesi karşılar: aba < ʿabâ, Ömer, Osman, abd, işret gibi. b) Kelime içindeki durumu bazı farklılıklar gösterir. Şöyle ki: Hece sonunda bulunan aynlar kendinden önceki ünlüyü uzattığı halde yazıda genellikle gösterilmez: ilân < iʿlân, yani < yaʿni gibi; bazı kelimelerde ünlünün üzerine uzatma işareti (^) konur: mâkul < maʿkul, mâsum < maʿsum, lânet < laʿnet gibi. Terim niteliği taşıyan veya kullanılışı yaygınlaşmamış olan kelimelerde ise kesme işaretiyle gösterilir: i‘câz, i‘lâ, i‘zâz gibi. Kelime içinde hece başında bulunan aynlar da işaretle gösterilir: an‘ane, en‘am, iz‘an gibi; ancak yaygın olan kelimelerde ve iki ünlü arasında kalınca gösterilmez: cuma < cumʿa, mesut < mesʿud, sanat < san‘at; saat < sâʿat, bedîa < bedîʿa, biat < bîʿat, cemaat < cemâʿat gibi. Tek heceli kelimelerde ortadaki ayn genellikle kendinden önceki ünlüyü çift okutur: şiir < şiʿr, vaaz < va‘z, vaad < vaʿd, fiil < fiʿl gibi. Yaygın olarak kullanılmayan bazı kelimelerde ise yine işaretle gösterilir: na‘t, ba‘s, ka‘r gibi. c) Kelime sonundaki aynlar yazıda genellikle gösterilmez: cami < câmiʿ, bayi < bâyiʿ, zayi < zâyiʿ, mısra < mısrâʿ, menba < menbaʿ gibi. Ancak Türkçe’de yerleşmemiş bazı kelimelerde bu ses işaretle gösterilir: mecma‘, murassa‘, murakka‘ gibi.

Türkçe imlâda ayn harfi için yanlış olarak “spiritus lenis” (‘) kullanılmakta ise de bu sesin transkripsiyon alfabesine uygun olarak “spiritus asper” (‘) işaretiyle gösterilmesi daha uygundur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿayn" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿayn" md.; J. W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, İstanbul 1890, s. 1274, 1332-1333; Steingass, Dictionary, s. 828, 877; Kāmûs-ı Türkî, II, 920; Naim Hâzım Onat, Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 99-139; Necip Üçok, Genel Fonetik, İstanbul 1951, s. 25; Ahmed Ateş v.dğr., Arapça Dil Bilgisi, İstanbul 1964, I, 9; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: neşʾetühû ve tetavvüruh, Kahire 1968, I, 219-220; Hüseyin Küçükkalay, Kur'an Dili Arapça, Konya 1969, s. 177; S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Wiesbaden 1980, s. 38-43; İsmail Karaçam, Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 222, 298; G. Weil, "Ayn", İA, II, 68; A. Schaade, "Gayn", İA, IV, 727; Z. A. Ezhar, "ʿAyn", UDMİ, XII, 637-638; H. Fleisch, "Ghayn", EI² (İng.), II, 1026-1027; a.mlf., "Hurūf al-Hidjāʾ", EI² (İng.), III, 596-600.

Hulûsi Kılıç

AYN

العين

Kelâm, felsefe ve tasavvufta değişik anlamlarda kullanılan bir terim.

Sözlükte “göz; su kaynağı; çeşme; bir şeyin kendisi, zatı ve aslı” gibi mânalara gelir. Çoğulu uyûn, a‘yün ve a‘yândır. Kur’ân-ı Kerîm ve hadis metinlerinde hem çoğul hem de tekil olarak çeşitli sözlük anlamlarında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkı, “ᶜayn”; Wensinck, “ᶜayn” md.leri).

KELÂM.

Boşlukta kendi başına yer tutan mümkin varlık veya cevher.

Abdullah b. Mukaffa‘ın, Aristo’nun Kategoriler’indeki cevheri (ousia) Arapça’ya ayn kelimesiyle tercüme etmesinden sonra (Hârizmî, s. 86) bu terim ilk devir kelâmcıları tarafından kullanılmaya başlanmış, âlem telakkilerinin sistemleşmesi ve felsefe kültürünün gelişmesiyle de onun yerine daha çok, “maddenin bölünemeyen en küçük parçası” mânasını ifade eden cüz’-i lâ yetecezza (atom) ve cevheri ferd terimleri kullanılır olmuştur.

Kelâm ilminde bir cismin renk, şekil, tat, sertlik, yumuşaklık gibi fizikî nitelikleri onun arazları, bunları taşıyan maddesi de aynı kabul edilmiş; aynlar (a‘yân) âlemin yaratılmışlığını ve Allah’ın varlığını ispat etmek için önemli bir hareket noktası olarak alınmıştır. Dırâr b. Amr, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ve Nazzâm dışındaki bütün kelâmcılara göre âlemin aslî unsurunu a‘yân teşkil eder. Karşı görüşü benimseyenler ise onun birleşik arazlardan meydana geldiğini kabul ederler. Arazlardan soyutlanmış olarak düşünülen aynlar gözle idrak edilemez ve kelâmcıların çoğuna göre hâdis olan arazlardan ayrı olarak bulunamaz. Bu sebeple onların da hâdis olması gerekir. Mâtürîdî aynların güzellik-çirkinlik, büyüklük-küçüklük, iyilik-kötülük, aydınlık-karanlık gibi zıtlıklara konu teşkil etmesini hâdis olduklarının delili sayar. Zira bu vasıflar onlarda sonradan meydana gelmekte ve nihayet yok olmaktadır. Ayrıca o, aynların

hâdis olduklarını, duyuların idrak sınırları içinde kalmaları ve başkasına muhtaç olmalarıyla da ispat etmeye çalışır. Mâtürîdî'ye göre eğer aynlar kadîm olsaydı ihata edilememeleri ve başkasına muhtaç olmamaları gerekirdi (Kitâbü't-Tevhîd, s. 11-12). Kādî Abdülcebbâr ise aynların yaratılmışlığını şu şekilde ispata çalışır: Aynlar kadîm olsaydı hâdislerden yani arazlardan önce bulunmaları gerekirdi. Halbuki aynlar arazlardan ayrılamaz, o halde onlar da arazlar gibi hâdistir (Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 114). Kelâmcılara göre bütün aynlar birbirinin benzeridir (mütemâsil); yani aynların tabiat ve mahiyetleri birdir. Bununla beraber her ayn arazlarına bağlı olarak ayrı bir ferdiyete (mütemâyiz) sahiptir. Yine de aynların teşkil ettiği cisimlerin birbirine dönüşebilmesi, aslî unsurlarının bir olduğunu gösterir (Bağdâdî, s. 52-54). Aynların, mahiyetleri bir olmasına rağmen farklı cisimler meydana getirmeleri, onlara Allah tarafından muhtelif arazların tahsis edilmesiyle mümkün olmaktadır. Aynların hiçbiri diğerine kendiliğinden tesir icra edemeyeceği gibi yapılan bir tesiri kendiliğinden kabul edecek bir tabiata da sahip değildir. Bir araya gelmeleri, ilişki kurmaları ve muhtelif varlıkların teşekkülüne yol açmaları, ancak Allah'ın emrine boyun eğmeleriyle gerçekleşebilir (Elmalılı, IV, 2969). Kelâmcıların a'yân anlayışı sadece âleme mahsus olup Allah'ın zâtına şâmil değildir.

Ayn, Kur'an'da (bk. el-Mü'minûn 23/ 27) ve bazı hadislerde Allah'a atfedilen haberî sıfatlardan biri olup Selefiyye'ye göre "mahiyeti bilinmeyen bir göz", kelâmcılara göre ise "görmek, gözetmek ve korumak" mânasına gelir (daha geniş bilgi için bk. SIFAT).

Felsefede ayn, kendini varlıkta tutan (mukavvim), mevcudiyetini sürdürebilmek için bir konuya (mahal) muhtaç olmayan varlık anlamında kullanılmıştır. İslâm filozoflarına göre aynların mahiyeti yaratılmış değildir, sadece Allah tarafından sudûr* veya feyz* yoluyla mevcut kılınmış olup bu mânadaki yaratmanın bir başlangıcı yoktur. Farklı cisimlerin oluşması bu cisimleri meydana getiren aynların farklı şekillere (sûret-i nev'iyye) sahip olmalarındandır. Onlara göre a'yân ve a'râz nazariyesi Allah'ın zâtı ve sıfatlarını içine alır.

Ayn, felsefede zihnî (mücerred) varlığın mukabili olarak "duyularla idrak edilen hâricî (müşahhas) varlık" mânasında da kullanılır. Meselâ insan, ağaç, taş aynî; iyilik, kötülük, adalet ve zulüm zihnî varlıklardır. Aynî varlık

duyularla idrak edildiği veya başlı başına varlığını sürdürebildiği için bu adı almıştır. Ayn bir de gayrın zıddı mânasında kullanılır ki bununla varlığın kendisi kastedilir (aynların mahiyeti ve özelliklerine dair geniş bilgi için bk. CEVHER; CİSİM).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿayn" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ʿayn" md.; et-Taʿrîfât, "ʿayân" md.; Tehânevî, Keşşâf, "ʿayn" md.; Wensinck, Muʿcem, "ʿayn" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "ʿayn" md.; İbrâhim Medkûr, el-Muʿcemü'l-felsefî, "ʿayn" md.; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, "ʿayn" md.; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîhu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 86; Matürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 11-12; İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Haleb 1402/1982, s. 99-101; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 114; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 52-54; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 19-20; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 443-444; Teftâzânî, Şerhu'l-ʿAkāʾid, s. 14-15; Şa'rânî, el-Yevâkīt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1959, I, 37; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 258; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2969; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 237; a.mlf., "Âlem", "Ârâz", "A'yân", İTA, I, 262, 471, 650; T. J. de Boer, "Ayn", İA, II, 68-69; Van Den Bergh, "ʿAyn", EI²(İng.), I, 784-785.

Yusuf Şevki Yavuz

TASAVVUF.

Bütün varlıkların kendisinden zuhur ettiği Allah'ın zâtı; her şeyi Allah'ta ve Allah'tan görme hali.

Ayn "kendisinden eşyanın zuhur ettiği şeyin zâtı yani Allah, Allah'ın

tecellilerini temaşa, her şeyi Allah'ta ve Allah'tan görme hali, eşyanın varlık sahnesine çıkmadan önce Allah'ın ilmindeki sûretleri" (bk. Â'YÂN-ı SÂBİTE) gibi çeşitli mânalara gelir. Ayrıca bazı kelimelerle birlikte kullanıldığında başlıcalarına aşağıda işaret edilen türlü anlamlar ifade eder.

Ayne'l-yakīn, kesinlik derecesi ilme'l-yakīn ile hakka'l-yakīn arasında bulunan bilgi türü olup görme veya daha geniş anlamda gözlem ve deneyle ulaşılan bilgileri ifade eder. Bir kimsenin görmediği şey hakkında nakil ve rivayet yoluyla sahip olduğu bilgiye ilim, o şeyi görerek ulaştığı bilgiye de ayn denir. İşitmekle elde edilen bilgi görmekle tam ve mükemmel hale gelir. Bu durumda ilim başlangıç, ayn son hal olarak kabul edilir. Bazı mutasavvıflar ilmin ayna varmak için vasıta olduğunu, işitilen şey görülünce ilmin yerini aynın alacağını belirtmişlerdir. Hücvîrî'ye göre ise ilim ile ayn arasında tam bir uygunluk bulunduğundan ayn ilmi ortadan kaldırmaz, aksine onu pekiştirir ve sağlamlaştırır (Keşfü'l-mahcûb, 497). Ayne'l-yakīnin üstünde bulunan hakka'l-yakīn ise bir yaşama ve tatma halidir. Mutasavvıflar dille anlatılarak ve kulakla duyularak öğrenilen dinî bilgilere ilim ve şeriat, bu bilgilerin derunî tecrübe ve yaşama yoluyla öğrenilmesine ayn ve hakikat adını verirler. Kuşeyrî'nin belirttiğine göre sûfîlerin ıstılahında ilme'l-yakīn kesin delille elde edilen bilgidir; ayne'l-yakīn doğruluğu açıkça anlaşılan, hakka'l-yakīn ise doğruluk niteliği apaçık ortada olan bilgidir. Ona göre akıl erbabının ilmine ilme'l-yakīn, âlimlerin bilgisine ayne'l-yakīn, mârifet ehlinin bilgisine de hakka'l-yakīn denir (er-Risâle, I, 244). Kuşeyrî bunlardan ilme'l-yakīni, delillerin tevâtür derecesine ulaşmasıyla kazanılan ve yakīnî bilginin başlangıcı sayılan muhâdara*, ayne'l-yakīni mükâşefe*, hakka'l-yakīni de müşahede* halleriyle ilgili görür (er-Risâle, I, 226, 244). Hücvîrî de bu halleri mücahede*, üns* ve müşahede şeklinde sıralamıştır. Bunlardan ilki âlimlerin, ikincisi âriflerin, üçüncüsü de âşıkların halidir (Keşfü'l-mahcûb, 497). İlmi şeriattan, aynı hakikatten yani tasavvuftan ibaret gören Herevî'ye göre "aynsız ilim hezeyan, ilimsiz ayn bühtandır" (Tabakāt, s. 215, 511). Böylece Herevî şeriatla tasavvuf arasında kopmaz bir bağ bulunduğunu kabul etmiştir.

Aynü't-tevhîd, bütün fiilerin faili olarak Allah'ı görmektir. Ayn-i tevhîd ilm-i tevhîdin üstünde bir mertebedir. Zira ilm-i tevhîd dinleme ve anlamaya, ayn-i tevhîd temaşa ve bundan hasıl olan zevke dayanır. Bu

mertebede Hak'tan başka hiçbir şey görülmez, mâsivâya iltifat ve itibar edilmez. "Allah bes gayri heves" şeklinde ifade edilen bu mertebede her şey Hak'tan görülür. Sûfîler helâlliği şüpheli olduğu için ilim halinde iken emîr ve sultanlardan hediye kabul etmezler, fakat ayn halinde iken kabul ederler. Zira ayn halinde iken hediyeyi veren olarak emîr ve sultanları değil sadece Allah'ı görürler.

Aynü'l-cem' (ayn-ı cem'), kulun insanî benliğini bırakıp kendisinde Allah'ın benliğini bulmasıdır. Buna aynullah da denir. Sûfîler dinî mükellefiyetleri düşürmemesi şartıyla böyle bir makama ulaşmanın mümkün olduğunu kabul eder ve yanlış anlaşılmaya müsait bu noktada zındıklığa düşmüş kimselerin bulunduğuna da dikkati çekerek Hulûliyye'nin burada yolunu şaşırdığını ifade ederler. Aynü'l-cem' "enelhak ve sübhânî denilen haldir" diye de tarif edilir. Hallâc'ın "enelhak" sözünü aynü'l-cem' halinde iken söylediği kabul edilir. Cüneyd-i Bağdâdî kendisine Bâyezîd-i Bistâmî'nin menkıbe ve halleri anlatılınca onun aynü'l-cem' mertebesine ulaşmış olduğuna hükmetmişti. Aynü'l-cem' tevhidin isimlerinden olup onun mahiyetini ancak ehli bilir. Cuma gününün aynü'l-cem' ve vüsûl* vakti olduğu kabul edilir (Kâşânî, s. 134).

Aynü'l-fenâ, "fenâdan fenâ, fenâda fenâ" ve "fenâ ender fenâ" denilen haldir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî bu hali, "Sâlikin hiçbir şeye ve hiçbir şeyin de ona sahip olmamasıdır" şeklinde tarif etmiştir (bk. Serrâc, s. 549). Tasavvufta fakrın asıl anlamı budur.

Aynü'l-mahabbet, Cüneyd'in, "Allah insanların nesini seviyorsa onu sevmek, nesini sevmiyorsa ondan hoşlanmamaktır" şeklinde tarif ettiği (Sülemî, s. 163) bu mertebe, insanın Allah tarafından sevilen yönünün sâlik tarafından da sevilmesi, sâlikin insanlara ilâhî bir sevgiyle muhabbet duyma mertebesidir. Ayn-i dostî de denilen hâlis sevgi budur.

Aynü'ş-şey, "şeyin kendisi ve özü" mânasına gelen bu deyim ile Allah Teâlâ kastedilir.

Aynullah, aynü'l-âlem, insan-ı kâmile verilen isimlerden biridir. İnsan-ı kâmile bu ismin verilmesinin sebebi, Allah'ın âleme onun nazarıyla bakarak varlık bahşetmiş olmasıdır. "Sen olmasaydın felekleri

yaratmazdım” sözü bunu ifade eder. Sâlik Hakk’a Hakk’ın zâtı itibariyle bakınca görür ki Hak, zâtı ile zâtı için tek kalmıştır ve bu durumda artık âlem mevcut değildir. Hak âleme teveccüh edince bu teveccüh sayesinde âlemin aynı zâhir olur ve bu suretle bütün âlemi bu teveccühten dolayı varlık sahnesine çıkmış olarak görür. Allah’ın “basîr” ismini kendisinde tahakkuk ettirip kendi vasfı haline getiren insana, âlemde gördüğü her şeyi bu isimle görmesi sebebiyle aynü’l-âlem denilmiştir. Çünkü Allah bu halde bulunan kimsenin gören gözü, bu mertebeye ulaşan sûfî de aynullah yani Allah’ın gözü olmuştur.

Aynü’l-hayât, içenleri ölümsüzlüğün sırrına erdirdiğine ve ebedîleştirdiğine inanılan sudur. Buna mâü’l-hayevân da denir (bk. ÂB-ı HAYÂT). Bir hadise göre aynü’l-hayâtın menbaı Kur’an’da zikredilen kayanın (bk. el-Kehf 18/63) dibindedir (bk. Buhârî, “Tefsîr”, 18/4). Cennetin giriş kısmında akan ve aynü’l-hayâta benzeyen nehre mâü’l-hayât denir. Tasavvufta aynü’l-hayât Allah’ın “hay” isminin hakikatinden ibaret olup bunu gerçekleştiren ve öz vasfı haline getiren kimse, içenleri ölümsüzlüğün sırrına erdirerek ebedîleştiren aynü’l-hayât suyundan içmiş olur. Artık o Hakk’ın hayat sıfatıyla hayatta olduğu gibi diğer canlılar da onun sayesinde hayat kazanır. Çünkü bu mertebedeki insanın hayatı Hakk’ın hayatıdır. Âb-ı hayât efsanesinin belli başlı unsurları tasavvufta kullanılmıştır. Sühreverdî el-Maktûl, el-Gurbetü’l-garbiyye’de çeşme-i zindegânî denilen aynü’l-hayâtın unsurlarından faydalanmıştır (bk. Hikmetü’l-işrâk, II, 292; III, 237).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ʿayn” md.; Tehânevî, Keşşâf, “ʿayn” md.; Buhârî, “Rekāʾik”, 38, “Tefsîr”, 18/4; Müslim, “Îmân”, 79; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 450-549; Sülemî, Tabakāt, s. 163; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 226, 244; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Jikovski), s. 497; Herevî, Tabakāt, s. 215, 314, 511; Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî, Hikmetü’l-işrâk, (Mecmûʿa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde), Tahran 1331 hş., II, 292; III, 237; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 45, 134, 628, 690; a.mlf., ʿAbherü’l-ʿâşıkīn (nşr. Muhammed Muîn - H.

Corbin), Tahran 1981, s. 58, 136, 146, 184, 229; Sühreverdî, ʿ Avârifü'l-maʿ ârif, Beyrut 1966, s. 525; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, III, 74, 94, 134; Kâşânî, Istılâhâtü's-sûfiyye, s. 134.

Süleyman Uludağ

AYN

العين

Belirli mal anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte birçok anlamı bulunan ayn kelimesi fıkıhta üç mânada kullanılmıştır. 1. Mevcut, hazır ve belirlenmiş mal. Fıkhın şirket, satım akdi, taksim gibi bölümlerinde ayn, yaygın olarak bu anlamda kullanılmaktadır. Mecelle'nin 159. maddesinde ayn, "Muayyen ve müşahhas olan şeydir" şeklinde tarif edilirken bu mâna kastedilmiştir. Aynı maddede verilen örnekler, aynın bir çeşit mala mahsus bulunmadığını, canlı cansız, ölçülen ve tartılan belirlenmiş mallar ile sayılıp ayrılmış para ve belirlenmiş ticarî eşyayı da ifade ettiğini göstermektedir. 2. Deyn* mukabili olan şey. Fıkıhta deyn de bir maldır; ancak hakiki değil hükmî maldır. Hakiki malın belirleyici özelliği, ihtiyaç halinde faydalanılmak üzere biriktirilmesi, yani fiilen muhafaza altına alınmasıdır. Ayn işte bu özelliği taşıyan maldır, deyn ise ancak borçlu tarafından ödendikten, hak sahibinin eline geçtikten sonra biriktirilebilecektir. Bu sebeple hükmî maldır, biriktirme özelliğini fiil halinde değil kuvve halinde taşımaktadır. Fıkıh âlimlerinin ayn-deyn ayırımı, diğer bazı hukuk sistemlerinde yer alan aynî hak ve şahsî hak (bk. HAK) ayırımı ile benzerlik arzetmektedir. Ancak yapılan araştırmalar arada önemli farkların bulunduğunu, deynin şümul bakımından şahsî haktan daha dar, aynın ise aynî haktan daha geniş olduğunu ortaya koymuştur. 3. Faydası bir yana malın kendisi, başka bir deyişle çıplak olarak mal. Bu anlamda daha çok rakabe* terimi kullanılmakla beraber ayn da bazı fıkıhçılar tarafından bu mânada ele alınmıştır. Hanbelî fakihi İbn Receb, el-Kavâʿid adlı eserinde mülkü taksim ederken "ayn ve menfaat mülkü (mülkiyeti), menfaatsiz ayn mülkiyeti, aynsız menfaat mülkiyeti, menfaatsiz intifâ mülkiyeti" terimlerini kullanmış ve burada ayna rakabe mânası vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "ʿayn" md.; Tehânevî, Keşşâf, "ʿayn", "deyn" md.leri; İbn Receb, el-Kavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1392/1972, s. 51-54, 208; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-nezâʾir, Kahire 1378/1959, s. 326; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, md. 158, 159; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, II, 25, 28-31, 398-400; III (1987), 9-11, 36-43.

Hayreddin Karaman

AYN ALİ EFENDİ

XVII. yüzyıl Osmanlı müellifi ve defteri hâkānî emini.

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Manisalı olduğu söylenen ve XVII. yüzyıl başlarında vefat ettiği tahmin edilen Ali Efendi'nin tahsili, yetişmesi ve ilk görevleri hakkındaki bilgiler de çok sınırlıdır. Eserlerinde verdiği bilgilerden, Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri zümresine dahil olarak doğduğu şehirde yetiştiği, daha sonra divan kâtipliği, süvari mukabeleciliği, hazine kâtipliği, bir ara Mısır defterdarlığı ve nihayet defteri hâkānî eminliği gibi görevlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bugüne kadar "Ayn-ı, Aynî, Aynı, Ayn" okunacak şekilde yazılan lakabının nereden geldiği hususu açıklığa kavuşturulamamış olmakla birlikte, bunun muhtemelen divan kâtipliği sırasında kâtiplere verilmesi âdet olan asıl ismini temsil eden rumuzdan kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla aynı dönemdeki Lâm Ali Çelebi, Dal Mehmed Çelebi örneklerinde olduğu gibi isminin Ayn Ali şeklinde okunması daha doğru olmalıdır.

Ayn Ali Afendi, Osmanlı toprak düzeni, maliyesi ve kanunları hakkında, yazdığı iki eseriyle meşhur olmuştur. I. Ahmed zamanında hazine kethüdâsı iken Sadrazam Kuyucu Murad Paşa'nın emriyle timar* ve zeâmet* sistemine dair kanun ve uygulamaları toplamış ve 1607'de Kavânîn-i Âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defteri Dîvân adlı eserini yazıp Murad Paşa'ya takdim etmiştir.

Eser yedi bölüm (fasıl) ve bir sonuç (hâtime) halinde düzenlenmiştir. Birinci bölümde has* ve sâlyâne* ile idare edilen otuz iki beyler beyilik ele alınmıştır. Has ile idare edilen yirmi üç beyler beyiliğin adlarıyla her eyaletteki beyler beyi hassının miktarı liste halinde düzenlenmiş, beyler beyi haslarının toplamı 19.216.578 akçe olarak verilmiştir. Daha sonra sâlyâneli olan dokuz beyler beyiliğin isimleri ve özellikleri sıralanmıştır. Bölümün sonunda beyler beyiliklerin kıdem ve gelir durumları hakkında kısa bir özet verilmiştir.

İkinci ve üçüncü bölümlerde bu eyaletlerde bulunan sancakların tek tek isimleri, her sancağın geliri (hâsılı), sancak beyinin beslemek zorunda olduğu asker (cebelü) miktarı belirtilmekte, her eyaletin sonunda da toplam miktarlar verilmektedir. Has ile olan eyaletler içerisinde sâlyâneli veya hükümet* tarzında idare edilen sancaklar tanıtılmaktadır. Bu bölümün sonunda sancak beyiliği kanunu üzerinde durulmuş, sancak beyilerin öncelik sırası, terfileri, saray hizmetinden sonra sancağa çıkışları, boşalan sancaklara yapılacak tayinlerle ilgili bazı esaslar belirtilmiştir.

Dördüncü bölümde her beyler beyilikte bulunan sancaklardaki zeâmet ve timar sayıları, bunların kaç birim (kılıç) olduğu, tezkireli ve tezkiresiz timarlar, her eyalette zeâmet ve timar sahiplerinin beslemesi gereken birim miktarları, özellikle Rumeli ve Anadolu eyaletlerinde görülen piyade, yaya ve müsellem* miktarı ve statüsü, onlara ait çiftliklerin durumu ve feshedilmiş timar ve zeâmetler hakkında açıklamalar yapılmıştır.

Beşinci bölümde zeâmet ve timar tabirleri ele alınmıştır. Burada “kılıç zeâmet” ve “icmalli zeâmet” terimlerinin örneklerle açıklamaları, uygulamada alabileceği şekiller, özellikle eyaletlere ve sancaklara göre tezkireli ve tezkiresiz timar değerlerinin arzettiği farklılıkları Ayn Ali kendi defter eminliği sırasındaki uygulamadan örnekler vererek açıklamaktadır.

Altıncı bölümde timar ve zeâmetin kimlere hangi usuller dairesinde verileceği, özellikle beyler beyi ve sancak beyilerin timar tevcihindeki önemli rolleri ve sorumlulukları üzerinde durulmaktadır.

Yedinci bölümde timar ve zeâmet sisteminin bozulması konusu incelenmekte, bozulma bilhassa iki noktaya bağlanmaktadır. Birincisi timar sahibi sipahilerin kendi sancağına ait askerle sefere gitmesi, başkasının hizmetinde olmamasıdır. İkincisi ise askerin yoklamasının düzenli olarak yapılmamasıdır. Yoklamaların düzensiz ve gevşek yapılmasının asker sayısının azalmasına sebep olduğu, seferlerde on timara karşılık sadece bir kişinin sefere katıldığı, mahsul toplama mevsiminde ise bir timara on kişinin sahip çıktığı belirtilmektedir. Ayn Ali Efendi defter eminliği sırasında vuku bulan seferlerin yoklamalarının düzenli yapıldığını ve yoklama defterlerinin ciltlenip defterhânede muhafaza edildiğini belirtmektedir.

Sonuç kısımında ise devlet hizmetinde bulunduğu yıllarda timar ve zeâmet ahvali, çeşitli hizmet erbabının maaşları ve yoklamaları konusundaki çalışmalarını özetlemektedir.

Gerçekten Kavânîn-i Âl-i Osmân kendi türünün ilk örneklerinden birisi, eğer niteliği ve geniş kapsamı dikkate alınacak olursa belki de birincisi sayılabilir. Gerçi yöneticilerin isteği üzerine bu türden ancak daha kısa ve özet bilgiler ihtiva eden küçük risâlelerin daha önce de kaleme alındığı bilinmektedir (bu konuda Kanûnî devrine ait TSMA, nr. D 8303 ile D 10.057'deki belgeler örnek olarak verilebilir, bk. Kavânîn-i Âl-i Osmân, Giriş, s. 6-7). Ancak Ayn Ali'nin geniş bilgisi esere ayrı bir değer kazandırmaktadır.

Ayn Ali Efendi yine Kuyucu Murad Paşa'nın emir ve teşvikiyle 1609'da ikinci eseri olan Risâle-i Vazîfehôrân ve Merâtib-i Bendegân-ı Âl-i Osmân'ı kaleme almıştır. Kavânîn-i Âl-i Osmân'ın sonunda basılan (İstanbul 1280) eser dört bölüm (mertebe) ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Eserin telif sebebi olarak devletten her ay vazife*, üç ayda bir mevâcib* alanların miktarı ve kendilerine gün, ay ve sene itibariyle ödenen ücretlerin özet halinde ve anlaşılır bir şekilde hazırlanmasının emredilmesi gösterilmektedir. O tarihe kadar böyle bir eserin kaleme alınmadığı, kapıkulu zümresinin toplam miktarı ve kendilerine yapılan ödemelerin tam olarak bilinmediği, bu işlerden sorumlu olanların da sadece kendilerine ait olan kısmı bildiği ve bütün bilgilerin topluca verilmediği belirtilmektedir. Bu eksiklik karşısında "emr-i âlî"ye uyularak ve 1018 senesi Receb, Şâban, Ramazan (Reşen) mevâcibi kıstas alınarak devlet hizmetindeki zümrelerin maaşlarının sıralandığı ve eserin birçok noksanları bulunmasının kaçınılmaz olduğu belirtilmektedir.

Birinci bölümde piyade ve süvari askeri üzerinde durulmuştur. Bu bölümün ilk kısmında yeniçeriler, zağarcılar, acemi oğlanları ve hassa bostancılarından oluşan 48.688 neferin; ikinci kısmında cebeci, topçu, top arabacısından oluşan 7966 neferin; üçüncü kısmında sipahi, silâhtar, ulûfeciyân-ı yemîn ve yesâr, gurebâ-yi yemîn ve yesârı içine alan altı bölük halkını oluşturan 20.869 neferin ve toplam olarak 75.868 kişinin gün, üç ay

ve bir yıl itibariyle ödeneklerinin dökümü verilmektedir. Bu zümreye yapılan yıllık ödeme ise 130.657.816 akçeye ulaşmaktadır.

İkinci bölümde azeb reisleri ve Tersâne-i Âmire hizmetkârlarından oluşan 2364 nefere ait ödeneklerin dökümü verilmiştir.

Üçüncü bölümde İstanbul'da hizmette olan ve padişah ile birlikte sefere giden zümre incelenmiş ve bunlar da yedi kısımda ele alınmıştır. Birinci kısımda Has Ahur halkı, büyük küçük odalardaki saraçlar ve şâkirdlerden oluşan 4322 kişi; ikinci kısımda Dergâh-ı Âlî ve Bâb-ı Hümâyun kapıcılarından oluşan 2342 ki şi; üçüncü kısımda Matbah-ı Âmire ve Kilâr halkını oluşturan 1129 kişi; dördüncü kısımda ehl-i hiref ve hademe-i ehl-i hirefi oluşturan 1266 kişi; beşinci kısımda hayme ve alem mehterleri cemaati, haznedârân-ı bîrûn, hassa mimarları, hassa müezzinleri ve şâtırân-ı hassa neferlerinden oluşan toplam 1234 kişi; altıncı kısımda etıbbâ-yi hassa, müneccim şâkirdleri, yahudi tabipler, Boğdan ve Eflâk voyvodalarının kapı kethüdâlarından oluşan seksen kişi; yedinci kısımda ise hassa çakırcıları, şahinciler ve atmacacılardan oluşan 592 kişi olmak üzere toplam 10.964 kişiye ait günlük 78.587, üç aylık 6.898.830 ve yıllık 27.610.474 akçelik miktarın dökümü verilmektedir.

Dördüncü bölümde ağalar, müstahdemler ve mevâcib-hârân zümresi beş kısım halinde ele alınmıştır. Birinci kısımda rikâb-ı hümâyun ağalarını oluşturan yeniçeri ağası, mîralem, kapucubaşılar, büyük ve küçük mîrâhur, çaşnigirbaşı, altı bölük ağaları, çavuşbaşı ve üzengi ağalarından meydana gelen otuz iki ağanın maaşları; ikinci kısımda vezirler, ulemâ ve beyler beyi mahdumlarının ücretleri; üçüncü kısımda emekli ağalar, ehl-i hiref ağaları ve müteferrikaların ücretleri; dördüncü kısımda Dîvân-i Hümâyun, hazîne-i âmire ve ahkâm-ı mâliye kâtipleriyle hazîne-i âmire şâkirdleri ve müşâhere-hârân zümresinden oluşan toplam 218 kişinin ücretleri; beşinci kısımda ise Harem-i Hümâyun'daki Enderun ağaları ve gılmanı ile teberdarlardan oluşan 709 kişinin maaşları zikredilmektedir. Bu bölümde toplam 1981 kişi bulunmakta, kendilerine yıllık 18.070.680 akçe ödenmektedir.

Bütün bu dört bölümdeki toplam kişi sayısı 91.202 olup bunlara günde 870.325, üç ayda 76.043.653 ve yılda 310.827.412 akçe ödendiği belirtilmektedir.

Eserin sonuç kısmında ise hazîne-i âmireden maaşlı ulemâyı yani şeyhülislâm (günde 750 akçe), Rumeli kazaskeri (günde 572), Anadolu kazaskeri (günde 563), kazasker emeklileri (günde 250), İstanbul (günde 120), Mekke, Edirne, Bursa ve Medine kadılıklarından emekli olanlar (günde 100'er akçe) ve diğer büyük kadılıklardan (mevleviyet) emekli olanların (günde 80-90'ar akçe) aldıkları ücretleri zikrettikten sonra Osmanlı Devleti'nde ulemâya verilen değeri anlatmakta, hiçbir devlette ve hiçbir devirde ulemâya bu derece rağbet gösterilmediğini belirtmektedir.

Ayn Ali'nin gerek taşra teşkilâtına ait olan birinci, gerekse merkez teşkilâtına dair olan ikinci eserinin pratik maksatlarla el kitabı olarak hazırlandığı anlaşılmaktadır. Başta sadrazam olmak üzere ülkenin idaresinden sorumlu olan yetkililerin ihtiyaç halinde kolayca faydalanmak üzere bu nevi eserlere başvurdukları da bilinmektedir.

Ayn Ali'nin her iki risâlesinin yurt içinde özellikle İstanbul'da ve yurt dışında birçok yazma nüshaları bulunmaktadır (İstanbul'dakiler için bk. Özdemir, s. 9-13). Bunlar yöneticiler için çeşitli zamanlarda istinsah edilmiş olup bazılarına istinsah edildikleri dönemdeki önemli idarî değişikliklerle ilgili ekleme ve çıkarmalar yapılmıştır. Bu durum nüshalar arasındaki farklılıkların başlıca sebebini teşkil etmektedir.

Her iki risâle de gerek Osmanlı döneminde gerekse günümüzde tarihçiler tarafından sıkça kullanılan kaynak eserler niteliğindedir. Ancak tenkitli metinleri hazırlandıktan sonra her iki risâleden daha güvenilir şekilde faydalanma imkanı doğacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 46, s. 17; TSMA, nr. D 10.057, 8303; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 226, 250; Keşfü'z-zunûn, II, 1314; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, Giriş, s. 6-7; Osmanlı Müellifleri, III, 286; Şemsettin Özdemir, Ayn-i Ali Efendi

ve Eserleri (mezuniyet tezi, 1977), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 2788; Babinger (Üçok), s. 155-157; D. A. Howard, “The Historical Development of the Ottoman Imperial Registry (Defteri Hākānī): M. D. Fifteenth to mid-Seventeenth Centuries”, Ar.Ott., XI (1988), s. 227; Ömer Lûtfi Barkan, “Timar”, İA, XII/1, s. 289.

Mehmet İpşirli

AYN-i CEM’

(bk. AYN).

AYNA

آیینه

Bugünkü Türkçe'de ayna telaffuzuyla kullanılan kelimenin aslı Farsça âyîne veya âyene olup âyen (âhen) "demir" kelimesinden türetilmiştir. Arapça karşılığı mir'âttır. İnsanlar önceleri ayna olarak durgun su yüzeylerine bakmışlardır. Bilinen ilk ayna Cilâlı Taş devrine aittir ve milâttan önce VII. binyılda Çatalhöyük'te (Çumra ilçesi yakınında) kullanılmıştır. Volkanik cam denilen çok sert opsidyenden yapılmış olan bu aynanın o günün imkânlarıyla bu derece mükemmel perdahlanmış olması şaşırtıcıdır. Milâttan önce III. binyılda Mısırlılar altın ve gümüş, I. binyılda da bronz aynalar kullanmışlardır. Mısır'da kadınların dinî törenler süresince ellerinde güneşin sembolü olarak ayna taşıdıkları ve tanrılara sunulan armağanlar arasında aynanın da yer aldığı bilinmektedir. Eski Giritliler de dinî amaçlarla ayna kullanmışlardır. Madenî aynaları eski Ön Asya, Yunan ve Etrüsk medeniyetleri de saplı veya ayaklı biçimleriyle kullanmaya devam etmişlerdir. İlk cam aynalar II. yüzyılda Romalılar tarafından siyah camdan yapılmıştır. Bu ayna türü Ortaçağ boyunca madenî aynalarla birlikte kullanılmış, ilk sırlı aynalar ise XV. yüzyılda Flandra'da yapılarak Rönesans devrinde bütün Avrupa'ya yayılmıştır. XIII. yüzyıldan itibaren arkasına gümüş veya kurşun levha konularak kullanılan cam ve kuvars (kaya kristali) aynalar sırlı aynaların prototipi veya basit örnekleri sayılabilirler. XVI. yüzyılda Venedikliler, Murano'daki cam tesislerinde elde ettikleri bir alaşımla, kusursuz görüntü veren fakat pahalıya mal olan gümüş sırlı aynaların kalitesine yakın kalitede ayna yapmayı başarmışlardır. Böylece Venedik aynaları dünyada ün yapmış ve XVII. yüzyılda Venedik'ten çeşitli ülkelere başlayan ayna ihracatı XX. yüzyıla kadar sürmüştür. XVII. yüzyılın ikinci yarısında barok çağda çok zengin kabartma, oyma ve yaldızlı süslemelerle zenginleştirilmiş çerçeveler içinde büyük boy duvar aynası imalâtına başlanmıştır. Bu tür göz alıcı aynaların en gösterişli örnekleri Fransa'nın Versailles ve Fontainebleau saraylarında bulunmaktadır. Bugün müze olarak kullanılan Versailles Sarayı'nın en dikkat çekici mekânlarından biri "Aynalı Salon" dur ve bu salon için 483 parça camın kullanılmış olduğu bilinmektedir. XIX. yüzyılın ortalarına

kadar tıbbî ve fizikî aletlerde kullanılan aynaların arka yüzü bakır ve kalay alaşımından yapılmıştır. Optik aynalarda ise ön yüze gümüş kaplanmaktadır; fakat bu kaplamanın sık sık yenilenmesi gerektiğinden 1934 yılından bu yana gümüş yerine alüminyum tercih edilmektedir. Nikel ve bakır karışımı olan silveroid (yalancı gümüş), krom ve paslanmaz çelik aynalar XX. yüzyılda tekrar ve çok yaygın olarak kullanılmaya başlanmışlardır.

Ortaçağ İslâm sanatlarında aynanın önemli bir yeri bulunmakta ve Eskiçağ dünyasında olduğu gibi bu alete dinî-sihrî bir değer verildiği görülmektedir. Halk arasında aynanın sahibine şans ve şifa verdiğine inanılmış ve döküldüğü alaşımı oluşturan madenlerin cins ve oranlarına göre etkili oldukları kabul edilmiştir. Bu madenler, yedi gezegenle ilgileri bulunduğuna inanılan altın (Güneş), gümüş (Ay), bakır (Venüs), kurşun (Satürn), kalay (Jüpiter), demir (Mars) ve civadır (Merkür).

İslâmî döneme ait aynalar arasında özellikle Selçuklu aynaları dikkat çekmektedir. Selçuklular’dan kalma ön yüzleri parlatılmış, arka yüzleri kabartma motiflerle süslü, çapları 6 ilâ 25 cm. arasında değişen çok sayıda bronz ayna müzelere intikal etmiş durumdadır. Tamamı yuvarlak olan bu aynalar, genellikle yıldızlara ait semboller veya efsanevî hayvan motifleriyle bezenmiş halkalı tip ile saplı tip aynalar olmak üzere iki grupta toplanır. Üzerlerinde yazılar, tarih ve sahibinin adı bulunan halkalı aynalar, uğur getirdiklerine inanılan tılsımlı aynalardır ve özel olarak bu amaçla kullanılmak için yapılmışlardır. Saplı aynalar ise günlük hayatta kullanılmışlardır. Selçuklular’dan kalma çelikten dökülmüş tek örnek, Topkapı Sarayı Müzesi’nde bulunan bir saplı aynadır (Envanter, nr. 2/1792). Ayna kısmının çapı 20 cm., sapıyla beraber uzunluğu 41 santimetredir. Çelik üzerine açılmış küçük deliklere çok ince altın parçalar yerleştirilip çekiçle dövülmek suretiyle süslenmiştir. XIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen bu aynanın motifli yüzüne saraya ait bir konu işlenmiştir.

Osmanlılar altın, gümüş, yeşim, demir ve bronzdan yapılmış zengin bezemeli ve çoğunlukla saplı aynalar kullanmışlardır. XVI. yüzyılın ikinci yarısıyla XVII. yüzyıla tarihlenen bazı altın ve yeşim aynalar, Osmanlı sanatının ölçülü sadelik, zenginlik ve üstün tekniğinin örnekleri olarak Topkapı Sarayı Müzesi’nin Hazine Dairesi’nde sergilenmektedir. XVIII.

yüzyılın ortalarından itibaren de Batı sanatının tesiriyle sarayların iç süslemelerinde, görkemli çerçeveler içindeki boy aynalarına yer verilmeye başlanmıştır. En zengin örnekler arasında Dolmabahçe ve Beylerbeyi sarayları ile Aynalıkavak Kasrı'nı saymak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

D. S. Rice, "Bir Selçuk Aynası", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi 1959, Ankara 1962, s. 330-332; Ülker Erginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 171-181, 319-327, 455-462; Uygarlıklar Ülkesi Türkiye, Tokyo 1985, nr. 21; Fulya Bodur, Türk Maden Sanatı, İstanbul 1987, rs. 9, 31, lv. A 25, A 30; Nermin Sinemoğlu, "Aynalar ve Çerçeveleri", Antika, sy. 4, İstanbul 1985, s. 4-10; SA, I, 141-143; EBr., XV, 567-571.

Nermin Sinemoğlu

TASAVVUF.

Câhiliye dönemi kaynaklarında ayna ile ilgili ayrıntılı bilgi yoktur. Hz. Peygamber'in bir kutu içinde ayna, tarak, sürmedan, makas ve misvak gibi bazı temizlik araçları bulundurduğu, aynaya bakarak saçını, sakalını taradığı ve güzel koku süründüğü bilinmektedir (bk. Âmirî, II, 172). Ayrıca Hz. Ali tarafından rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'in aynaya bakarken, "Allah'a hamdolsun! Allahım, yaratılışımı güzel kıldığın gibi ahlâkımı da güzelleştir!"; veya Enes b. Mâlik'in rivayetine göre, "Yaratılışımı düzgün kılan, yüzümün biçimini güzelleştirip şereflendiren ve beni müslüman olarak yaratan Allah'a hamdolsun!"; dediği hadis kitaplarında kayıtlıdır (bk. İbn Sünnî, s. 70-71; Müttakī el-Hindî, VI, 693). Bu ve benzeri rivayetlere dayanılarak ahlâk ve âdâb kitaplarında birer

temizlik aracı olarak ayna ve tarak kullanmanın, güzel koku sürünmenin müstehap olduğu belirtilir.

Bugün halk arasında geceleri aynaya bakmanın günah olduğuna dair bir kanaat mevcutsa da bunun dinî bir dayanağı yoktur.

Hadislerde “ayna” anlamına gelen mir’ât kelimesinin zaman zaman mecazi anlamlarda kullanılması, sonradan tasavvuf düşüncesinde büyük ilgi görmüştür. Nitekim “Mümin müminin aynasıdır” (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 49; Tirmizî, “Birr”, 18) meâlindeki hadis müslümanların birbirlerine ayna vazifesi gördüklerini ifade eder. Gazzâlî’nin de işaret ettiği gibi (İhyâʾ, II, 18) insan, kendisinde mevcut olup doğrudan doğruya göremediği kusur ve hatalarını din kardeşi vasıtasıyla görür. Bunun içindir ki Hz. Ömer kendi kusurlarını Selmân-ı Fârisî’ye sorardı. Mümin mümine kusur ve hatalarını münasip bir dille söyleyerek ona ayna görevi yaptığı gibi bazan söz konusu kusur ve hataları kasten kendisi işleyerek ona bunların yanlış olduğunu anlatabilir.

Tasavvufta esas itibariyle huy ve ruh güzelliğine önem verilmekle beraber şekil ve beden güzelliğine, edep ve erkâna da değer verilmiştir. Çünkü dış için aynasıdır. İçteki güzellik mutlaka dışa akseder. Şu halde beden ve şekil güzelliğine bakılarak ruh ve ahlâk güzelliğine hükmedilebilir. Kişinin iç halleri bakımından güzel olduğuna sözü değil hali şahitlik eder. Ebû Hafs en-Nîsâbûrî’nin müridlerini askerî bir disiplin içinde gören ve edep kaidelerine titizlikle riayet etmelerine şaşıran Cüneyd-i Bağdâdî bu durumu şekle fazla bağlılık olarak gördüğünü söyleyince Ebû Hafs ona, “Zâhirî edepteki güzellik, bâtınî edepteki güzelliğin yansımasıdır” (Kuşeyrî, s. 458) demişti. Öteden beri sûfîler sadece kalp temizliği ve iyi niyet iddialarına bakmamışlar, daima zâhirî hal ve hareketleri iç hallerin aynası saymışlardır. Bâyezîd-i Bistâmî, ziyaretine gittiği bir velînin kıble tarafına tükürdüğünü görünce onun davranışındaki bu kusuru iç hallerindeki eksikliğin bir ifadesi sayarak kendisini ziyaret etmekten vazgeçmişti.

Tasavvufun doğuş döneminden itibaren sûfîler ayna imajını kullanmışlar, anlaşılması güç birçok nazarî düşüncelerini ayna ile yaptıkları teşbih ve temsillerle anlatmışlardır. Tasavvufta Allah’ın kendilerinde zuhur ve tecelli ettiği varlıklar (mezâhir, mecâlî) birer ayna olarak görülmüştür. İlk

dönemlerde âriflerin Allah'ın aynası olduğu, bu aynada Allah'ın bütün sıfat, fiil ve isimleriyle tecelli ettiği hususu üzerinde ısrarla durulmuştur. Bâyezîd-i Bistâmî Allah'ın aynaya benzeyen birtakım kulları olduğunu, halka nazar etmeyi murad edince o kullara baktığını, halkı onlarda görüp onlardan halka nazar ettiğini söyler. Onlar kalplerinden Hakk'ın dışındaki her şeyi çıkarmışlardır. "İlâhî, sen bana ayna oldun, ben de sana" diyen Bâyezid başka bir sözünde Allah'ın otuz yıl müddetle kendisine ayna olduğundan, bundan sonra ise kendisine yine kendisinin ayna olduğundan bahseder. Rûzbihân-ı Baklî, Bâyezid'in bu sözü aynü'l-cem' halinde söylediğini bildirir ve bunun çeşitli yorumlarını yapar. On iki yıl nefsinin demircisi olduktan sonra kendisinin aynası olma mertebesine ulaştığını ve bu makamda beş yıl kaldığını söyleyen Bâyezid, bu sözüyle ağır riyâzetlerden ve çetin mücahedelerden sonra kalbini tam mânasıyla berraklaştırarak Allah'ın tecellisine müsait bir hale getirdiğini ve fenâdan fâni olma makamına ulaştığını anlatmak istemiştir. Ebû Abdullah es-Subeyhî bu durumu anlatmak için, "Ârifin bir aynası var ki ona bakınca Hakk'ı görür" (Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 225) demişti. Baklî'ye göre bu ayna kalptir (âyîne-i dil, mir'ât-ı kalb); ilâhî nur insana buradan yansır. Kalbi nurlanan ârif için artık her zerre bir tevhid aynası olur. Bu sebeple velînin kalbine "âyîne-i şeş-cihet" (altı yönü birden gösteren ayna) adı verilmiştir.

Vahdeti vücûdcu anlayışa göre Hallâc, Hak kendisine kendisi de Hakk'a ayna olduğunda "enelhak" demiştir. Tecelli edenle tecelli mahalli birbiriyle karışıp birleştiğinden bu makama iltibas ve ittihad makamı denilmiştir. Aynülkudât el-Hemedânî, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın isimleri arasında gösterilen "el-mü'min" ile "Mümin müminin aynasıdır" anlamındaki hadiste geçen "mümin" kelimeleri arasında tasavvufî bir alâka kurarak müminin aynı zamanda Allah'ı yansıtan bir ayna olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre Hak kendini halk aynasında, halk da Allah'ı insan aynasında görür. Başka bir hadise göre Allah insanın kalbine nazar eder (Müslim, "Birr", 22), yani kendini kalp aynasında temaşa eder; mümin de Hakk'ı kendi kalp aynasında seyreder. Mutasavvıflara göre Hz. Peygamber, "Beni gören Hakk'ı görmüştür" (Buhârî, "Tabʿîr", 10; Müslim, "Rüʾyâ", 10) derken Hakk'ın kendisinde tecelli ettiğini, dolayısıyla kendisinin ilâhî tecelliyi yansıtan bir ayna olduğunu anlatmak istemiştir.

İbnü’l-Arabî’de ayna unsuru büyük bir önem kazanmıştır. Vahdeti vücûdla ilgili birçok fikrini ayna misaliyle açıklayan İbnü’l-Arabî hem yaratma ve birlik-çokluk (vahdet-kesret), hem de mârifet meselesini ayna misaliyle izah etmiştir. Ona göre Allah isim ve sıfatlarının aynlarını (bk. A‘YÂN-ı SÂBİTE) görmeyi dileyince bir ayna olmak üzere âlemi yaratmıştır. Âlem dümdüz, ruhsuz, cilâsız ve karanlık bir halde iken Allah Âdem’i yaratınca yokluk aynası da denilen âlem cilâlanmış oldu. Başka bir ifade ile Allah, ayna mesabesinde olan â‘yân-ı sâbitede tecelli edince âlem yaratılmış oldu. Aslında varlık birdir, çokluk itibarî ve zâhirîdir. Bir varlık çeşitli büyüklük, şekil ve uzaklıktaki aynalarda nasıl değişik ve çok sayıda görülürse çeşitli ayn-ı sâbitelerde tecelli eden tek varlık da (Allah) öylece çok olarak görünmektedir. Varlığın bir oluşu hakiki, çok oluşu itibarîdir. Ancak aynaların nitelik bakımından farklı olmaları, varlığın bunlardaki görüntüsünün mükemmellik derecesini tayin etmiştir. İnsan aynasında Allah, öbür varlık aynalarında olduğundan daha iyi tecelli etmiştir. Allah’ın velî ve nebîlerdeki tecellisi ise diğer insanlardaki tecellisinden daha üstündür. Şu halde âlem Hakk’ın aynası olduğu gibi, daha özel bir mânada âlemin bir parçası olan insan da O’nun aynasıdır. Bu sebeple âleme ve insana “mir’âtü’l-Hak” denilmiştir. Fakat Hakk’ın en doğru, en iyi ve en mükemmel olarak göründüğü ayna Hz. Muhammed ve insân-ı kâmil*dir. Onun için ârif her şeyde Allah’ı görür ama insân-ı kâmilde onu daha iyi temaşa eder. Ancak burada Allah’ın ulûhiyyet mertebesinde değil çeşitli tecelli mertebelerinde görülebileceğine dikkat çekmek gerekir. Zira Hak, ulûhiyyet mertebesinde hiçbir zaman görülmez. Aslında halk Hakk’ın aynası olduğu gibi Hak da halkın aynasıdır. Biri (vahdet) çok (kesret) gösteren aynaya “mir’âtü’l-halk”, çoğu bir gösteren aynaya “mir’âtü’l-Hak” denir. Hak hem âlemin hem de kâmil insanın aynasıdır. Fakat insan Hak aynasında Hakk’ı değil kendini görür.

Mutasavvıflar kalbin tasavvufî bilgiye (irfan, mârifet) hazırlanmak üzere temizlenip aydınlatılmasını açıklarken de yine ayna unsurundan faydalanırlar. Nitekim Gazzâlî’nin İhyâ ͗ü ͑ulûmi’d-dîn’de, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mesnevî’de, İbn Haldûn’un Şifâ ͗ü’s-sâ ͗il’de verdikleri ve Rum sanatkârlarıyla Çin sanatkârları arasındaki yarışmayı anlatan bir hikâyede kalbin ilâhî bilgilere hazırlanışı yine ayna örneğiyle açıklanmıştır.

Hakîkat-i Muhammediyye* nazariyesinin gelişmesi sonunda Hz. Muhammed Hakk'ın en mükemmel aynası sayılmıştır. Süleyman Çelebi, "Zâtıma mir'ât edindim zâtını" derken Allah'ın zâtının Hz. Peygamber'in zâtında göründüğünü anlatır. Buna "âyîne-i zât" denir. En yüksek seviyedeki tecellî zâtın zât için tecelli etmesidir. "Mir'ât-ı vücûd" deyimi de bu mânada kullanılmıştır. Şeyh Galib, "Âyîne-i vahdeti ilâhî/Mir'ât-ı vücûdudur kemâhî" derken bunu anlatmak istemiştir.

Vücûb* ve imkân* hazretlerinin (mertebelerinin) en yükseğine "mir'âtü'l-hazreteyn" denir. Mir'ât-ı hazreti ilâhiyye de aynı mânaya gelir. Bu iki hazret*in aynası insân-ı kâmildir. Kâmil insanın ve kutb*un bir özelliği de mir'ât-ı Hak oluşudur. Niyâzî-i Mısrî'nin, "Halk içinde bir âyineyim herkes bakar bir an görür" mısraı ile başlayan gazelini şerheden Sezâî-yi Gülşenî bu hususu geniş olarak açıklamıştır.

Aynülkudât el-Hemedânî'ye göre pîrin kalbi saf su ve şeffaf aynadır. Kutsî ve ulvî şeyler onun kalbine akseder; kalbini onun kalbi cihetine çeviren müridin gönlüne ondaki şeyler akseder.

Bektaşî, Alevî ve Hurûfîler'ce insanın yüzünde Ali veya Fazlullah isminin yazılı olduğu öne sürülmüştür. Onlara göre insan aynaya bakınca Ali'yi yani Allah'ı görür. "Tuttum âyine yüzüme/Ali göründü gözüme/Kıldım nazar özüme/ Ali göründü gözüme" gibi nefeslerde bu inanç ayna misaliyle anlatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Taʿbîr", 10; Müslim, "Birr", 22, "Rüʾyâ", 10; Ebû Dâvûd, "Edeb", 49; Tirmizî, "Birr", 18; İbn Sünnî, ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1389/ 1969, s. 70-71; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 44; Kuşeyrî, Risâle (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 134, 458; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 18; III, 12, 21; Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmûʿa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde), Tahran 1331 hş., II, 211; Aynülkudât el-

Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 9, 30, 293, 380; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 74-75; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 225; a.mlf., ʿAbherü'l-ʿâşıkīn (nşr. Muhammed Muîn - H. Corbin), Tahran 1981, s. 49; İbnü'l-Arabî, Fusûs, (Afîfî), s. 46; a.mlf., el-Fütûhât, II, 190, 191; III, 62, 133; IV, 408; a.mlf., Menzilü'l-kutb (Resâʾilü İbni'l-ʿArabî içinde), Haydarâbâd 1948, s. 2; a.mlf., et-Tecelliyât (Resâʾilü İbni'l-ʿArabî içinde), s. 17; İbn Kunfüz, Vesîletü'l-İslâm bi'n-nebî, Beyrut 1404/1984, s. 122; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, II, 63; Âmirî, Behcetü'l-mehâfil ve bugyetü'l-emâsil (nşr. Muhammed Sultan en-Nemnekânî), Kahire 1330-31, II, 172; Lâmiî, Nefahât Tercümesi, s. 529; Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, VI, 693; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, II, 86; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 5; Sezâî-yi Gülşenî, Divan, Bulak 1256, s. 132, 135; A. Schimmel, Tasavvufun Boyutları (trc. Ender Gürol), İstanbul 1981, s. 201; el-Muʿcemü's-sûfî, s. 499.

Süleyman Uludağ

EDEBİYAT.

Ayna (âyîne), bilhassa eşyayı aksettirmesi, bu aksin sadece gölgeden ibaret oluşu, parıltısı, aydınlık ve lekesizliği, saf, cilâlı ve siyah olarak iki yüzlü olması (dü-rû) gibi özellikleri dolayısıyla eski edebiyatta mazmun konusu olmuştur. Divan şiirinde genellikle yüz güzelliği aynaya benzetilir. Bundan başka âşığın hali, canı ve gönlü, su, güneş, ay, cihan, felek, zaman gibi varlık ve mefhumlar için müşebbehün bih (kendisine benzetilen unsur) olarak da kullanılır. Ayna daha çok yüz, çehre, yanak ifade eden kelimelerle birlikte zikredilmiştir. Karşısındaki eşya ve varlıkları içine alıp aksettirmesi, fakat kendisinin bundan haberdar olmaması da diğer bir özelliğini teşkil eder. Âyinedar ise süslenenlere ayna tutan kişi veya berberdir. Ayna kelimesi yanında aynı mânaya gelen Türkçe gözgü de kullanılmıştır. Divan edebiyatında gözgü ve Arapça mir'ât kelimeleri yüz, çehre, yanak ile birlikte zikredilerek tenâsüp sanatı yapılır. Halk edebiyatında ise ayna yukarıdaki özelliklerinin yanında çok defa insana yaşlandığını hatırlatan bir

vasıta olarak anılır.

Gelenekte ayna ile ilgili daha başka unsurlar da vardır. Meselâ top aynaların zincirle dükkân kapılarına asılması, içeride oturan kişinin sokağı seyretmesi ve gelip geçenleri görmesi içindir. Yeni ölen kişinin ağzına ayna tutulur, eğer ayna buğulanmazsa ölüm kesinlik kazanmış olur. Papağanlara konuşma öğretilirken karşılarına büyük bir ayna konularak onun arkasından konuşulur. Böylece papağan bir başka papağan ile konuştuğunu zannederek eğitilir. Büyücüler küre aynalar kullanarak tılsım yapar ve o aynalara bakarak kehanette bulunurlar. Eski hayat sistemimizde ayna ile ilgili bu ve benzeri âdet ve inanışlar zaman zaman şiirlere konu olduğu gibi daha çok da beyitlerde mazmun olarak işlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 28; Pakalın, I, 124-125; Harun Tolosa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 524 vd.; “Âyine”, TDEA, I, 244.

İskender Pala

AYNAKÂRÎ

آینه كاري

İç mimaride uygulanan bir süsleme tekniği.

Farsça “ayna işi” anlamına gelen aynakârî, ayna ve aynacılıkla ilgili işlerin tamamını adlandırmakla birlikte, terim olarak aynaların küçük parçalar halinde kesilip yapıştırılmaları suretiyle binalara uygulanan bir dekorasyon tekniği için kullanılmaktadır. Bir nevi ayna mozaik denilebilecek olan bu süsleme çeşidi, ışığın çok sayıdaki ayna yüzeyinden yansıtılarak o mekânın pırıltılı hale getirilmesini sağlamaya yönelik bir çalışmadır.

Aynakârî önceleri binaların dış yüzlerinde de kullanılmış, daha sonra belki kırılma ve kirlenme gibi sakıncalar göz önünde tutularak yalnız iç kısımların ve özellikle kubbeli mekânların dekorasyonunda tercih edilmiştir. Aynaların ortalama 5 x 5 cm. boyutlarında kesilmesiyle elde edilen kare şeklindeki parçalar genellikle kasnak, tromp altlarında ve kubbeye geçiş bölgelerinde mukarnaslar oluşturacak şekilde birbirlerine tesbit edilmekte ve böylece bilhassa köşeler, her yönde yansıyan huzmelerle birer ışık kaynağı haline getirilmektedir. Bir İran süsleme tekniği olan aynakârî, İran saray ve köşklerinin dışında, bu kültür ile Şiîliğin etkilerini taşıyan bölgelerdeki İslâm büyüklerinin türbelerinde de uygulanmıştır. Meşhed’de İmam Rızâ, Kum’da Ma‘sûme, Necef’te Hz. Ali, Kerbelâ’da Hz. Hüseyin ve Bağdat’ta Abdülkādir-i Geylânî ile İmam Mûsâ Kâzım’ın türbeleri en önemli aynakârîli yapı örnekleri olarak kabul edilebilir. Bugün de yine İran, Irak, Afganistan ve Pakistan gibi İslâm ülkelerinde otellerin ve diğer bazı büyük binaların aynakârî ile süslendikleri, ayrıca bu tekniğin daha küçük boyutlarda evlerin salon ve misafir odalarındaki mefruşata da uygulandığı görülmektedir. Türkiye’de ve Batı’da ise bu tekniğin en çok kullanıldığı alan avizecilik olup döner veya sabit küreler şeklinde yapılan aynakârî avizelerin en güzel örnekleri Ankara Kocatepe Camii’nde bulunmaktadır. Güneş sistemi kompozisyonu gösteren kubbe altı avizeleri, merkezde yer alan 5.5 m. çapında bir ana küre ile çevresinde bir halka oluşturan otuz iki adet 60 cm. çapında uydu küreden meydana gelmekte,

ayrıca bunlara harimin köşelerinde, diğerleri gibi yine altın kaplama zincirlere asılı bulunan 140 cm. çapında dört küre daha eklenmektedir. Kürelerin tamamı üçgen şeklinde kesilmiş düz satıhlı küçük kristal parçalardan meydana getirilmiş ve metal iskeletleri altınla kaplanmak suretiyle de sarı birer ışık topu halinde görünmeleri sağlanmıştır.

Anadolu Türk mimarisinde gösterişli bir süsleme tarzı olan aynakârî tutulmamış veya son dönemlere kadar hiç tanınmamıştır. Ancak benzer bir metot, çok önceden beri çiniye uygulanarak çinili binaların mihrap, kapı ve pencereleriyle mukarnas dolguları üzerinde ve içbükey köşelerde, parlayan fakat göz alıcı olmayan ışıklı yüzeyler meydana getirilmiştir. Aynanın bollaşmasından sonra XV. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan aynakârî, çini mozaik süsleme tarzının bir devamı sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Steingass, Persian-English Dictionary, London 1977, s. 134; Şerare Yetkin, Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 129; E. G. Sims, “Â ͗īna-kārī”, EIr., I, 692-694.

Sargon Erdem

AYNALI KÖŞK

Edirne Sarayı'nın sınırları içindeki köşklerin en son yapılanı.

Bilindiği kadarıyla Dolmabahçe denilen setin Tunca'ya bakan istinat duvarının üstünde, Sultan Ahmed dairesinin hizasında bulunuyordu. İnşası, Edirne Sarayı'nda son büyük inşaatların yapıldığı Sultan IV. Mehmed yıllarına rastlar. Edirne Sarayı hakkında bugün elde bulunmayan bir risâle yazmış olan Bostancıbaşı Âşık Ali Ağa, 1085'te (1674-75) kaleme aldığı eserinde bu köşkten bahsetmediğine göre bina bu tarihten sonra ve IV. Mehmed'in hal'edildiği 1687'den, hatta belki de Viyana bozgunundan (1683) önce, 1680'e doğru yapılmış olmalıdır. Sultan II. Ahmed tebdil gezmek için hazırlığını bu köşkte yaptığından buraya Tebdil Köşkü de denilmiş, altındaki kapı da bu yüzden Tebdil Kapısı olarak adlandırılmıştır.

Avusturya elçisi ile birlikte gelerek İstanbul ve Edirne'de resimler yapan, haritalar çıkaran, bazı saray ve köşklerin krokilerini çizen Baron von Gudenus, 1741 yılında Aynalı Köşk'ün de basit bir görünümü ile planının krokilerini çizmiştir. Bunlardan, yapının dış manzarası ile düzenini doğru olarak öğrenmek mümkün olmaktadır.

1174 (1760-61) tarihli bir keşifte "Âyineli Kasr-ı Hümâyun'un" tamirinde, "üstünün kurşun örtüsünün, esas odasının, havuzlu sofanın ve yanlardaki mekânların tavanlarının elden geçirilmesi, duvarlardaki sıva ve çinilerin yenilenmesi, eksik çinilerin tamamlanması, demir parmaklıkların yaldızlanması, camların tamiri, selsebilin dış sıva ve boyalarının yapılması, alemin yaldızlanıp yerine takılması" istenmektedir. Edirne Sarayı'nda tamir edilmesi gereken yerlerin keşfini gösteren 1222 (1807) tarihli keşif raporunda ise, "Tebdil Kapısı üzerinde vâki Aynalı Köşk tabir olunan kasr-ı hümâyun" başlığı altında öngörülen işler sıralanmaktadır. Bu yazıdan çatının tamamen harap olduğu, dolayısıyla içeride tavan ile duvarlar, aynalar ve pencerelerin zarar görmüş oldukları anlaşılmaktadır.

Bu keşiflerin ne zaman ve ne ölçüde gerçekleştirildiği bilinmemektedir. Belki de bu raporlar yazıldıkları gibi Evrak Hazinesi'nde öylece kalmıştır.

Nitekim kısa bir süre sonra Edirne Sarayı'nın tamire muhtaç kısımlarına dair yeniden tafsilâtlı bir rapor hazırlanmıştır. 1242-1243 (1826-1827) tarihli bu keşifte kasırda yapılması düşünülen tamir ve tamamlamalar çok ayrıntılı olarak bildirilir.

Edirne Sarayı'nın harem kısmında IV. Mehmed döneminde Şehvar Havuzu denilen çok büyük bir havuz yapılmış, bunun bir kenarına Sultan Mehmed Köşkü inşa edilmiştir. Bunun karşısındaki kenarda da Aynalı Köşk adı verilen kasır yapılmıştır. 1242-1243 tarihli keşifte Aynalı (Âyineli) Köşk, Şikâr Kapısı üstünde olarak kaydedilmiştir ki bunun yanlışlıkla yazıldığını sanıyoruz. Ancak bu keşiften öğrenilen önemli bir husus da köşkün o sırada çok harap, hatta çatısının kısmen çökmüş durumda olduğudur. Keşif, Aynalı Köşk'ün yeniden yapılarak ihyasını ve bunun için nelerin gerekli olduğunu bildirmektedir. Fakat bu projenin uygulanıp uygulanmadığı da bilinmemektedir.

Bütün bu belgelerin yardımıyla Sedat H. Eldem, "çift mekânlı eklemli tipte" olduğunu vurguladığı Aynalı Köşk'ün bir planını çizmiştir. Buna göre büyük havuzu çeviren taşlığa, dört sütuna oturan bir çıkma ile taşan köşkün bu çıkması üç eyvanlı büyük bir sofaya aitti. Mermer döşeli bu sofanın (divanhâne) ortasında fıskıyeli bir havuz-şadırvan vardı. İki kapıyla geçilen odanın iki yanında küçük dikdörtgen planlı mekânlar yer almıştı. Bunlardan biri abdest yeri ve helâ olmalıdır. Divanhâne ile oda arasındaki duvarda ise iki mekâna da yüzü olan şebekeli selsebil bulunuyordu.

Bu köşkün Tunca'ya bakan arka cephesini tasvir eden bir resim Rifat Osman Bey tarafından yapılmıştır. Aynalı Köşk bir setin üstüne oturduğuna göre alt katında hizmetlilere mahsus odalar olmalıydı. Rifat Osman Bey köşkün tavanındaki aynanın yüzünde şu dörtlüğün ta'lik hatla yazılı olduğunu haber verir: "Fikr et ey dil ki doğduğun vaktin/Halk handân idi ve sen giryân/Ana sa'y et ki öldüğün vaktin/Halk giryân ola ve sen handân".

Bugün hiçbir izi kalmayan, hatta yeri bile belli olmayan Aynalı Köşk'ün güzellik ve ihtişamı ancak birkaç belgenin yardımıyla öğrenilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Rifat Osman, Edirne Sarayı (nşr. A. Süheyl Ünver), Ankara 1957, s. 97-98, 155; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, II, 110-123.

Semavi Eyice

AYNALI YAZI

(bk. MÜSENNÂ).

AYNALIKAVAK SARAYI

İstanbul'da Haliç kıyısında Kasımpaşa ve Hasköy arasında büyük bir sahilsarayı.

Evliya Çelebi'nin yazdığına göre, fethin hemen arkasından burada otâğ-ı hümâyun kurularak ganimetler dağıtılmış ve Fâtih Sultan Mehmed aynı yerde bir kasır, sofalar ile havuz, şadırvanlar ve hamam yapılmasını ferman etmiş, ayrıca 12.000 servi ağacı dikilmesini de istemiştir. Verilen sayı biraz mübalağalı da olsa buranın bir orman halinde olduğu bir gerçektir. Tersane bahçesi olarak adlandırılan bu yerde Fâtih devrinde bir kasrın yapılıp yapılmadığını kesin biçimde aydınlığa çıkarmak mümkün değildir. Ancak Tersane'nin XVI. yüzyıl başlarında Haliç'te Kasımpaşa'ya yerleşmesi üzerine kıyı ile Okmeydanı'nın sahile bakan yamaçları arasındaki geniş arazi de Tersane bahçesi haline gelmiş ve buraya padişahlara mahsus olduğundan Hasbahçe denilmiştir. Burada sarayın çeşitli sebzelerinin yetiştirildiği bostanlar ve bir de hünkârın atlarına mahsus Has Ahur vardı.

Tersane bahçesinde yapımı belgelenen en eski kasır, Sultan I. Ahmed'in (1603-1617) emri üzerine inşa edilmiştir. Sultan Ahmed zaman zaman Tersane bahçesine gelir ve yaya olarak Sütlüce üzerinden Eyüp'e ziyarete giderdi. Naîmâ'nın bildirdiğine göre hünkâr 1022 sonlarında (1613) Edirne'de kaldığı günlerde Tersane bahçesinde bir kasır yapılmasını ferman etmiş ve 1023 Muharremi başlarında (Şubat 1614) İstanbul'a döndüğünde yapımı henüz biten bu kasırda kalmıştır. Bu arada kasrın harem bahçesine devlet ileri gelenleri tarafından hediye edilen çiçekler dikilmiştir. Tersane Bahçesi Kasrı'nın müştemilâtı yeterli olmadığından maiyetin bir kısmı Haliç'in daha içeri kısmındaki Karaağaç Kasrı ile bitişiğindeki Yûsuf Efendi bahçesinde barınmıştır.

Tersane Bahçesi Sarayı'nda doğan Sultan İbrâhim, sarayın sınırları içinde Haliç kıyısında bir kasır daha yaptırtmış, XVII. yüzyılın diğer padişahları da sarayı imardan geri kalmamışlardı. Bu sırada bahçenin bakımı ile görevli geniş bir personel kadrosunun bulunduğu da yine Evliya Çelebi'den öğrenilmektedir. Çok sevilen bir spor dalı olan okçuluk sarayın arkasındaki

Okmeydanı sırtında yapıldığından padişahlar sık sık buraya geliyor ve burada kalıyorlardı. Sultan İbrâhim 1057'de (1647) sarayın harem kısmının denizi görmesini önleyen yüksek duvarı yıktırtmış, böylece haremin cephesi açılmıştır.

Tersane Bahçesi Sarayı IV. Mehmed devrinde 1089 Muharremi ortalarında (Mart 1678) bir yangın felâketi geçirmiş, haremden çıkan ateş kısa sürede burayı sarmış, oradan da padişah kasrına atlamıştır. Tarihçi Fındıklılı Silâhtar Mehmed Ağa da bostancılardan olduğundan bu yangını söndürme işine katılmış ve ancak bir duvar örülerek yangın önlenebilmiştir. IV. Mehmed derhal sarayın tamirini emrettiğinden kısa bir müddet sonra inşaat tamamlanmıştır. Nitekim padişah 1090 Muharreminde (Şubat 1679) Polonya seferinden döndüğünde Haliç'te kayıklarla yapılan geçit törenini sahildeki kafesli köşkten seyretmiştir. XVIII. yüzyılda Tersane Bahçesi Sarayı eskiden olduğu gibi parlak durumunu korumuştur. III. Ahmed devrinde Haliç ve bilhassa buraya dökülen Kâğıthane deresi sevilen bir mesire yeri olduğundan saray da bakımlı tutulmuştur. Bu sırada Venedik Cumhuriyeti'yle 1718'de imzalanan barış antlaşmasının arkasından Venedik'ten hediye olarak büyük ve değerli aynalar gelmiş ve bunlar Tersane Sarayı'nın iç duvarlarını süslemede kullanılmıştır. Bu sebeple "Kavak kadar uzun endam aynaları" sözünün Aynalıkavak adına dönüşmüş olduğu ve buranın artık bu adla tanındığı söylenmektedir.

XIX. yüzyılda Mıgırdıç Melkon adında bir sanatkârın yaptığı ve Aynalıkavak Sarayı'nı gösteren kabartma bir resimde ise sarayın dışındaki kavak ağaçlarından birinin gövdesine bir ayna parçasının gömülmüş olduğu görülmektedir. III. Ahmed devrinde İstanbul'a gelen ve Aynalıkavak Sarayı'na girme imkânını bulan Aubry de La Mortraye, sarayın bu adı odalarındaki irili ufaklı aynalardan aldığını bildirir. La Mortraye'e göre, divanhânesinin büyük bir kısmı denize çakılı kazıklar üstünde olan saraydan Haliç'in manzarası çok güzel görünür. İçi zengin nakışlarla süslü bir kubbe bu salonu örter. Yanlardaki odalar da aynı derecede bezenmiştir. Ayrıca burada çok güzel bir hamam vardır. La Mortraye'in ziyaretinde çinileri tamir edildiğine göre duvarlar çini kaplı idi. Melling ise buranın adının hep yanlış açıklandığını, aslında güneş vurduğunda yaprakları ayna gibi parıldıyan bir çeşit kavak ağacına bu adın verildiğini ve burada evvelce bu cins çok yaşlı bir kavağın bulunduğunu yazar. Halbuki saray çok daha

önceleri bu adla biliniyordu. 1639 Kasımından 1641 Şubatına kadar İstanbul'da kalan Du Loir, duvarların delik olduğunu, bu yüzden de sadece aynalardan yapılmış hissi verdiğini ve buraya Ayna Saray denildiğini yazmıştır.

1710'da sarayın resimlerini yapan İsveçli mühendis Loos da burayı Ayna Sarayı (Spiegel Serail-Sale de Miroirs) olarak adlandırır. Şu halde Tersane Sarayı'na verilen ad Venedik'ten gelen aynalarla ilgili olmayıp daha eskidir. İ. H. Konyalı'nın ileri sürdüğü bir başka görüşe göre ise ok hedeflerine ayna ve bunların desteklerine kavak denildiğinden saray adını komşusu Okmeydanı'ndan almıştır. Sultan III. Ahmed'in şehzadelerinin sünnet düğünü 1132 Şabanında (Haziran 1720) on beş gün boyunca Okmeydanı'nda yapılırken padişah da bütün harem halkı ile birlikte Aynalıkavak Sarayı'nda kalmıştır. Bu muhteşem eğlencenin tasviri ve minyatürleri Seyyid Vehbî'nin Surnâme'sinde bulunmaktadır. Sultan III. Osman'ın da 1169'da (1755-56) bu sarayda kaldığı bilinmektedir.

Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 1774'te imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşmasının bazı maddelerinin açıklığa kavuşması için iki devletin temsilcileri Aynalıkavak Sarayı'nda bir araya gelerek görüşmüş (1779) ve bu görüşmeler sonunda Aynalıkavak Tenkihnâmesi adıyla anılan yeni bir antlaşma imzalanmıştır. Fakat saray bu sırada artık harap olmaya başlamıştı. Sultan I. Abdülhamid'in son yıllarında 1201'de (1787) Sadrazam Koca Yûsuf Paşa sarayı birkaç defa gezerek acele tamir edilmesi gerektiğini görmüş ve 22 Şevval 1201'de (7 Ağustos 1787) tamir çalışmalarına başlanmıştır. Bu tamirle ilgili tarihler şair Sürûrî'nin divanında bulunmaktadır. XVIII. yüzyıl sonlarında Aynalıkavak Sarayı'nın yabancı elçi ve temsilcilerle yapılacak görüşmelerde kullanıldığı, bir çeşit Hariciye konağı durumuna girdiği görülür. Ahmed Vâsıf Efendi'nin Târih'inde, burada Rus (Moskof) ve İngiliz elçileriyle yapılan görüşmeler anılmaktadır. Tamirden önce Rus elçisi ile İstanbul kadısı ve reîsülküttâb, 1179 Muharreminde (Temmuz 1765) aynı elçi ile sadrazam, kaptanpaşa ve öncekiler Safer ayında tekrar görüşmüşler, daha sonra Avusturya (Nemçe) elçisiyle kadı ve reîsülküttâb arasında pazarlıklar yapılmıştır. Önemli bir görüşme ise İngiliz elçisiyle sadrazam arasında cereyan etmiştir.

Sultan III. Selim (1789-1808) burada sadece bir ilkbahar geçirmiş ve

saltanatının ilk yıllarında Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa tarafından sarayın tamirine girişilmiştir. Bu tamir büyük bir ihtimalle, Tersane Sarayı'nın birçok bölümlerinin ve bu arada Haliç kıyısına ayrı bir güzellik katan sahil kasrının yıktı rılması, buna karşılık eski Has Oda Köşkü'nün yerinde kısmen onun ana yapısı kullanılarak şimdiki kasrın yapılması ile ilgili olmalıdır. Melling'in yazdığına göre Fransız elçisi General H. Sebastiani, 1806'da Osmanlı saray âdâbına ve geleneklerine çok aykırı bir kıyafette padişahın huzuruna Tersane Köşkü'nde çıkmıştır ki bu herhalde yeni yapılan ve şimdi mevcut olan bina olmalıdır. Eski sarayın yeri büyük ölçüde Tersane'ye katılırken taşları da Eyüp'te Mihrişah Vâlide Sultan Medrese ve Türbesi'nin yapımında kullanılmıştır.

Bugün Aynalıkavak Kasrı denilen bina ise çok geniş bir sahaya yayılan ve birçok yapıdan meydana gelen Tersane Sarayı'nın, esası I. Ahmed'e kadar inen bir yapısının, belki de Has Oda Köşkü'nün III. Selim'in ilk yıllarında iç mimarisinin yeniden düzenlenmesi suretiyle meydana gelmiştir. İç kapıları üstündeki kasidelerde Sultan Selim anılmakta ve 1206 (1791-92) tarihi verilmektedir. Bunlardan şair Enderunlu Fâzıl'ın tarih manzumesi, Yesârî Mehmed Efendi'nin ta'lik hattı ile yazılmıştır. Odalardan diğer birinde bulunan başka bir tarih manzumesi ise Şeyh Galib'indir. Bu manzumelerin ebced*leri (1195 ve 1208 şeklinde) değişik olarak hesaplanabilmekle beraber hepsinde de ayrıca rakamla 1206 tarihi bulunmaktadır. Kasrın mimarı olarak Kirkor Balyan kalfa (1767-1831) gösterilirse de bu sıralarda henüz yirmi üç yirmi dört yaşlarında olan Balyan'ın bu köşkü temelden yaptığına ihtimal verilemez. Herhalde Balyan, esası XVII-XVIII. yüzyıllara ait olan binanın içinin yeni zevke göre tezyinine nezâret etmiş olmalıdır.

Artık dar bir saha içinde kalmış olan Aynalıkavak Kasrı'nda, 1876 yılı sonlarında bir ay kadar süren Meclisi Mükâleme denilen Tersane Konferansı'nın toplandığı söylenirse de bu önemli toplantının Kasımpaşa'da Bahriye Nezâreti binasında yapıldığı yolundaki bilgiler daha doğrudur. I. Dünya Savaşı yıllarında, Bahriye nâzırlığı sırasında Cemal Paşa kasrın bahçesinin bir kısmını daha tersaneye vermiş, kasrı tamir ettirirken ek binaları ve bu arada herhalde harap haldeki hamamı da kaldırtmıştır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında 1924'te Türk-İngiliz Musul Konferansı'nın burada yapıldığı söylenmektedir. Uzun süre Deniz Kuvvetlerinin denetimi altında olan Aynalıkavak-Hasbahçe Kasrı son yıllarda Millî Saraylar İdaresi'ne verilmiş ve yeniden döşenerek ziyarete açılmıştır.

Sarayın geniş arazisi ve bahçesinde bahriye için sekiz taşlı büyük bir değirmen ile fırın ve ambarın yapımına 1236'da (1820-21) başlandı ve kitâbesine göre 1247'de (1831-32) tamamlandı. Sonraları yanan bu fırın ve değirmen 1301'de (1883-84) tekrar yapılmıştır. Aynı arazide 1249'da (1833-34) ayrıca bir haddehâne, makine ve personel daireleri yanına da Haddehâne Mektebi denilen bir de teknisyen okulu inşa edilmiştir. Gene aynı yıl dökümhâne ile demirhâne, 1267'de (1850-51) ise çekiçhâne yapılmıştır. Aynı yerde Vâlide kızağı, Taşkızak, Ağaçkızak olarak tanınan üç gemi kızağı ile 1304'te (1886-87) bir kazan atölyesi, çelik fırını ve ertesi yıl modelhâne de inşa edilmek suretiyle Aynalıkavak Sarayı'nın bütün arazisi, yalnız Has Oda Kasrı istisna edilerek sanayi bölgesi olmuştur.

Geniş bir koruluk içinde inşa edilen Aynalıkavak Sarayı'nın başta Has Oda Kasrı olmak üzere çeşitli yapılardan meydana geldiği, içinde bir de hamamın bulunduğu, Hasköy tarafında ise saltanat kayıklarına mahsus küçük bir limanı olduğu anlaşılmakta ve saray arazisinin etrafını yüksek bir duvar çevirmekteydi.

Aynalıkavak Sahilsarayı'nın en önemli kısımlarını gösteren resimler, Seyyid Vehbî'nin Surnâme'sindeki minyatürlerdir. XVIII. yüzyıla ait bu resimlerde padişah kısmen su üzerinde olan geniş saçaklı, cephesinde boydan boya kafesli bir hayat (veranda) bulunan bir köşk içinde Haliç'te yapılan oyunları seyretmektedir. Esas köşkün büyük salonunu ve hamamın içini tasvir eden ve bütün ayrıntıları belirten resimler ise 1710'da Kral XII. Carl (Demirbaş Şarl) ile İstanbul'a gelerek son derece değerli desenlerle geri dönen İsveçli mühendis Loos tarafından çizilmiştir. Bunlarda esas kasrın duvar, tavan ve kubbe süslemeleri, selsebil, pencere ve dolapları, ocak yaşmağı, duvar çinileri ve hatta yerdeki halılar dikkatle belirtilmiştir. "Tersane Sarayı'nda Kadın Sultan'ın hamamı" kaydı ile hamamın içi de bütün bölümleri, duvarlarındaki çiniler, tonoz ve kubbe nakışları ile çizilmiştir. Bu resimler Aynalıkavak Sarayı'nın Hünkâr Kasrı olan Has Oda Köşkü'nü, XVIII. yüzyıldaki değişikliklerden önce, I. Ahmed ile Sultan İbrâhim'in

yaptırdıkları görünüşü ile aksettirirler. XVIII. yüzyıl sonlarında ise gerek Fransız elçisi Comte de Choiseul-Gouffir'in yanındakiler, gerekse başka Batılı ressamlar sarayın Haliç'ten görünüşünü belgeleyen resimler bırakmışlardır. III. Selim zamanında saray ile çok yakın bağlantısı olan Melling'in eserinde ise Aynalıkavak Sarayı sadece bir resmin kenarında belirtilmiştir. Yine de bütün bu resimler Hasbahçe Kasrı hakkında yeterli bir fikir edinilmesi için kâfidir.

Bunların dışında Aynalıkavak Sarayı'nın henüz bütünlüğünü koruduğu sıralarda yazılmış iki arşiv belgesi de Haliç kıyısındaki bu büyük saray topluluğunun genel düzeni hakkında bilgi vermektedir. Bunlardan ilki 1180 (1766-67) tarihli olup "Aynalıkavak Sarây-ı Hümâyunu'nda vâki Balıkhâne Kasrı tabir olunan Kasr-ı Hümâyun" hakkında bir keşif raporudur. Burada ahşap kubbeli bir kasır, bitişiğinde bir abdest odası, iki adet Taht-ı Hümâyun Kasrı ve hamamdan bahsedilerek bunların tamiri için gerekli ödenek gösterilmiştir. Saffet Bey tarafından bahriye arşivinde bulunan 1220 (1805) tarihli ikinci belge ise saray yıkılmadan önceki durumu ortaya koyar. Bu keşfe göre, o sırada Aynalıkavak Sarayı sınırları içinde üçü büyük üçü küçük altı köşk vardır. Bunların dördü haremde, ikisi mâbeyndedir. Büyük köşklerden biri, üzeri kiremit örtülü, iki katlı Dâire-i Hümâyun olup 1162 zirâ yer kaplar. İkincisi, kurşun örtülü, içi işlemeli ve kıyıda olan 264 zirâ yer kaplayan Namazgâh Köşkü'dür. Üçüncü köşk ise 979 zirâ büyüklüğünde Has Oda Dâire-i Hümâyunu'dur. Sarayın bütünü 15.000 kare arşın büyüklüğünde bir sahayı kaplıyor, arkada setler halinde yükselen 9000 kare arşın ölçüsünde bir de bahçesi bulunuyordu. Haliç'ten bakıldığında 4300 arşın ölçüsündeki iki katlı harem dairesi görülürdü. Kurşun kaplı kubbeli, alemi ve feneri altın yaldızlı Has Oda'nın bir kısmı divanhâne idi. Bu bölümün etrafında Enderun Dairesi ile hamam, daha ileride ise Silâhtar Ağa ve Has Odabaşı daireleri vardı. Has Oda Köşkü ile kıyı arasında birbirine bir geçitle bağlantılı küçük bir cami ile Namazgâh Köşkü bulunuyordu. Kâgir hazine dairesi, Hazinedar ustalar dairesi yanında idi, yanında da Dârüssaâde ağaları dairesi bulunuyordu. Gerilerde ise diğer ağa ve bekçilere ait daireler vardı. Saray meyilli bir araziye yayıldığından setler halinde yükseliyor ve dolayısıyla arkadaki binalar, hatta büyük havuz da Haliç'ten görülebiliyordu.

Bugün Topkapı Sarayı denilen Sarây-ı Cedîd dışında Haliç kıyısında en

büyük saray topluluğu olan Aynalıkavak veya Tersane Sarayı, yenileşme ve tekniğin yurdumuza gelmesi için çabalayan III. Selim tarafından Tersane'nin genişletilmesi uğruna yıktırılmaya başlanmış, sadece büyük Has Oda Köşkü, içi tamamen yenileştirilerek bırakılmıştır. Böylece bu kasır, artık hünkârın harem ve saray halkı ile ilkbaharda içinde yaşayıp Haliç ve Okmeydanı'ndaki gösterileri seyrettikleri bir yer olmaktan çıkarak, bir askerî sanayi merkezi halini alan Hasköy'de bu tesisleri arada bir ziyaret sırasında kısa süre kaldığı bir "biniş kasrı" olmuştur. Artık burada padişah yeni yapılan gemilerin suya indirilişlerini seyrediyordu.

Kasrın etrafını bir avlu duvarı çevirmekte, Hasköy, Tersane ve Okmeydanı kapıları adlarındaki üç kapı dışarısı ile bağlantı sağlamaktadır. Bunlardan Okmeydanı kapısı üstünde Şeyh Galib'in 1206 (1791-92) tarihli manzumesi ta'lik hatla işlenmiştir. Bunun üstünde ise II. Mahmud'un 1233 (1817-18) tarihli tuğrası vardır.

Aynalıkavak Kasrı bugünkü biçimi bakımından, uzun bir eksen üzerinde bulunan çifte divanhâne etrafında kurulmuştur. Eksen ve sofaların bir tarafında Arz Odası, iki oda, iki helâ ve alt kata inen merdiven, diğer tarafta iki oda, helâ ve giriş sofası yer alır. Kasır meyilli arazi üstünde olduğundan altında bir bodrum katı bulunmaktadır. Okmeydanı tarafındaki divanhânenin dışında ileriye taşkın ve III. Selim zamanında yapılmış bir sundurma vardır. Okmeydanı tarafındaki divanhânenin üstünde içeriden belirlenmeyen dilimli ahşap bir kubbe bulunur. Daha eski yapı elemanlarının üstlerine III. Selim zamanında kaplama yapılarak yeni zevke göre alçı pencereler, duvar ve tavan süslemeleri işlenmiştir. Sarayın eski eşyasından büyük bir avize, değerli bir mangal ile altın yaldızlı bir kanepe kalmıştır. Kasrın bahçesinin dışarı açılan avlu kapılarından Tersane kapısının üstünde, pencereli yüksek kasnaklı bir kâgir kulübe vardır ki padişahın Tersane'yi seyretmesi için yapıldığı söylenir. Bu ufak eklentinin Bizans mimarisi üslûbunda oluşunu, Türk sanatına XVIII. yüzyılda giren yabancı tesirlerin bir işareti olarak kabul etmek mümkündür.

Uzun yüzyıllar Haliç kıyılarına güzellik katan Aynalıkavak veya Tersane Sarayı'nın ihtişamından bugün hiçbir iz kalmamış olmakla beraber, mevcut Aynalıkavak Kasrı bu güzelliklerin geç bir dönemden de olsa son hâtırasını teşkil etmektedir. Ayrıca bu yapı Türk köşk ve kasır mimarisinin henüz eski

geleneklerin yaşatıldığı son ve çok başarılı örneklerden biri olarak sanat tarihinde de özel bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 413-415; A. de la Mortraye, Travels through Europe, Asia and Africa, London 1730, I, 174-175; Vâsıf, Târih (İlgürel), bk. İndeks; A. I. Melling, Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore (nşr. Şevket Rado), İstanbul 1969, plan 17 ve açıklaması; Ali Haydar Alpagut, Marmara'da Türkler, İstanbul 1941, s. 141-150; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, s. 311-324; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 10-16; İ. Hakkı Konyalı, "Aynalıkavak Kasrı", Tarih Hazinesi, II/13, İstanbul 1951, s. 661-672; Semavi Eyice, "Aynalıkkavak Sarayı", Sanat Dünyamız, sy. 37, İstanbul 1988, s. 24-31; Halûk Y. Şehsuvaroğlu, "Aynalıkavak", İst.A, III, 1610-1615.

Semavi Eyice

AYNAROZ

Bugün Kuzey Yunanistan sınırları içinde kalan Khalkidike yarımadasının tamamen manastırlarla kaplı Ege denizine uzanan bir ucu.

Türkler tarafından buraya verilen Aynaroz adı, Rumca Hagion Oros (kutsal dağ) adının değişmesinden meydana gelmiştir. Üç dil halinde güneye uzanan Khalkidike yarımadasının bu üç ucundan en doğudaki 40 km. kadar uzunluk, 10 km. kadar genişliğe sahiptir ve gerideki ana toprağa dar bir kara parçası ile bağlanmıştır. Bu dar ve uzun dilin tam ortasından aşağıya doğru sarkan dağ silsilesi en güneyde heybetli sivri bir tepe halinde yükselerek 1953 metreye (bazı yayınlarda 1935) erişir. Bu dağa Athos denilmektedir. Aynaroz, Batı dillerinde de Athos dağı veya Hagion Oros'un bu dillerdeki tercümesi ile ifade edilir (Alm. Der Heilige Berg; Fr. Le Mont Athos, La montagne Sainte; İng. Mount Athos).

İlkçağ'larda Aynaroz yarımadasında bir yerleşme olup olmadığına dair kesin bilgiler yoktur. Ancak Helenistik devirde burada bazı yerleşme yerlerinin bulunduğunu gösteren küçük izler bulunmuştur. Bizans devrinde, denizden kıyılarına yaklaşılması güç olan ve bütün yamaçlarını kaplayan sık, vahşi bir tabiatın hâkim olduğu bu sert iklimli, sarp sahilli yarımadanın dik yarlarında yeşillikler arasındaki mağara ve kovuklar uzun süre yalnız dünyevî âlemden uzak yaşamak isteyen "târik-i dünyâ" (münzevi) keşişlerin barınağı olmuştur. Kolovos adında bir keşiş, kuzeydeki kanalın yakınındaki Hierissos şehri civarında ilk teşkilâtlı manastırı kurmuş ve kısa sürede bu dinî tesis, yarımadanın tepelerinde dağınık halde bulunan kişilerle kuzeydeki kıta toprağındaki küçük topluluklar halinde yaşayan ve tarımla uğraşan keşişleri birleştirmiştir. IX. yüzyıl sonlarında ise bütün Ortodoks âleminde Aynaroz'un şöhreti duyulmuş bulunuyordu. Ancak X. yüzyıl başlarında bu dinî topluluğun idare merkezi bugünkü Karyes'te toplanarak buraya bir kilise ile idarî işler başkanı (protos) için bir makam (protaton) ve memur keşişler için evler yapıldı.

Bizans Kralı Nikephoros Phokas (963-969), burada ileride içine çekilmek için bir manastır inşa ettirmeyi tasarladığında dostu rahip Athanasios'un

aracılığı ile yarımadanın güneybatı kıyısında Lavra Manastırı'nı kurmuştur. Aynaroz manastırlarının doğuşuna esas olarak 963 tarihi alındığından, 1963'te büyük bir törenle kuruluşunun bininci yılı kutlanmıştır. Bu müessese Athanasios'un hazırladığı tâlimatnâmeye göre keşişlerin bir arada yaşaması esasına göre düzenlenmişti. Nikephoros bir suikast sonunda öldürüldüğünden buraya çekilemedi. Ancak Lavra, bir başrahip idaresinde pek çok keşişin barındığı Kinobion tipi bir manastır olarak gelişti. Nikephoros Phokas'ın yeğeni ve halefi İmparator Ioannes Tsimiskes'in 972 yılına doğru tasdik ettiği vakfiye (tipykon), Aynaroz'un bir bakıma anayasası olmuş ve bugüne kadar yürürlükte kalmıştır. Lavra'nın şöhreti o derecede yayıldı ki her taraftan akın eden keşişler burada onun tâlimatnâmesine uygun yeni yeni manastırlar kurdular. 1045'te Lavra'da 300 keşişin yaşadığı bilinmektedir. Bu manastırlar Bizans imparatorunun himayesinde idiler. IX. Konstantinos Monomakos 1046'da eski hakları devam ettiren ve yeni imtiyazlar da tanıyan ikinci bir vakfiye-ferman verdiği gibi, o vesile ile de Hagion Oros unvanını ilk defa olarak yakıştırmak suretiyle buranın diğer bütün manastırların üstünde olduğunu belirtmek istedi.

Athanasios Aynaroz'a kadın ve her türlü dişi hayvan, hatta "sakalsız" olanların girmesini bile şiddetle yasaklamış olmasına rağmen XII. yüzyılda Eflak'tan gelen çobanlar aileleri ve hayvan sürüleri ile buraya inmişler, fakat patriğin müdahalesi ile bu durum önlenmiştir. XII. yüzyıl içlerinde çeşitli Slav milletlerine mensup keşişlerle Ruslar, Bulgarlar ve Sırplar Aynaroz'a gelerek burada manastırlar kurmuşlardır. Bugün hâlâ duran Khilandar Manastırı da XII. yüzyılın sonlarında Sırp Kralı Stephan tarafından vakfedilmiştir.

XIII. yüzyılda IV. Haçlı Seferi ile İstanbul'u işgal ederek Bizans Devleti'ni parçalayan Latinler zamanında Aynaroz da bu kargaşadan kendisine düşen sıkıntılara katlandı. İmparatorluk yeniden kurulduğunda II. Andronikos (1282-1328) Aynaroz'un arazilerini genişleterek buraya yeni haklar tanıdı. Fakat Bizans'ın Türkler'e karşı yardıma çağırdığı ücretli Katalan askerleri, başları Roger de Flor'un öldürülmesinin intikamını almak üzere Makedonya ve Tesalya'yı kana buladıklarında Aynaroz'a da saldırdılar. Bu yüzden manastırlar birer kale gibi tahkim edilerek yüksek kuleler yapıldı. 1312'de II. Andronikos Aynaroz manastırlarını İstanbul Patrikhânesi'ne

bağladı ki bu durum bugün hâlâ yürürlüktedir.

1430'da Selânik Türkler tarafından fethedilince Aynaroz da Osmanlı idaresine geçti. Aynaroz'un fethinden bir asır sonra, XVI. yüzyıl başlarında Pîrî Reis o sırada burada on dokuzu kıyıda olmak üzere altmış kadar manastır bulunduğunu, keşişlerin Türk korsanlarına hıristiyan korsanların, onlara da Türkler'in nerede olduklarını kesinlikle söylemediklerini yazar. İçinde 400 keşişin barındığını bildirdiği ve nasıl ekmek yaptıklarını anlattığı manastır Lavra olmalıdır. Tanınmış Bizans tarihçisi F. Dölger'in ifadesiyle, "...idareleri altındaki müslüman olmayan halkların inançlarına tamamen kayıtsız kalan Türk sultanları, Aynaroz'un eski bağımsızlık haklarını yalnız tanımakla kalmamışlar, aynı zamanda onlara yeni haklar da bağışlamışlardır..." Fâtih Sultan Mehmed ve Yavuz Sultan Selim fermanları ile Aynaroz'u korudukları gibi hemen hemen bütün sultanlar manastırları vergi karşısında himaye etmişlerdir. Evliya Çelebi, 1077 Zilkadesinde (Mayıs 1667) uğradığı Aynaroz'a dair fazla bir şey anlatmayarak rahiplerin "açlıktan insanlıktan çıkmış" kişiler olduğunu söylemektedir. Yine onun belirttiğine göre "Muhafız olarak bir hasekisi gelir, ama hiç kimse gelüp bu papazlara zulmedemez..." Aynaroz arşivlerini inceleyen Dölger'e göre, "...manastırların arşivleri bu çeşit Türk vesikaları ile doludur, fakat bugüne kadar hiçbir araştırıcı bunları gözden geçirmemiştir." Osmanlı idaresi sırasında Aynaroz Manastırı'na hıristiyan halktan ve Türk idaresindeki Eflak ve Boğdan'dan, hatta Rusya'dan büyük bağışlar geliyordu. Bunlar para ile değerli kap kacak ve çeşitli işlemeler gibi eşyadan başka uzak yerlerde bulunan araziler de olabiliyordu. Zaten fazla bir otoritesi kalmayan Protos XVII. yüzyılın başlarında ortadan kalkmıştı.

Fakat bu sıralarda büyük manastırlar da fakirleşmeye başlamıştı.

Aynaroz'un yeniden parlaması XVIII. yüzyılın ortalarında oldu. 1743'te Vatopedi Manastırı'na komşu bir akademi kuruldu. Evgenios Bulgaris, Batı görüş ve felsefesine uygun biçimde burada ders veriyordu. Fakat her türlü yeniliğe karşı olan cahil keşişlerin baskısıyla bu akademi kapandı. Bugün Vatopedi Manastırı yakınında fundalıklarla kaplı bir tepenin zirvesinde çatısı sökülmüş, bütün ahşap aksamı soyulmuş olarak bu dev ölçülü yapının yalnız taş duvarlardan ibaret harabesi görünmektedir. 1783'te ise eski Protos'u canlandıran bir idare sistemine gidilerek büyük manastırların yirmi

temsilcisinden kurulan bir meclis, Aynaroz Manastır Cumhuriyeti'nin idaresini ele aldı.

Osmanlı döneminde Türk idaresi bostancıbaşıya bağlı olarak Karyes'de oturan bir haseki tarafından temsil ediliyordu. 1930'lu yıllarda aile geleneği ve eski Türk kültürü hakkındaki bilgisine rağmen bir Türk tiyatro yazarının kaleme aldığı Aynaroz Kadısı adlı bir komedi metni, Aynaroz'daki Türk idaresi hakkında çok yanlış kanaate varılmasına sebep olmuştur. Keşişler arasında cereyan eden âdi polis olayları, Türk arşivinde tesadüfen rastladığımız vesikalardan anlaşıldığına göre Osmanlı Devleti tarafından büyük bir dikkat ve ciddiyetle hallediliyor ve suçlular araştırılarak cezalandırılıyordu. Yunan ayaklanması sırasında 1821-1830 yıllarında 3000 kadar Türk askeri burada konaklamış, 1830'dan sonra yeniden eski düzene dönülmüştür. Manastırları 1953'te ziyaret ettiğimizde buradaki din adamları 500 yıllık Osmanlı-Türk idaresinin Aynaroz için en mutlu ve sakin devir olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. XIX. yüzyılda buradaki yabancı manastırlarda milliyetçilik hareketleri ön plana geçmiştir. Önceleri on sekiz Yunan manastırı karşısında Sırplar'a ait Khilandari ve Bulgarlar'a ait Zografu Manastırı varken 1875'te Ruslar Pandeleimonos Manastırı'na hâkim olarak meclise girme hakkını almışlardır. 1912 yılı Kasım ayında Balkan Savaşı'nın neticesinde Yunan ordusu Aynaroz'a girerek Türk idaresine son vermiştir. Fakat her şeye rağmen burası müstakil idaresini Yunan hükümetine kabul ettirmiş olduğundan yarımada bağımsız olarak kalabilmiştir. Türk kaymakamın yerini Karyes kasabasında oturan bir Yunanlı idareci almış, posta ile iskelelerinin kontrolünü Yunan gümrük ve polisine bırakmıştır. Bugün Aynaroz'a İstanbul'daki patrikhânenin veya Atina'da bulunan Aynaroz temsilcisinin vizesiyle girilebilmektedir. Denizden bakıldığında yeşilliklerin arasında çok heybetli kâgir beyaz kitleleri ve yüksek kuleleri ile dikkati çeken birçok manastırdan başka sarp yamaçların kovuklarına asılmış, hiçbir teşkilâta bağlı olmaksızın tek başlarına yaşayan târik-i dünyâların tahta parçalarından yapılmış barakaları da görülmektedir. Bunların genellikle dış dünya ile bağlantıları, kendilerine verilen yiyecekleri çektikleri ucuna bir sepet bağlanmış uzun bir ipten ibarettir. Ayrıca manastırların keşişler tarafından yapılamayan işleri Yunanistan'dan geçici olarak gelen sivil işçiler tarafından görüldüğü gibi tarım, değirmencilik, balıkçılık gibi işler manastırlar tarafından rahip olmayan bazı işleticilere kiralanmıştır. Son yıllarda çok azalan keşiş sayısı

(bazı yerlerde on, on beş), bir zamanlar 300-400 kişiyi barındıran manastırların yaşamasını zorlaştırmıştır.

Manastırların Türk-İslâm medeniyeti ile bağlantıları, bunların mimarilerinde kullanılan bazı özelliklerden ve organlardan ibarettir. Manastırların ahşap kısımlarında eski Türk evlerindeki yapı unsurları, cumbalar, geniş saçaklar ve praçollara dayanan geniş çıkmalar vardır. Bazı manastırların avlularında XVI ve XVIII. yüzyıl üslûbunda Türk çeşmeleri de bulunur. Lavra Manastırı'nın avlusundaki şadırvan tamamen Bizans üslûbunda olmakla beraber kubbe kemerlerini taşıyan dört mermer sütunun başlıkları XVII. yüzyıla ait stalaktitli Türk başlıklarıdır. Bunların 1635'te bir İstanbul patriği tarafından gönderildikleri bilinmektedir. Bazı ağaç kilise eşyası da üstlerindeki oyma veya kakma süslemelerden anlaşıldığına göre XVI-XVIII. yüzyıllara ait Türk küçük sanatlarının örnekleridir. Vatopedi Manastırı kilisesinin 1567 tarihli ağaç kapı kanatları hıristiyan ustalar tarafından Türk üslûbunda yapılmıştır. Yemekhanelerin (trapeza) ahşap tavanları da kaplama tekniği ve şualı göbek süslemeleriyle XVIII-XIX. yüzyıl Türk ev, yalı ve konak mimarisindeki tavanların tam benzeridir.

Manastırların çok zengin arşiv ve kütüphaneleri vardır. Bunlarda Bizans devrine ait yazmalar dışında çok sayıda Osmanlı irade ve fermanı da bulunmaktadır. 1953'te üç manastırı ziyaret ettiğimizde Vatopedi Manastırı Kütüphanesi'nde camlı ve çerçeveli olarak duvara asılmış, tuğraları tezhipli sekiz Osmanlı fermanı ile karşılaşmıştık. Dölger, Aynaroz hakkındaki kitabında Aynaroz manastırlarını vergi mültezimlerinden koruyan Sultan III. Mustafa'nın 1764 tarihli bir fermanının fotoğrafını yayımlamıştır. Bu vesile ile, hemen hemen manastırların hepsinde şimdiye kadar kimsenin önemsemediği ve bu yüzden de incelemediği şaşılacak derecede çok sayıda Osmanlı vesikası bulunduğunu ve yayımladığı bir resmin bu konuda çalışabilecekleri belki harekete geçirebileceğini umduğunu yazmıştır. Son yıllarda bu vesikalardan bazılarının incelenip yayımlanmasına başlanmıştır.

Aynaroz manastırlarının kiliselerinde karşılaşılan Türk sanat eserlerinden bir grubu çinilerle, çeşitli kap kacak teşkil eder. XVII. yüzyılda hıristiyan müşteriler tarafından İznik çini atölyelerine ısmarlanan çinilere Stavronikita, Pantokratoros ve Lavra manastırlarında rastlanmaktadır. Ayrıca bazı İznik tabakları cephelere yapıştırılmak suretiyle dış süslemede

de kullanılmıştır. Daha geç devre ait Kütahya çinileri de (XVIII. yüzyıl) süslemede yer aldıktan başka XIX. yüzyılın Çanakkale tabaklarından da süslemede kullanılanlar görülmüştür. Kutlumusiu Manastırı'nda İznik çinilerinden başka Kütahya çinileri de vardır. İviron'da büyük panolar halinde selvilerle süslü çiniler bulunmakta, ayrıca şaşılacak zenginlikte İznik ve Kütahya tabakları da görülmektedir. Hatta bunlardan birinin "Haliç işi" denilen gruptan olması muhtemeldir. Lavra Manastırı'nda çini üzerine yazılmış Eylül 1678 tarihli iki kitâbeden, İznik çinilerinin yapılış tarihi açık surette öğrenilmektedir. Burada da dış duvarlara yapıştırılmış İznik tabakları vardır. Dokhiariu Manastırı kilisesinde ise mihrap kısmında yere döşenmiş olarak güzel İznik çinileri ile karşılaşılır.

Türkçe'de kullanılan karye kelimesinin karşılığı olan Karyes'te Türk devrine ait bir yapı olup olmadığını bilmiyoruz. Burada herhalde önce hasekiye, son devirde ise kaymakama mahsus bir makam ile bir konak ve bir de mescid bulunmalıdır. Grekçe bir Aynaroz haritasında berzahın kenarında işaretlenen "Tourkion phylakeion" (Türk çeşmesi) adı ise herhalde burada mevcut bir çeşmenin hâtırası olmalıdır.

Manastırlardan birinin adı olan Kutlumusiu öteden beri dikkati çeker. Bu Selçuklu Türkleri'nde rastlanan Kutulmuş (Kutalmış) adının pek yakın bir benzeridir. Yaygın bir kanaate göre, talihsiz bir saltanatı olan II. İzzeddin Keykâvus'un Anna adında hıristiyan bir kadından doğan oğlu babası ile Bizans'a sığındıklarında Melik Konstantinos adını alarak Ortodoksluğa geçmiş ve Konya'ya hâkim olmak üzere başarısız bir teşebbüsten sonra keşiş olarak Aynaroz'a çekilerek bu manastırı kurmuştur. Ancak XVIII. yüzyıla doğru bu manastırın rahipleri düzmece bir vesika uydurup manastırın kurucusu olarak bir Bizans hükümdarını göstermek istemişlerdir. Manastırın adında Rumca olmayan Kutulmuş veya Kutlumuş, Kutalmış kelimesinin varlığı açıktır. Fakat bunun esasının gerçekten Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus'un bir oğluna ne dereceye kadar dayandığı bilinemez. Louisidis ise bu adın esasının bir Selçuklu adından değil, "kutsal yer, Îsâ'nın yeri" anlamına gelen Arapça asıllı Kuddusünü'l-Mesîh veya Kudsü'l-Mesîh'ten geldiğini iddia eder. Bu kelimeleri Kouddoussounoulmassih ve Koudsoulmassih imlâsı ile yazar ve adın manastıra verilişini hıristiyan Arap rahiplerin buraya göç edişlerine bağlar. Son yıllarda Yunanlılar'ca ortaya atılan yeni bir görüşe göre Kutlumusiu adı

kotyle (kupa) ve mousa (peri) kelimelerinin birleşmesinden doğmuş olup bu bir keşişin lakabı iken bütün manastırın adı olmuştur. Ancak bu iddia da hiç inandırıcı değildir. Fakat her şeye rağmen bu manastır bir vesikadan anlaşıldığına göre Kutlumusiu adıyla 1169'da mevcuttu.

Xeropotamou Manastırı ile ilgili olarak da şöyle bir efsane vardır: Bu manastır Sivas'ın kırk azizlerine ithaf edilmiştir. Mısır seferi esnasında bu azizler Yavuz Sultan Selim'in rüyasına girmiş, tam o sıralarda yangın geçirerek harap olan manastırı padişah yeniden yaptırtmıştır. Bu yüzden de Sultan Selim bu dinî kuruluşun "ktetoru" yani bânisi sayılmış ve kırk azizlerin ikonası önünde Sultan Selim'in hâtırasına olmak üzere altı kandil yakılması usulden olmuştu. Bu geleneğin hâlâ sürdürüldüğüne dair bir bilgimiz yoktur.

Aynaroz, Osmanlı idaresinin İslâm dini dışındaki diğer inanışlara karşı ne kadar geniş bir müsamaha gösterdiğinin en güzel örneğidir.

BİBLİYOGRAFYA

J. J. Fallmerayer, "Der Heiligi Berg Athos", Fragmente aus dem Orient, Stuttgart 1845, II; Musa Kâzım, "Aynoroz Tarihçesi", TOEM, IV/ 19 (1329), s. 1194-1199; H. Brockhaus, Die Kunst in den Athos Klöstern, Leipzig 1924; F. W. Hasluck, Athos and its Monasteries, London 1924; F. Perilla, La Mont Athos, Paris 1927; F. Spunda, Der Helige Berg Athos, Leipzig 1928; F. Dölger, Mönchsland Athos, München 1943; J. Lacarrière, Mont Athos, Paris 1954; A. Soloviev, "Histoire du Monastère Russe au Mont-Athos", Byzantion, VIII, Brukelles 1933, s. 213-238 (Osmanlı idaresinde Rus manastırı); P. Lemerle, "A Propos de la fondation du Monastere de Koutloumous", Bulletin de Correspondance Hellénique, LVIII/ 1, Paris 1934, s. 221-234; a.mlf. - P. Wittek, "Recherches sur l'histoire et le status des monasteres athoniques sous la domination turques I", Archives d'Histoire du Droit Oriental, III, Bruxelles 1947, s. 383-443; L. Louisidis, "Koutloumousion-Koutloumousi, The Origin of the Monastery

on Mount-Athos", Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher (1939-1943), XVII, Athinai 1944, s. 53-60; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri", TM, XII (1955), s. 211-212; J. Carswell, "Pottery and Tiles on Mount Athos", Ars Orientalis, VI, Washington 1966, s. 77-90; H. Lowry, "A note on the Population and Staus of the Athonite Monasteries under Ottoman Rule (ca. 1520)", TAnz., sy. 73 (1981), s. 115-135 (Aynaroz manastırlarının Osmanlı devrindeki nüfusuna dair olan bu makale geniş bir polemiğe yol açmıştır, aş.bk.); E. A. Zachariadou, Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou (Mount Athos), Romania and the Turks, Cambridge 1985; N. Beldiceanu, "A Propos de deux registres Ottomans de recensement des monasteres du Mont-Athos", Byzantion, LII, Bruxelles 1982, s. 496-499; a.mlf., "II-A propos des registres de recensement ottomans TT 70 et TT 403", a.e., LV (1985), s. 409-412; H. Lowry, "Polemique a propos d'un compte-rendu paru dans Byzantion, I. Response", "III-The Last Word?", a.e., LV (1985), s. 403-408, 413-414; M. Balivet, "Deux Monasteres byzantins fondés par des Turcs: Koutloummoussiou/Kutulmuş et Dourachani/Turahan", Osm.Ar., V (1986), s. 51-64.

Semavi Eyice

AYNE’l-YAKĪN

عين اليقين

Gözlem yoluyla elde edilen ve doğruluğu apaçık olan bilgi mânasında bir terim.

“Müşahade etmek” mânasındaki ayn ile “gerçeğe uygun bilgi” anlamındaki yakın kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen ayne’l-yakīn, İslâm düşünce tarihinde, genellikle üç kategoride sıralanan doğru bilgilerin kesinlik bakımından ortasında yer alır (diğerleri için bk. HAKKA’l-YAKĪN; İLME’l-YAKĪN). Kur’an’da “Andolsun ki onu ayne’l-yakīn ile göreceksiniz” (et-Tekâsür 102/7) meâlindeki âyette geçen ayne’l-yakīn, gözlem yoluyla bilmek veya “yakīn”den ibaret olan bir görüşle görmek mânasını ifade eder. Gerek bu âyetten gerekse Kur’an’da anlatılan bazı olaylardan anlaşıldığına göre ayne’l-yakīn ile elde edilen bilgi kesinlik açısından ilme’l-yakīn ile elde edilen bilgiden üstündür ve zihne gelen her türlü şüpheyi giderici bir özelliğe sahiptir. Hz. İbrâhim, Allah’ın ölüleri diriltmeye muktedir olduğuna şüphesiz ki inanıyordu (ilme’l-yakīn). Fakat o, bunu ayne’l-yakīn derecesinde bilmeyi arzu etmiş ve, “Rabbim, ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster!” demiştir (el-Bakara 2/ 260). Fahreddin er-Râzî bu gibi âyetlere dayanarak kesin bilgiler arasında derece farkının bulunduğunu kabul etmiştir (Tefsîr, VII, 40). Hadislerde bu terime rastlanmamakla birlikte ilme’l-yakīn mânasında haber, ayne’l-yakīn mânasında da muâyene kelimeleri kullanılarak ikinci bilginin ilkinden daha güvenilir olduğu belirtilmiş (Müsned, I, 215, 271) ve müminin Allah hakkındaki nazarî bilgisinin rü’yetullah* ile müşahadeye dönüşeceği (Buhârî, “Tevhîd”, 24) belirtilerek gözlemin bilgiye kesinlik kazandırdığına da işaret edilmiştir.

Filozoflar nefsin mertebelerinden biri saydıkları ayne’l-yakīni, “nefsin akledilirleri (ma‘kūlât) müşahede ederek oldukları gibi kavraması” şeklinde tarif etmişlerdir (Ebü’l-Bekā, s. 390). Şeyhzâde ise “nesneyi olduğu gibi görmektir” tarifiyle ayne’l-yakīni, bilginin, objesine uygunluğu şeklinde anlamıştır (Hâşiye, IV, 691). Cürcânî’nin tarifi de buna yakındır: “Ayne’l-

yakīn müşahade ve keşfin meydana getirdiği bilgidir" (et-Taʿrîfât, "ʿayne'l-yakīn" md.). Mantıkta ise dış tecrübe ve müşahadeye dayanan bilgilerin adıdır, ateşi görmek suretiyle hakkında bilgi sahibi olmak gibi. Beyzâvî ve Ebüssuûd gibi müfessirler de ayne'l-yakīni en kesin bilgi mertebesi kabul ederler (Envârü't-tenzîl, IV, 691; Tefsîr, IX, 196).

Sûfîler ayne'l-yakīn teriminin, yukarıda ifade edilen ve objektif bilgileri içeren mânasına ilgisiz kalarak bu terimi keşf ve ilhamla meydana gelen tasavvufî yahut sübjektif bilgi ve vahiy yoluyla elde edilen bilgi anlamında kullanmışlar; böylece ilme'l-yakīni peygamberler ile keşf ve ilhama mazhar olmuş velîlere inhisar ettirmişlerdir. Hücvîrî, sûfîlerin ayne'l-yakīnden ölüm hakkındaki bilgileri kastettiklerini belirtir. Ona göre ayne'l-yakīn, ölüme hazırlanmış olan âriflerin üns sayesinde kazandıkları özel bir makam olup yakīnî makamların ikincisini teşkil eder (Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi, s. 533).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ʿayne'l-yakīn" md.; Tehânevi, Keşşâf, "yakīniyyât" md.; Müsned, I, 215, 271; Buhârî, "Tevhîd", 24; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 533; Kuşeyrî, Kuşeyrî Risalesi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 219-220; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, IX, 220; a.mlf., Nüzhetü'l-aʿyün, s. 634-635; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, VII, 37, 40; XXXII, 79; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1282-83, IV, 691; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), İstanbul 1957, s. 45; Şeyhzâde, Hâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Kādî Beyzâvî, İstanbul 1282-83, IV, 691; Ebüssuûd Efendi, Tefsîr, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 33; IX, 196; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 389-390; Elmalılı, Hak Dini, I, 201; IX, 6059; el-Muʿcemü's-sûfî, s. 1251-1252; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 112.

Yusuf Şevki Yavuz

AYNEYN

عينين

Hz. Peygamber’in Uhud Savaşı’nda okçuları yerleştirdiği tepe.

Adını, eteğinde bulunan iki su kaynağından (ayn) aldığı tahmin edilen Ayneyn tepesi, Medine’nin 5 km. kuzeyinde Uhud dağına çok yakın bir mevkide bulunmakta ve aralarında Kanat vadisi yer almaktadır. Uhud Savaşı’nda (625) Hz. Peygamber sol tarafına aldığı bu tepeye, düşman kuvvetlerinin arkadan saldırmalarını ve Medine’ye girmelerini önlemek için Abdullah b. Cübeyr kumandasında elli kişilik bir okçu birliği yerleştirmişti. Bundan dolayı kaynaklarda “Cebelü’r-rumât” (okçular tepesi) diye de anılır. Hz. Peygamber’in kesin emrine rağmen okçuların burayı terketmesi savaşın neticesini değiştirdiği için bu güne “yevmü Ayneyn”, bu yıla da “âmü Ayneyn” (Buhârî, “Megāzî”, 23) denilmiştir (daha geniş bilgi için bk. UHUD GAZVESİ). Ayrıca Bahreyn’de Ayneyn adını taşıyan bir akarsu, Yemen’de de bir dağ bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Megāzî”, 23; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 62; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 39-42; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 507-510; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 173-174, 180; M. Hamîdullah, Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 104, 108-114.

Ahmet Önkal

AYNÎ, Ayıntablı

Ayıntablı Seyyid Hasan (ö. 1766-1837)

Manzum lugatı ve tarih düşürmesiyle meşhur olan divan şairi.

Dürrü'n-nizâm adlı eserindeki bir kayıttan Antepli Dikeçzâde Hasan Çelebi'nin oğlu olduğu anlaşılan şair, Nazmü'l-cevâhir'inde 1180 (1766) yılında Ayıntab'da (Gaziantep) doğduğunu bildirmektedir. Yine burada, yirmi yaşlarında okumaya ilgi duyduğunu, şiire dair bilgileri öğrendikten sonra 1790'da İstanbul'a gidip şairler arasında kendisini gösterdiğini ifade etmektedir. Esad Efendi Bağçe-i Safâ-endûz'da onun memleketinde kunduracı çıraklığı yaptığını söyler. Şeyhülislâm Ârif Hikmet, Ayıntab'daki ayaklanmalardan korkarak 1783'te Maraş'a geçtiğini, burada dört yıl kaldığını, ayrıca Elbistan ve Dârende'de ikişer yıl ikamet ettiğini kaydeder. Ancak Fevziye Abdullah Tansel Aynî'nin Dârende'deki ikametini bir yıl olarak göstermektedir (İA, II, 73-74).

Aynî'nin İstanbul'a geldikten sonra 1791'de Sultan Ahmed Medresesi'ne devam ettiği, Galata Mevlevîhânesi'nin tamiri münasebetiyle yazdığı tarih kıtasını nakleden Cevdet Paşa'dan öğrenilmektedir. Ârif Hikmet'in verdiği bilgilerden, Aynî'nin burada mantık ve riyâziye dersleri gördüğü anlaşılmaktadır. Yine Ârif Hikmet, onun Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi'nin ikinci defa şeyhülislâm oluşuna düşürdüğü tarih dolayısıyla mülâzemet*e nâil olduğunu ifade eder. Nitekim Dürrü'n-nizâm'da da yedi yıllık medrese tahsilinden sonra 1210'da (1795) evlenip aynı yıl mülâzım olduğu, üç yıl sonra ise kadılığa geçtiği ve on beş yıl kadı olarak hizmet ettiği kayıtlıdır. Saraya ve devlet ricâline sunduğu şiirler Aynî'nin ikbalinde şairliğinin önemli bir rol oynadığını gösterir. Nitekim bir çocuğunun doğumu münasebetiyle II. Mahmud'a sunduğu kaside dolayısıyla padişah tarafından mücevher nişanla taltif edilerek "mümeyyizü'ş-şuarâ" tayin edilmiştir (1251/1835). Hicrî 1252 yılını tebrik maksadıyla yazdığı tarih şiiri de mükâfatlandırılmıştır.

Aynî'nin ilk görevi Rumeli Kazaskerliği Dairesi'ndedir. Kısa bir süre

Matbaa-i Âmire musahhihliğinde de bulunduktan sonra Tayyar ve Râmiz paşaların hâfız-ı kütüb*lük hizmetlerine girmiştir. Son olarak 1831'de Bâbıâli'deki memurlara Arapça ve Farsça okutmakla görevlendirildi (Fatin, s. 309). S. N. Ergun, Esad Efendi'nin Aynî hakkında Tezkire'sinde yer alan kasıtlı ve küçük düşürücü ifadelerini nakletmişse de bu ithamlara katılmadığı anlaşılmaktadır; hatta Esad Efendi'nin şairin Sâkīnâme'sine yazdığı takrizde onu takdir ettiğini belirtmektedir (bk. Türk Şairleri, II, 602-607). Yine S. N. Ergun, Aynî ile Sürûrî'nin birbirlerine çirkin hicviyeler yazdıklarını da kaydetmektedir. Ancak Hezeliyyât-ı Sürûrî'de (s. 138-152) görülen bu hicviyelere Aynî'nin verdiği karşılıklar elimizde yoktur.

Aynî İstanbul'da ölmüş ve Galata Mevlevîhânesi'ne gömülmüştür. Bazı kaynaklar biraz da bu sebeple onun Mevlevî olduğunu kaydederlerse de bizzat kendisi Dürrü'n-nizâm'ında Celvetî, Nazmü'l-cevâhir'inde ise Nakşî olduğunu açıkça bildirmektedir. Anlaşıldığına göre önce Bursa'da İsmâil Hakkı Bursevî'nin halifelerinden Hikmetîzâde'ye intisap ederek Celvetî, daha sonra ise Nakşî olmuştur.

Devrin divan şairleri arasında dikkate değer bir şahsiyet olan Aynî, A. H. Tanpınar'ın belirttiği gibi, bâriz bir Şeyh Galib tesirini asrındaki şiir modalarıyla oldukça çözük, ihmalci bir üslûp ve ilhamla birleştirmiş, kaside ve tarih manzumelerinde devrindeki yeniliklerin yankıları önemli yer tutan bir şairdir. Matbu divanında da yer alan işretnâme veya sohbetnâme denilebilecek bir mesnevisinde, bizde Batı sazlarından ilk defa bahseden bölümlerle kıyafet değişikliğini söz konusu ederek bunun en çarpıcı görünümü olan fes hakkındaki hicviyeleri, bu tür özellikler taşıyan eserleri arasındadır. Türk edebiyatında manzum tarih düşürmede Sürûrî'den sonra en başarılı şair kabul edilen Aynî'nin divanının yarısına yakın kısmı tarih manzumelerine ayrılmıştır. Ayrıca başta Târîh-i Atâ olmak üzere Lutfî ve Cevdet Paşa tarihlerinde de onun çeşitli vesilelerle düşürdüğü birçok tarih bulunmaktadır. Nef'î ve Nâbî'den de etkilenen Aynî'nin diğer şiirleri tarih manzumeleri kadar başarılı değildir. Bunlardan başka XVIII ve XIX. yüzyıl şairlerinden Nedîm, Sâmî, Selâm Tâhir, Bağdatlı Esad, Vak'anüvis Pertev, Fıtnat Hanım, Hâlet Efendi ve İzzet Molla'ya nazîreleri vardır. İzzet Molla onu çok takdir etmiş, hatta onunla müşterek gazeller söylemiştir.

Eserleri. 1. Divan. Oldukça hacimli olan divanı Dîvân-ı Belâgat-unvân-ı Aynî adıyla basılmıştır (İstanbul 1258). Müzehhep bir yazma nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hüsrev Paşa, nr. 577). Divanın baş tarafında mesnevi şeklinde yazılmış olan iki manzume dikkat çekicidir. Bunlardan biri içki ve işret meclisi üzerine, öbürü de Arap, Fars ve Osmanlı şairleri hakkındadır. III. Selim'in katli dolayısıyla terciibend şeklinde yazdığı mersiye, dönemine göre bu nevin başarılı örneklerinden sayılır. Başta III. Selim ve II. Mahmud olmak üzere devrin diğer ileri gelenlerine yazdığı kasideler, Fevziye Abdullah'ın ileri sürdüğü gibi onun dalkavukluğunu göstermez. Divanda Farsça şiirleri de vardır. 2. Sâkīnâme. Divanıyla birlikte basılan ve içinde yer yer değişik nazım şekilleri kullanılmakla beraber aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbıyla yazılmış olan 1500 beyitlik bir mesnevidir. Eserin başında devrin tanınmış bazı şairlerinin takrizleri vardır. 3. Dürrü'n-nizâm. Nazmü'l-cevâhir'in ilk şeklidir. Eserin adı, yazılış tarihi olan 1226'yı (1811) göstermektedir. Esas sözlük kısmı "fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" vezniyle yazılmış mesnevi tarzındaki bu lugat, yirmisi kitabın tertibini anlatan "100 iltizâmat" üzere yazılmıştır. 1300 beyit olan eserde Arapça, Farsça ve Türkçe 10.000 kadar kelime mevcuttur. Her kıtanın ilk beytinde esmâ-i hüsnâdan biri ve bir peygamber adı zikredilir. Eser her biri yirmi sayfalık beş cüzden meydana gelir. İlk defa Ö. Asım Aksoy tarafından bulunarak ilim âlemine tanıtılmış olan eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 5493). 4. Nazmü'l-cevâhir. Aynî'nin 1820'de tamamladığı bu eser de mesnevi tarzında ve aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmış 1300 beyitlik manzum bir sözlüktür. Her mısrada Arapça, Farsça ve Türkçe eş anlamlı kelimelerin sıralandığı bu lugat iki defa basılmıştır (İstanbul 1241, 1250). 5. Nusretnâme. Aynî'nin yeniçeriliğin kaldırılmasıyla ilgili olarak mesnevi şeklinde ve aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla kaleme aldığı bir eserdir. Ârif Hikmet bu eserin 1000 beyit olduğunu kaydetmişse de S. N. Ergun'un bildirdiğine göre Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî, nr. 1331) bulunan bir nüsha 431 beyittir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde de bir nüshası vardır (TY, nr. 6125).

BİBLİYOGRAFYA

Esad Efendi, Bağçe-i Safâ-endûz, İÜ Ktp., TY, nr. 2095, vr. 54ª-b; Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 789, vr. 50ª-b; Fatin, Tezkire, s. 309; Cevdet, Târih, V, 260; VI, 291; VII, 95, 219; Lutfî, Târih, V, 27, 42; Sicilli Osmânî, III, 613; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 3233; Osmanlı Müellifleri, II, 322; Ergun, Türk Şairleri, II, 602-607; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 589-590; Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 92-93; Özege, Katalog, I, 286; III, 1309; Fevziye Abdullah, "Aynî", İA, II, 73-74; Ömer Asım Aksoy, Hasan Aynî ve Nazmü'l-cevahir, Gaziantep 1959; a.mlf., "Dürrü'n-nizâm ve Nazmü'l-cevâhir", TDAY Belleten (1960), s. 144-171.

İsmail Ünver

AYNÎ, Bedreddin

بدر الدين العيني

Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451)

Türk asıllı Hanefî fakihi, tarihçi, hadis ve dil âlimi.

Aynî’nin büyük dedesi Ahmed XIV. yüzyılın başlarında Ankara’dan göçerek Halep’e yerleşmiş, babası orada doğmuştur. Aynî ise ailesinin daha sonra yerleştiği Ayıntab’da (Gaziantep) 17 (veya 26) Ramazan 762 (21 Temmuz 1361) tarihinde doğdu. Bir ulemâ ailesine mensup olan Aynî ilk tahsilini memleketinde yaptı. Ayıntab kadısı olan babasından fıkıh okudu ve bir süre onun yerine kadılık yaptı. 1382’de babasının vefatından sonra Ayıntab’dan ayrılarak Besni, Kâhta ve Malatya’da tahsiline devam etti. Halep’te Cemâl el-Malatî ve Kudüs’te Alâ es-Sîrâmî’den ders aldı. Daha sonra da bu hocasıyla birlikte Kahire’ye gitti ve hocası tarafından Berkūkıyye Tekkesi’ne yerleştirildi. Sîrâmî’nin vefatına kadar bu tekkede kalan ve bazı görevleri yürüten Aynî’nin bu münasebetle tasavvufla olan ilgisinden söz edilir. Kahire’de Sirâceddin el-Bulkīnî, Zeynüddin el-Irâkī, Nûreddin el-Heysemî ve Ebü’l-Feth elAskalânî gibi devrin önde gelen âlimleri başta olmak üzere birçok hocadan ders aldı.

Daha sonra Kahire’ye yerleşen Aynî, ilmî sahada adını duyurmaya başladı ve yöneticiler nezdinde itibar kazanarak muhtelif resmî görevlere getirildi. İlk olarak 801 (1398-99) yılında el-Melikü’z-Zâhir Berkuk tarafından tarihçi Makrîzî’nin yerine Kahire muhtesib*liğine tayin edildi. Bu görevinden birkaç defa alınan ve tekrar tayin edilen Aynî 803’te (1400-1401) el-Melikü’n-Nâsır Ferec tarafından daha çok Memlük sultanlarının kurmuş olduğu vakıfların idaresiyle görevli bir kurum olan nâzirü’l-ahbâslığa (evkaf nâzırlığı) getirildi. Bu arada Mahmûdiyye Medresesi’nde fıkıh okutmaya başladı. Sultan el-Melikü’l-Müeyyed tahta geçtiğinde (1412) gözden düşerek evkaf nâzırlığından alındı ise de bir süre sonra tekrar bu göreve getirildi. 1416 yılında yine muhtesibliğe tayin edildi. el-Melikü’l-

Müeyyed ile Kudüs Seferi'ne katılan ve onun nezdindeki mevkiini daha da güçlendiren Aynî, sultan tarafından 1420'de Konya'ya Karamanoğlu Ali Bey'e elçi olarak gönderildi. Aynî'nin Müeyyediyye Medresesi'nde hadis hocalığına başlaması da bu hükümdar zamanındadır. 1421 yılında tahta geçen ve kendisine son derece hürmet gösteren el-Melikü'z-Zâhir Tatar'dan sonra el-Melikü'l-Eşref Barsbay'ın da teveccühünü kazanarak 829'da (1425-26) Kahire'de Hanefî başkadısı oldu. 1429 yılında azledilip yeniden muhtesibliğe tayin edildi. İki yıl sonra eski görevleri uhdesinde bulunmakla birlikte tekrar başkadılığa getirildi. Böylece evkaf nâzırlığı, muhtesiplik ve başkadılık görevlerinin bir arada ilk defa onun tarafından yürütüldüğü kaynaklarda zikredilir. 1435'te Barsbay'ın Âmid seferine de katılan Aynî, bir süre sonra muhtesiblik vazifesinden alındı. 1438'de Barsbay vefat edince başkadılıktan da alınan ve uhdesinde yalnız evkaf nâzırlığıyla müderrislik görevi kalan Aynî bu tarihten sonra evine çekilerek eser yazmakla meşgul oldu. Ardından tekrar muhtesib tayin edildi. 1449 yılında el-Melikü'z-Zâhir Çakmak tarafından bütün görevlerinden alındı. Bu yüzden geçim sıkıntısına düşen ve emlâkiyle kitaplarını satarak geçimini sağlamak zorunda kalan Aynî, 4 Zilhicce 855 (28 Aralık 1451) tarihinde vefat etti ve kendi kurduğu Medresetü'l-Ayniyye'ye defnedildi.

Aynî'nin, sultanların teveccühünü kazanarak idarî sahada aktif bir rol oynamasında Türkçe bilmesinin büyük tesiri olmuştur. Nitekim o, el-Melikü'z-Zâhir Tatar için Hanefî fakihi Kudûrî'nin el-Muhtasar adlı eserini Türkçe'ye tercüme ettiği gibi, Arapça yazmış olduğu tarihi Sultan Barsbay'a okur ve Türkçe açıklamasını yapardı. Talebesi İbn Tağrîberdî ve kendisinden çok faydalanmış olan tarihçi Sehâvî'nin belirttiğine göre Aynî'nin özellikle fıkıh, usul, tarih, hadis ve lugat ilimlerinde derin bir vukufu vardı. İdarî hayata olduğu kadar devrinin ilmî ve fikrî hayatına da aktif bir şekilde katılmış bulunan Aynî'nin, çağdaşı iki büyük âlim Makrîzî ve İbn Hacer elAskalânî ile dostça olmayan bazı münasebetleri olmuştur. Makrîzî'nin yerine muhtesiblik makamına getirilişi, kendisinin Türk, İbn Hacer'in ise Arap oluşu ve Sahîh-i Buhârî'ye yaptıkları şerhler münasebetiyle aralarında geçen tartışmalar bu ihtilâfların kaynağını teşkil etmiştir.

Eserleri. Oldukça karışık ve yoğun faaliyetlerle dolu bir hayat süren ve ömrünün büyük bir kısmını devlet hizmetlerinde geçiren Aynî, çeşitli

konularda birçok eser yazmıştır. Türkçe birkaç kitabı dışında hepsi Arapça olan eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. ʿİkdü'l-cümân* fî târîhi ehli'z-zamân. Aynî, yirmi cildi bulan bu umumi tarihi daha sonra kardeşi Şehâbeddin Ahmed'le birlikte sekiz ciltte ihtisar etmiştir. ʿİkdü'l-cümân, Aynî'nin lakabına nisbetle Târîhu'l-Bedrî, bu ihtisar da kardeşine nisbetle Târîhu'ş-Şihâbî adıyla tanınmıştır. Aynî bu büyük eserini üç cilt halinde bir kere daha kısaltarak buna da Târîhu'l-Bedr fî evsâfi ehli'l-ʿasr adını vermiştir. Eserin Memlükler dönemine ait 648-664 (1250-1266) yıllarını kapsayan bölümü Muhammed Muhammed Emîn tarafından (Kahire 1407/1987); 815-824 (1412-1421) yıllarını kapsayan bölümü de Abdürrâzık et-Tantâvî tarafından edisyon kritiği yapılarak neşredilmiştir (Kahire 1985). 2. ʿUmdetü'l-kārî* fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Aynî, Sahîh-i Buhârî'nin diğer şerhlerine nisbetle daha derli toplu ve düzenli olan bu eseri, İbn Hacer'in Fethu'l-bârî adlı şerhini gördükten sonra kaleme almış ve bazı konularda üstü kapalı da olsa onu tenkit etmiştir. Eserin muhtelif baskıları yapılmıştır (I-XIII, İstanbul 1308-1311; I-XIII, Kahire 1348; I-XXV, Kahire 1348 ve I-XX, Kahire 1392/1972). 3. el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye. Mergīnânî'nin Hanefî fıkhına dair meşhur eseri el-Hidâye'nin şerhidir. Fıkhî konuları derli toplu ele alışı ve özellikle hadisleri inceleyişi bakımından el-Hidâye'nin önemli şerhlerinden biri olan bu eser de basılmıştır (I-VI, Leknev 1293; I-X, Kahire 1980-1981). 4. Remzü'l-hakāʾik fî şerhi Kenzi'd-dekāʾik. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Hanefî fıkhına dair Kenzü'd-dekāʾik, adlı eserinin şerhi olup birçok defa basılmıştır (I-II, Bulak 1285; Bombay 1302; Dehli 1870, 1884, 1298, 1315-1317; Leknev 1877, 1882; Mısır 1299). 5. el-Mākasıdü'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye. İbn Mâlik'in el-Elfiyye adlı eserindeki örnek beyitlere (şevâhid) dair olan ve eş-Şevâhidü'l-kübrâ diye de bilinen kitap, Bağdâdî'nin Hizânetü'l-edeb adlı eserinin kenarında basılmıştır (I-IV, Bulak 1299). Bu eserin muhtasarı olan ve eş-Şevâhidü's-sugrâ diye bilinen Ferâʾidü'l-kalâʾid fî muhtasari şerhi'ş-Şevâhid adlı eseri de matbudur (Mısır 1297). 6. es-Seyfü'l-mühenned fî sîreti'l-Meliki'l-Müʾeyyed. Memlüklü hükümdarı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî (1412-1421) ve devriyle ilgili olarak kaleme aldığı bir eserdir. Fehim Muhammed Şeltût tarafından edisyon kritiği yapılarak neşredilmiştir (Kahire 1387/1967).

Aynî'nin sayıları kırkı aşan diğer eserlerinin başlıcaları şunlardır: Tarih ve Biyografi: er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir (Kahire 1370, 1962);

Târîhu'l-ekâsire (İran hükümdarlarının biyografilerine dair Türkçe eser); el-Cevherü's-seniyye fî târîhi'd-devleti'l-Müʾeyyediyye; Muhtasaru Târîhi İbn Hallikân; et-Tabakātü'l-Hanefiyye; Tabakātü'ş-şuʿarâʾ. Hadis ve Hadis Ricâli: Mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meʿâni'l-âsâr; Nuhabü'l-efkâr fî tenkīhi Mebâni'l-ahbâr; Megāni'l-ahyâr fî ricâli Meʿâni'l-âsâr; Şerhu Süneni Ebî Dâvûd. Fıkıh ve Fıkıh Usulü: Şerhu'l-Menâr; Minhatü's-sülûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk; Şerhu Mecmaʿi'l-bahreyn; et-Tuhfe ve'l-hidâye; ed-Dürerü'z-zâhire fî şerhi'l-Bihâri'z-zâhire (eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Sâlih Yûsuf Ma'tûk, s. 85-123, 175-265).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer elAskalânî, İnbâʾü'l-gumr, I-III, tür.yer.; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, X, 131-135; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, I, 265-266; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 286-288; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 207-208; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 839; Osmanlı Müellifleri, I, 352-353; Serkîs, Muʿcem, II, 1402-1404; Brockelmann, GAL, II, 64-66, 251; Suppl., I, 645; II, 50, 266; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 38-39; Yaşar Kopraman, el-Aynî'nin İkdü'l-cümân'ında XV. yy.'a Ait Anadolu Tarihi ile İlgili Kayıtlar (doktora tezi, 1971), AÜ DTCF Ktp., nr. 149; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 150-151; Talat Sakallı, Aynî'nin Hadis Kültüründeki Yeri (doktora tezi, 1987), AÜ İlâhiyat Fakültesi, DİA Ktp., nr. 9675; Sâlih Yûsuf Ma'tûk, Bedrüddîn el-ʿAynî ve eseruhû fî ʿilmi'l-hadîs, Beyrut 1407/1987; Âdile Âbidin, "Aynînin, Ikdü'l-Cuman Fi Târihi Ehlizzeman Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malûmatın Tedkiki", Tarih Semineri Dergisi, II, İstanbul 1938, s. 109-215; Marçais, "Aynî", İA, II, 70-72; a.mlf., "al-ʿAynī", EI² (İng.), I, 790-791.

Ali Osman Koçkuzu

AYNÎ, Karamanlı

(ö. 1490’dan sonra)

Divan şairi.

Doğum ve ölüm tarihleri belli değildir. Hayatı hakkında eserinden öğrenilenler dışında bilgi yoktur. Tezkirelerde de adına rastlanmayan Aynî, divanındaki şiirlerden anlaşıldığına göre, XV. yüzyılın ikinci yarısında Karaman (Konya) bölgesinde yaşamış, son Karaman beyi Kāsım’ın (1474-1483) ve onun saltanat mücadelesinde desteklediği Karaman Valisi Cem Sultan’ın (ö. 1495) yakın çevresinde bulunmuş bir şairdir. Fâtih’in şehzadeleri arasındaki saltanat mücadelesinde Cem Sultan taraftarları arasında yer alan şairin Kastamonu ve Karaman valiliği sırasında da Cem’in yanında bulunduğu anlaşılmaktadır. Cem’in Anadolu’dan ayrılmasından sonra bu ayrılığın acılarını dile getiren şiirler yazan Aynî’nin, şehzadenin ölümünden bahseden hiçbir şiirinin bulunmayışı, kendisinin Cem Sultan’dan önce öldüğünü göstermektedir. Divanında en son 1490 tarihli bir şiirin mevcudiyeti dikkate alındığında onun 1490-1494 yılları arasında ölmüş olduğu söylenebilir.

Câmiu’n-nezâir’de İstanbul’un fethiyle ilgili bir şiiri ve birkaç gazeli bulunan Aynî’den ilk defa bahseden Sadettin Nüzhet, Türk Şairleri’nde iki şiirini de yayımlamıştır (II, 608). Daha sonra Edip Âli Bakı, Mevlânâ Müzesi Kitaplığı’nda (nr. 2425) bulunan divanını, şairin hayatı ve sanatı hakkında kısa bir incelemeyle birlikte neşretmiştir (Ankara 1949). Edip Âli’nin, kaynağını belirtmeden, onu Türkistan’ın Türmüz (Tirmiz) kasabasında doğmuş ve İstanbul’un fethinden sonra Anadolu’ya gelmiş olarak göstermesi mesnetsiz bir tahmin olarak kabul edilmelidir. Yine burada Aynî’yi “en ileri divan şairi” şeklinde tanıtması ve devrinin Şeyhî, Ahmedî, Necâtî, Bursalı Ahmed Paşa gibi büyük şairlerinden etkilenmediğini söylemesi de doğru değildir. Nitekim Vasfi Mahir Kocatürk de bu hükmün yanlışlığına işaret ederek, “Bilgili, devrine göre yer yer kuvvetli bir şair olmakla beraber XV. yüzyıl divan şiirinin büyük şairleri arasında sayılacak bir şahsiyet değildir” demektedir. Aynî, yukarıda adı

geçen şairlerin çok gerisinde ve gerçekte onlardan etkilenmiş bir şairdir.

BİBLİYOGRAFYA

Eğridirli Hacı Kemal, Câmiu'n-nezâir, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 578; Ergun, Türk Şairleri, II, 607-608; Edip Âli Bakı, XV. Yüzyıl Konya Karaman Şairlerinden Aynî, Ankara 1949; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 235.

İsmail Ünver

AYNİ, Mehmet Ali

(ö. 1869-1945)

Son devir Türk mütefekkir, yazar ve idarecisi.

Manastır'ın Serfiçe kasabasında doğdu. Babası Mehmed Necib Efendi, annesi Refika Hanım'dır. Ataları, Osmanlı İmparatorluğu'nun fetih ve yayılma dönemlerinde Konya'dan getirilerek Rumeli'ye yerleştirilen Türkler'dendir. Bu sebeple ailesi Serfiçe'nin yerli halkı arasında "Konyar" diye anılırdı. İlk öğrenimine Serfiçe'de başladı. Sekiz yaşındayken ailesiyle birlikte Selânik'e, oradan da İstanbul'a gitti. İstanbul'da bir süre Çiçekpazarı Rüşdiyesi'ne devam etti. Babasının ticaret maksadıyla Yemen'e gitmesi üzerine San'a Askerî Rüşdiyesi'ne girdi, bu arada Fransızca öğrenmeye başladı. Ailesiyle tekrar İstanbul'a döndükten sonra Gülhane Askerî Rüşdiyesi'ni bitirdi. Yüksek tahsilini ise Mektebi Mülkiyye'de tamamladı (1888). Bu arada Arapça ve Farsça yanında Fransızca'sını da geliştirdi.

Mülkiye'den mezun olduğu yıl Hariciye Nezâreti Şehbenderlik Kalemi'nde memurluk hayatına başlayan M. Ali Ayni, sırasıyla İstanbul Hukuk Mektebi'nde muallim yardımcılığı, Edirne İdâdîsi öğretmenliği, Dedeağaç İdâdîsi ve Halep Sultânîsi müdürlüğü, Diyarbakır Maarif müdürlüğü ve Maarif Nezâreti İstatistik Kalemi başkâtipliği görevlerinde bulundu. Sekiz yılı bulan bu eğitim ve öğretim hizmetlerinden sonra 1896'dan 1913 yılına kadar süren idarecilik hayatı boyunca Kosova ve Kastamonu mektupçuluğu, Sinop mutasarrıf vekilliği, Taiz, Amâre, Balıkesir ve Lazkiye mutasarrıflığı ile Yanya ve Trabzon valiliği yaptı. Bu son görevdeyken Talat Paşa'nın emriyle emekliye sevkedildi. Aynı yıl devrin Maarif Nâzırı Şükrü Bey'in teklifi üzerine İstanbul Dârülfünunu'nda felsefe müderrisliğine başladıysa da müfredatını ve daha önceki hocaların öğretim tarzını beğenmediğinden bu görevinden ayrıldı. Bir süre sonra, Dârülfünun'da içtimaiyyat dersleri okutan Ziya Gökalp'in, felsefe derslerini de M. Ali Ayni'nin okutması gerektiği hususundaki ısrarı üzerine 1914'te tekrar aynı göreve döndü. 1915'te Edebiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi reisi, 1923'te Tedkîkāt ve

Te'lîfât-ı İslâmiyye Heyeti üyesi oldu. Bu arada Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nın neşrini sağladı; müderris Ahmed Naim Bey'le birlikte felsefe terimlerinin Türkçe karşılıklarını tesbit çalışması yaptı. Üniversitede felsefe ve felsefe tarihi derslerinden başka Çamlıca Kız Lisesi'nde edebiyat, Medresetü'l-İrşâd ve İlâhiyat Fakültesi'nde tasavvuf tarihi, Harp Okulu'nda ahlâk felsefesi, Harp Akademisi'nde siyasî tarih, İslâm İlimleri Tetkik Enstitüsü'nde ordinaryüs profesör olarak dinler tarihi okuttu. 1935'te ikinci defa emekliye ayrıldıktan sonra 1937'de İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu başkanlığı görevini üstlendi. 30 Kasım 1945'te vefat etti ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Bazı telif ve tercüme eserleri dolayısıyla zaman zaman merkezî idare ile uyuşamamasına rağmen başarılı bir idarecilik hayatı sürdüren M. Ali Ayni Halep, Yemen, Kosova, Diyarbakır gibi görev yaptığı yerlerdeki halkın sosyal, ekonomik ve kültürel yapılarını da incelemiş; aşiretler arasında dolaşmıştır. Başta Bulgarlar ve Ermeniler olmak üzere bazı etnik grupların devlet ve ülkenin bütünlüğü ve selâmeti aleyhindeki faaliyetleriyle etkili ve şuurlu bir şekilde mücadele etmekten de geri kalmamıştır. Genç yaştan itibaren başarılı memuriyeti yanında gerek telif ve tercümeleri gerekse çıkardığı veya çıkartılmasına yardımcı olduğu dergilerle, açtırdığı okullarla ilim ve kültürün İstanbul'un dışına çıkarılarak ülkenin en uzak köşelerine kadar yayılmasına da büyük gayret sarfetmiştir.

M. Ali Ayni'nin felsefî eserler, makaleler ve özellikle tercümeler üzerinde dil, muhteva ve fikir yönlerinden yaptığı tenkitler, onun ilmî faaliyetlerinin önemli bir yönünü teşkil eder. Bir kısmını sonradan İntikad ve Mülâhazalar (İstanbul 1339) adıyla topladığı makaleleri arasında, Fransızca'dan yapılan tercümelerdeki felsefî terimlerin düzeltilmesi, Türkiye'de materyalizmi yaymaya çalışan Bahâ Tevfik ve arkadaşlarından Süleyman Memduh ile Subhi Edhem'in tercümelerindeki tahriflerin asıllarıyla karşılaştırılarak gösterilmesi, onun felsefeye ve felsefe diline hâkimiyetinin örnekleridir. Tenkit ettiği belli başlı eserler arasında Bohor İsrail'in Târîh-i Felsefe'si (İstanbul 1330), M. Şemseddin'in Felsefe-i Ûlâ'sı (İstanbul 1339), Rıza Tevfik'in PeyâmSabah'ta (1919-1920) neşredilen "Gülşen-i Râz" tefrikası, İzmirli İsmail Hakkı'nın Fenn-i Menâhic'i (İstanbul 1329), Mustafa Şekip'in Muhtasar İlm-i Rûh'u (İstanbul 1333), Subhi Edhem'in Bergson ve Felsefesi (İstanbul 1919) gibi çoğu kısmen veya tamamen Batılı

yazarlardan tercüme edilmiş eserler yer alır. Böylece o, fikrî ve felsefî eserlere dair yaptığı ciddi tenkitlerle bir yandan kendi ilmî ve tenkit gücünü ortaya koyarken diğer yandan bu tür faaliyetler üzerinde bir ilmî kontrol vazifesi görmüş ve bu tür çalışmaların seviye kazanmasına da yardımcı olmuştur.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında toplumun dinî hayatının zayıflamasından büyük endişe duyan M. Ali Ayni, bunu önlemek için alınması gereken tedbirler arasında, yüksek seviyede din eğitimi ve öğretimi verecek olan İlâhiyat Fakültesi'nin açılmasını büyük ve güzel bir faaliyet olarak görmüştür (Ergin, V, 1965). İlâhiyat disiplinlerinin ilim sayılamayacağı iddiasıyla bu alanda fakülte açılmasına karşı çıkan pozitivist görüşlü bazı yazarlara cevap vermiş, mânevî ilimlerle desteklenmeyen müsbet ilimlerin sonuçlarının insanî fikirleri kuru ve verimsiz bir alana sürüklediğini belirtmiş, geriliğin suçunu din adamlarına yüklemenin doğru olmadığını savunmuştur.

M. Ali Ayni'nin tasavvufla olan münasebeti onun en önemli fikrî cephesini teşkil eder. Bu alanda yazdığı eserler vahdeti vücûda taraftar olduğunu göstermektedir. Ancak o, aynı tarihlerde aynı anlayış taraftarlarından İsmail Fenni ve Filibeli Ahmed Hilmi'nin aksine, çağdaş ilim ve felsefeden destek alma lüzumunu duymadan bir mürid edasıyla büyük mutasavvıflara bağlılık göstermiş, bu alanda herhangi bir tartışmaya girmeksizin bir inanç adamı olarak yaşanılan tasavvufî hallerin gerçekliğine inanmakla yetinmiştir. İlmî ve fikrî sahadaki açıklama ve ispatları fizyoloji, biyoloji ve psikoloji âlimlerine bırakarak doğrudan doğruya, "bana benliğimi ve vazîfe-i insâniyyemi bildirmeye himmet eden büyük mürşidler" dediği tasavvuf ulularına yönelmiştir (bk. Hacı Bayram Velî, s. 24). Ancak onun tasavvuf konusundaki bu yaklaşımı, hayatı boyunca takip ettiği aktif çalışma anlayışını hiçbir şekilde etkilememiştir. Aksine o mâneviyatçı felsefeyi benimseyerek maddeci ve ateist fikirlere karşı açılan mücadelede ilmiyle, fikirleriyle ve kalemiyle şuurlu bir şekilde yer almış, Türk insanının ve cemiyetinin buhrandan, bilgisizlikten ve yoksulluktan kurtulması yanında dinî ve millî kültür kaynaklarına dönülerek millî irfan ve şuurun geliştirilmesi, millî inanç ve düşüncenin taklitten arındırılması ve yükseltilmesi için ömrü boyunca çalışmıştır. Hacı Bayram Velî adlı eserini yazmaktaki maksadını açıklarken bazı ahlâkî ve ruhî meselelere de temas

eden yazar, bu meselelerin temelini materyalizm, pozitivizm ve asrın en önemli hastalığı saydığı şüphe ve karamsarlıkta görmektedir. Ona göre çeşitli materyalist ve pozitivist görüşler insan ruhunu bunaltmakta, diğer felsefeler de ruha teskin edici bir çare getirememektedir. Büchner ve arkadaşlarının kaba maddeciliğe dayanan velveleleri kulakları doldurmakta, Darwin'in "evrimci" görüşü insanı hayvan seviyesine düşürüp ondaki mânevî değerleri yıkmaktadır. Darwin'in "tabii seleksiyon" nazariyesi ahlâkta güçlünün zayıfı ezmesini teşvik etmekte, yaşamak için sevgiden uzak ve daima kanlı bir mücadele fikrini aşılamaktadır. Stirner ve Nietzsche'nin nihilist ve anarşist fikirleri ise aynı anlayışı daha da yaygınlaştırmış, yüksek ahlâkî ve mânevî değerlerin yıkılması tehlikesini ortaya çıkarmıştır.

M. Ali Ayni, Batı'da gelişen kötümser ve inkârcı akımların Türk toplumunu ve özellikle Türk gençliğini etkilediğini de görmüştür. Bu akımlar karşısında "gençlerin fikrî selâmetini muhafaza etmeleri için" yazdığını belirttiği Reybîlik, Bedbinlik, Lâilâhîlik Nedir (İstanbul 1341) adlı eseriyle Tevfik Fikret'in Târîh-i Kadîm'inde (İstanbul 1321) ileri sürdüğü karamsar ve ateist fikirleri ilmî, felsefî ve ahlâkî bakımdan tahlil ve tenkit ederek bu fikirlerin yanlışlığını ortaya koymuştur. Aynı maksatla kaleme aldığı Hayat Nedir (İstanbul 1945) adlı eseriyle karamsarlık ve inançsızlığın doğurduğu mutsuzluk ve intihar gibi kötü sonuçları incelemiş, Batı hayranı genç kızları kötümserlik ve inançsızlık aşılayan edebî eserler karşısında uyararak onlara hayata bağlılığı telkin etmiştir. Böylece o, bir taraftan felsefî sahada maddeci-mâneviyatçı mücadeleye katılırken diğer taraftan da Mehmed Âkif'in edebî sahada temsil ettiği aynı mücadeleyi felsefî görüşleriyle desteklemiştir.

Yurt dışında düzenlenen bazı kongrelerde Türkiye'yi temsil eden M. Ali Ayni, Eylül 1926'da Harvard Üniversitesi'nde toplanan Milletlerarası VI. Felsefe Kongresi ile Eylül 1930'da Oxford'da toplanan Milletlerarası VII. Felsefe Kongresi'ne katılmış ve bu kongrelerde birer tebliğ sunmuştur. Son kongrede tanıştığı bazı yabancı meslektaşlarının sorularını cevaplandırmak üzere La Philosophie en Turquie adlı bir risâle kaleme almış, bundan başka 1938'de Brüksel'de toplanan Milletlerarası XX. Müsteşrikler Kongresi'ne gönderdiği "La Langue Turque à Bagdad au XI éme Siècle" başlıklı tebliği de kongre tutanakları arasında yayımlanmıştır. Türkiye içinde ve dışında

yaptığı fikrî ve felsefî çalışmaları sayesinde Batı dünyasında da tanınan ve bunun sonucu olarak 1927'de İngiliz Felsefe Araştırmaları Enstitüsü, 1931'de Milletlerarası Felsefe Kongreleri Düzenleme Komitesi ve 1935'te L. Massignon'un da dahil olduğu bazı tanınmış müsteşriklerin teklifleri üzerine Paris Asya Cemiyeti aslî üyeliklerine seçilmiştir.

Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim (İstanbul 1339) adlı kitabının önsözünde, millî kültürümüzde büyük insanların biyografilerinin azlığından yakınan ve bu durumu önemli bir eksiklik sayan M. Ali Ayni'nin ilmî çalışmaları arasında, daha çok ünlü mutasavvıflara dair olmak üzere çeşitli monografiler geniş bir yer tutar. Carra de Vaux'nun Gazâlî'sini örnek alarak yazdığı Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî 1327'de (1909) İstanbul'da, "Türk Azizleri" ana başlığı altında kaleme aldığı İsmâil Hakkı (Bursalı) 1923'te Paris'te (Fransızca), 1944'te de İstanbul'da yayımlanmıştır. Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim, Abdülkādir Geylânî (Paris 1939), Hacı Bayram Velî (İstanbul 1343), Muallimi Sânî Fârâbî (İstanbul 1332), Türk Mantıkçıları (İstanbul 1928) ve Türk Ahlâkçıları (İstanbul 1939) gibi çalışmaları da aynı seridendir.

M. Ali Ayni'nin telif ve tercüme eserlerinin sayısı kırka yakın olup yukarıda zikredilenler dışındaki belli başlıları şunlardır: Nazarî ve Amelî İstatistik (İstanbul 1306); Ma'lûmât-ı Nâfia-i Fenniyye (Halep 1308); Küçük Umumî Tarih (Ernest Lavisse'ten, Kastamonu 1317); Dârülfünûn Târihi (İstanbul 1927); İlim ve Felsefe (Ch. Bourdel'den, İstanbul 1331); Rûhiyat Dersleri (E. Ribeau'dan, İstanbul 1331); Ahlâk Dersleri (İstanbul 1930); Tasavvuf Târihi* (İstanbul 1341); Târîh-i Felsefe (İstanbul 1330); La Quintessence de la Philosophie d' Ibn Arabı (Paris 1935, Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim adlı eserinin Ahmed Reşid Bey tarafından yapılan Fransızca tercümesi); Hükm-i Cumhur (İstanbul 1327); Demokrasi Nedir (İstanbul 1938); Milliyetçilik (İstanbul 1944).

M. Ali Ayni'nin felsefe, tasavvuf ve pedagoji gibi sahalara dair inceleme ve makaleleri Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Millî Mecmua ve Fağfûr gibi dergilerle Yenigün, Akşam ve Cumhuriyet gazetelerinde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Ali Ayni, İntikad ve Mülâhazalar, İstanbul 1339; a.mlf., Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim, İstanbul 1339; a.mlf., Reybîlik, Bedbinlik, Lâilâhîlik Nedir, İstanbul 1341; a.mlf., Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343, s. 1-16, 24; Kenan Balkan v.dğr., "Profesör Mehmed Ali Ayni-Hayatı ve Eserleri", İş Mecmuası, İstanbul 1942, sy. 32, s. 254-280; Ali Kemalî Aksüt, Profesör Mehmet Ali Aynî, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1944; "Mehmet Ali Aynî, Hatıraları", Canlı Tarihler, İstanbul 1945, II, 5-90; Mücellitoğlu Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 294-300; Ergin, Türk Maarif Tarihi, V, 1965; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 293-297; İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul 1987, II, 45-88.

İsmail Arar

AYNİ MİNARE CAMİİ

Diyarbakır’da Akkoyunlu dönemine ait cami.

Mardinkapı yakınındadır; vakfiyesinden 904 (1499) yılında Hoca Ahmed adında bir hayır sahibi tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir. Kesme taştan inşa edilmiştir. Küçük, düzensiz avlusunun köşesinde sekizgen minaresi yer alır. İki sütun ve üç kemerle dışa açılan son cemaat yerinin iki yanı duvarla kapalıdır. Aslına uygun yapılmayan onarımlar sonucu son cemaat yerinin örtüsünde birlik kaybolmuş ve mekân kısmen kubbe, kısmen düzensiz tonozlarla kapalı bir durum almıştır.

Harim, mimari gelişme bakımından ilgi çekicidir. Enine dikdörtgen mekân, ortada çapraz tonozla yanlarda ise beşik tonozlarla örtülüdür. Güneyde beş köşeli derin bir uzantı vardır ve mukarnaslı mihrap nişi buraya yerleştirilmiştir; bu uzantı bölümünün üzeri dilimli yarım kubbe biçiminde tonozla örtülüdür. Zâviyeli, yan mekânlı veya ters T tipi adı verilen erken Osmanlı camileriyle uzaktan bir plan benzerliği göstermekte ise de kanatları ayırıcı duvarlar burada mevcut değildir. Dışta orijinal bölümlerin düzgün taş işçiliği, içte sonradan getirilmiş toplama çiniler dikkati çeker.

BİBLİYOGRAFYA

Şevket Beysanoğlu, Kısaltılmış Diyarbakır Tarihi ve Âbideleri, İstanbul 1963, s. 128-129; Metin Sözen, Diyarbakır’da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 52-54; K. Erdmann, “Zur türkische Baukunst Seldschukischen und Osmanischen Zeit”, İstanbuler Mitteilungen, VIII, İstanbul 1958, s. 35 vd.

Ara Altun

AYNİCÂLÛT SAVAŞI

Memlük ordusuyla Moğol kuvvetleri arasında meydana gelen ve Moğollar'ın ilk defa mağlûp edilerek batıya ilerleyişlerinin durdurulduğu meşhur savaş.

Aynicâlût Filistin'de Nablus ile Beysân arasında yer alan küçük bir mevki olup rivayete göre adını Hz. Dâvûd tarafından bir savaş sırasında öldürülen (bk. el-Bakara 2/251) Câlût'tan (Goliath) almıştır (I. Samuel, 17/50-51). Selâhaddîn-i Eyyûbî 578'de (1182-83) Haçlılar'dan aldığı bu küçük kasabayı, Hittin Savaşı ve Kudüs'ün fethinden önce bölgedeki Haçlı kontlukları üzerine düzenlediği seferlerde bir üs olarak kullanmıştır. Aynicâlût'un asıl şöhreti burada cereyan eden savaşlardan kaynaklanmaktadır ki bunların en önemlisi Memlükler'le Moğollar arasında vuku bulanıdır.

Hülâgû kumandasındaki Moğol orduları 1258 yılında Bağdat'ı işgal edip Abbâsî Halifeliği'ne son verdikten sonra Suriye'ye yönelmiş ve birkaç günlük muhasaradan sonra Halep ve Dımaşk'ı da zaptetmişlerdi. Bunun üzerine Eyyûbîler'in Halep ve Dımaşk hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf, meşhur tarihçi İbnü'l-Adîm'i Mısır'a gönderip âcil yardım istedi. O sırada Memlük tahtında bulunan el-Melikü'l-Mansûr Ali, Moğol kuvvetlerine karşı koyacak durumda değildi. Emîr Kutuz, ulemânın ve bazı kumandanların da desteğiyle onu azledip el-Melikü'l-Muzaffer unvanıyla tahta çıktı (657/1259). Suriye'deki şehirleri birer birer istilâ eden Hülâgû Kutuz'a elçiler gönderip onu tehdit etti ve mukavemet etmeden teslim olmasını istedi. Bunun üzerine Kutuz kumandanlarını toplayıp bir durum değerlendirmesi yaptı. Çeşitli ihtimaller üzerinde duruldu ve neticede savaşa karar verildi, Moğol elçileri de öldürüldü. Kutuz daha sonra bütün müslümanları Moğollar'a karşı cihada davet etti ve kumandanlarından Baybars el-Bundukdârî'yi (Baybars I) öncü birliğinin başında Gazze'ye sevketti (26 Temmuz 1260). Gazze'de bulunan Moğol kuvvetleri kumandanı Baydarâ durumu o sırada Baalbek'te olan başkumandan Ketboğa Noyan'a bildirdi. Ketboğa ona şehri savunmasını ve kendisi yetişinceye kadar direnmesini emretti. Fakat Ketboğa Dımaşk'ta

patlak veren bir isyan yüzünden geç kalınca Baybars Moğollar'ı mağlûp ederek oradan uzaklaştırdı. Hülâgû, Moğol büyük hanı Mengü Kaan'ın ölümü münasebetiyle Karakorum'a gittiği için Suriye'deki ordularının başında Ketboğa'yı bırakmıştı.

Baybars'tan kısa bir müddet sonra Sultan Kutuz da Hama hâkimi el-Melikü'l-Mansûr Muhammed ile kardeşi el-Melikü'l-Efdal Ali ve Suriyeli diğer bazı emîrlerle beraber Kahire'den Gazze'ye hareket etti (14 Ağustos 1260). Yolda Moğollar'la karşılaşmaktan korkan bazı emîrlerin geri dönmek istemeleri üzerine sultan çok tesirli bir konuşma yaptı ve yıllardır beytülmâlin ekmeğini yiyen insanların şimdi Allah yolunda cihaddan geri kalmalarının kendilerini büyük bir vebal altında bırakacağını söyledi. Bunun üzerine bütün emîrler büyük bir şevk ve heyecanla yollarına devam ettiler. Sultan Kutuz Gazze'ye varınca Akkâ'daki Haçlı kontlarına elçi gönderip topraklarından geçiş izni istedi ve Haçlılar'la bu konuda anlaştıktan sonra Akkâ'ya hareket etti. Bundan bir süre önce Sayda'nın Moğollar tarafından yağmalanmasına kızan Haçlılar, sultanı büyük bir törenle karşılayıp hediyeler takdim ettiler ve asker vererek yardıma hazır olduklarını bildirdiler. Sultan onlardan tarafsız kalmalarını ve müslümanları arkadan vurmamalarını istedi. Böylece iki ateş arasında kalmaktan kurtuldu ve sahil yolunu takip ederek emniyet içinde Aynicâlût'a ulaştı.

Kutuz'un Aynicâlût'a geldiğini duyan Ketboğa öfkesinden "bir alev denizi gibi" köpürdü. Hıms hâkimi el-Melikü'l-Eşref ve Kādılkudât Muhyiddin ile görüştükten sonra bazı adamlarının Hülâgû'nun dönüşüne kadar beklemesine dair tavsiyelerini dinlemeden el-Melikü's-Saîd ile beraber Aynicâlût'a hareket etti. Sultan Kutuz ise Aynicâlût'ta kumandanlarını toplayıp Moğollar'ın İslâm dünyasında yaptıkları zulüm, yağma ve tahribatı anlatarak onları galeyana getirdi. Onun sözlerinden çok etkilenen kumandanlar canla başla savaşacaklarına ant içtiler. Kutuz ordusunu ikiye ayırıp bir bölümünü ormanlık sahada pusuya yatırdı, geri kalanını da yine Baybars kumandasında ileri sevketti. Aralarında Ermeni ve Gürcüler'in de bulunduğu Moğol ordusu ertesi gün Aynicâlût'a geldi. Baybars'ın emrindeki Memlük kuvvetlerini gören Ketboğa bütün Memlük ordusunun bundan ibaret olduğunu zannederek hücuma geçti. Sabah güneşin doğuşunu takiben başlayan savaş sırasında Baybars sahte bir ricat hareketiyle pusu kurulan yere kadar geri çekildi. Pusuda bekleyen Memlük kuvvetlerinden

habersiz olarak ilerleyen Moğollar her taraftan kuşatıldılar. Bazı birlikler çemberi yarıp kaçmayı başardılar, fakat Ketboğa savaşmaya devam etti. Savaşın bu safhasında kumandayı ele alan Sultan Kutuz da başından miğferi çıkarıp yere attı ve yalın kılıç düşman üzerine saldırdı. Öğleye kadar devam eden savaş sonunda Moğollar sayıca üstün İslâm ordusu karşısında ağır bir mağlûbiyete uğradı. Adamlarının kaçma teklifini reddeden Ketboğa ile oğlu esir alındılar ve sultanın emriyle öldürüldüler. Savaşa Moğol saflarında katılan el-Melikü's-Saîd de öldürüldü (25 Ramazan 658 / 3 Eylül 1260).

Baybars, sultanın emriyle Moğol birliklerini Beysan'a kadar takip etti. Burada yeniden toparlanıp savaşa giren Moğol ordusu tekrar mağlûp oldu ve bozgun halinde Fırat kıyılarına kadar kaçtı. Zafer haberi İslâm dünyasında büyük sevinç yarattı.

Savaştan sonra Sultan Kutuz maiyetindekilerle Dımaşk'a gitti ve iki gün kaldıktan sonra Mısır'a hareket etti. Dönüşte, Aynicâlût Savaşı'nda büyük yararlıklar gösteren ve kendisine söz verdiği halde Halep nâibliğine tayin etmediği kumandanı Baybars el-Bundukdârî tarafından Sâlihiye yakınlarında öldürüldü (16 Zilkade 658 / 23 Ekim 1260).

Aynicâlût Savaşı tarihin akışını değiştiren en kesin sonuçlu savaşlardan biridir. Kutuz, cesareti, akıl ve dirayetiyle kazandığı bu zafer sayesinde müslümanları o güne kadar mâruz kaldıkları en büyük tehditten kurtarmış oldu. Aynicâlût mahallî bir zafer değil bütün İslâm dünyasının büyük bir başarısıdır. Bu zaferle Suriye ve Mısır'dan başka Mağrib hatta bütün Batı Avrupa Moğol istilâsından kurtarılmıştır. Zira Moğollar müslümanların doğudaki son kalesi Mısır'ı ele geçirmiş olsalardı Mağrib'i de kolaylıkla zaptedebilir ve oradan İspanya'ya geçerek bütün Batı Avrupa'yı istilâ edebilirlerdi. Fırsat kollayan Haçlılar da onlarla iş birliği yaparak İslâm dünyasını korkunç bir âkıbete sürükleyebilirlerdi.

Aynicâlût Savaşı sayesinde Memlükler Suriye ve Mısır'daki hâkimiyetlerini sağlamlaştırarak Eyyûbî nüfuzuna son verdiler. Moğol istilâsı karşısında o güne kadar daima pasif kalan ve savunmaya çekilen İslâm âlemi bu savaşla ilk defa müdafaa siyasetini bırakıp hücuma geçti ve Moğollar'ın yenilmezliği imajını sildi. Bu zaferle Memlükler büyük itibar kazandılar,

Osmanlılar'ın yükselme devrine kadar İslâm âleminin hâmisi ve en büyük devleti olarak kabul edildiler. Savaştan sonra müslümanlar, Moğollar'ın tanıdığı imtiyazlardan faydalanarak kendilerine zulüm ve haksızlık eden hıristiyan ve yahudilere karşı harekete geçerek onlardan intikam aldılar. Aynicâlût Zaferi aynı zamanda bölgedeki Haçlı devletlerinin inkırazını da çabuklaştırdı. Bu zaferle müslümanların itibarı arttığı için Moğollar Hıristiyanlığa karşı duydukları sempatiden vazgeçerek İslâmiyet'e ilgi duydular ve kısa bir müddet sonra da Müslümanlığı kabul etmeye başladılar. Moğollar Aynicâlût bozgunundan sonra bir daha Suriye'yi istilâ amacıyla ciddi bir harekete teşebbüs edemediler. Hülâgû'nun Ketboğa'nın intikamını almak üzere gönderdiği ordu Aralık 1260'ta Halep civarında çok sayıda müslümanı öldürdüyse de kısa sürede geri çekilmek zorunda kaldı.

Aynicâlût Savaşı aynı zamanda Baybars'a hükümdarlık yolunu açmış ve Kutuz'u öldürerek Memlük tahtına geçmesine vesile olmuştur. Baybars sultan olduktan sonra kendisinin de büyük emeği geçmiş olan bu zaferin hâtırasını ebedîleştirmek için savaş meydanına "Meşhedü'n-nasr" adlı bir âbide diktirmiştir ki rivayete göre İslâm tarihindeki ilk âbide budur.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 177; Ebû Şâme el-Makdisî, Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbiʿ, Beyrut 1974, s. 207; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîhu Muhtasari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 280-281; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 51 vd.; Ebü'l-Fidâ, el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer, İstanbul 1284, III, 214-216; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 200-201; Kütübî, Fevâtü'l-vefeyât, I, 237; III, 201-203; Sübkî, Tabakāt, VIII, 275-277; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 225-227; İbn Haldûn, el-ʿİber, V, 379-380; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, III, 430; IV, 167, 172; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk (nşr. Mustafa M. Ziada - S. A. Âşûr), Kahire 1934-73, I/2, s. 422-436; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 72-90; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, Kahire 1402/1982, I/1, s. 304-306; İbnü'l-İmâd, Şezerât, V, 293; P. K. Hittî, Târîhu Sûriye ve Lübnân ve Filistîn (trc. Corc Haddâd -

Abdülkerîm Râfik), Beyrut 1959, II, 269; a.mlf., İslâm Târihi, IV, 1054-1055, 1090-1091; B. Spuler, İran Moğolları (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1957, s. 67-68; Cl. Cahen, "The Mongols and The Near East", A History of Crusades (nşr. K. M. Setton), London 1969, II, 714, 718, 722; Mustafa M. Ziada, "The Mamluk Sultans to 1293", a.e., II, 745, 761; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Kahire 1285 → Beyrut 1389/1970, II, 297-298; B. Lewis, Islam, London 1974, I, 84-89; Fâyid Hammâd Âşûr, el-ʿAlâkātü's-siyâsiyye beyne'l-Memâlîk ve'l-Mogūl fi'd-devleti'l-Memlükiyyeti'l-ûlâ, Kahire 1976, s. 36-63; Muhyiddin b. Abdüzzâhir, er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir, Riyad 1396/1976, s. 179, 251, 254, 363, 397; M. Mâhir Hammâde, Vesâʾiku'l-hurûbi's-salîbiyye ve'l-gazvü'l-Mogūlî li'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Beyrut 1399/1979, s. 353-358; Râciha Ali Gālib, "Min Meʿâriki'l-ʿArabi'l-fâsıleti'l-kübrâ maʿreketü ʿAyni Câlût", el-Mevrid, X/3-4, Bağdad 1981, s. 169-174; M. Abdullah Enan, Decisive Moments in the History of Islam, Delhi 1983, s. 153-164; Mustafa Murad ed-Debbâğ, Bilâdüna Filistîn, Amman 1983-86, III/2, s. 205-208; Robert Irvin, The Middle East in the Middle Ages, the Early Mamluk Sultanate 1250-1382, Ilinois 1986, s. 33-34; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, Ankara 1987, III, 264-266; Kâzım Yaşar Kopraman, "Memlükler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 453-454; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Kutuz", İA, VI, 1057-1060; M. Avi-Yonah, "En-Harod (Ain-Jalud)", Ejd., VI, 791; B. O, "Goliath", a.e., VII, 757-758; Mv.Fs., III, 368-369; B. Lewis, "Ayn Djalut", EI² (İng.), I, 786-787; D. P. Little, "Kutuz", a.e., V, 571-572.

Abdülkerim Özaydın

AYNİMÛSÂ

عين موسى

Ürdün'de Petra harabelerinin doğusundaki Mûsâ vadisinde bulunan bir yer.

Muʿcemü'l-büldân ve Kāmûsü'l-a'lâm'da Vâdiimûsâ olarak geçen Aynimûsâ, adını, Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan Hz. Mûsâ'nın asâsını vurması üzerine bir kayadan on iki pınarın fışkırması hadisesinden (bk. el-Bakara 2/60; el-A'râf 7/ 160) almaktadır. Yâkūt'un rivayetine göre daha sonra bu bölgede on iki köy meydana gelmiş, Hz. Mûsâ'nın asâsı ile vurduğu içinden su fışkıran taş da aynen yerinde kalmış ve hatta İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248) bu taşı bizzat görmüştür. Bu hadisenin cereyan ettiği yer olarak Kitâb-ı Mukaddes'te ise biri Sînâ'nın kuzeyindeki Kadeş (Sayılar, 20/7-11), diğeri güneyindeki Refidim (Çıkış, 17/1-7) olmak üzere iki ayrı yerin adı zikredilmektedir. Aynimûsâ'nın Ölüdeniz'in güneydoğusunda yaşayan eski Edomlular'ın yerleşim merkezleri için su kaynağı durumunda olması, hakkındaki rivayetin Kitâb-ı Mukaddes'te adı verilen yerlere göre daha gerçeğe yakın olduğunu düşündürmektedir. Bugün Aynimûsâ olarak bilinen yer Maan'a bağlı olan Vâdiimûsâ'ya 2.5 km. mesafededir ve bölgedeki su kaynaklarının da en önemlisidir. Ayrıca Me'debâ'nın kuzeyi ile Süveyş körfezine yakın bir yerde Uyûnimûsâ adıyla anılan bazı su kaynakları bulunmaktadır. Halen bu bölgedeki kaynakların dışında, Suriye'nin Havran tarafları ile Mısır'da Kahire'nin doğusunda yer alan Mukattam dağının eteklerinde de bazı yerler yine Aynimûsâ adıyla anılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 346; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd, Beyrut 1969, s. 279; Kāmûsü'l-alâm, VI, 4654; T. Baron, The Topography and Geology of Sinai (Western Portion), Kahire 1907, s. 36-37, 101-212; Baedeker,

Palestine and Syria, Leipzig 1912, s. 165; Hayreddin ez-Ziriklî, Âmân fî ʿAmmân, Kahire 1925, s. 25-26; R. Russaud, Topographie Historique de la Syrie Antique et Médiévale, Paris 1927, s. 349; Mustafa Murad ed-Debbağ, Bilâdünâ Filistîn, Amman 1986, I/2, s. 520-521; F. Buhl, "Ayn Mûsa", İA, II, 69; H. W. Glidden, "ʿAyn Mūsā", EI² (İng.), I, 788.

Mustafa L. Bilge

AYNİŞEMS

عين شمس

Mısır’da tarihî bir şehir.

Önceleri Kahire’nin kuzeydoğusunda ayrı bir yerleşim merkezi iken bugün şehrin bir semti haline gelmiştir. Aynişems eski Mısır kültüründe dinî bir merkez olmasının yanı sıra ilim merkezi olarak da ün yapmıştır. Tarihçi Heredot’a göre Mısır’ın okumuş insanları bu bölgede yetişmiştir. Burada bugün de Aynişems Üniversitesi bulunmaktadır.

Mısır vesikalarında Iunu, Tevrat’ta İbrânî telaffuzuyla On, Aven şekillerinde görülen şehrin ilk adı, eski Mısır dilinde “sütun, direk” mânasındaki ıvn kelimesinden gelmektedir. Heliopolis, Mısır halkı arasında bu şehir için söylenen “ir-haheres” (güneş şehri) kelimesinin Grekçe’ye tercüme edilmiş şeklidir. Araplar’ın verdikleri Aynişems adı “güneş kaynağı”, Tevrat’ta görülen Beth-Şemes (güneşin evi) ise yaklaşık karşılıklarıdır. Bu şehrin Arapça kaynaklarda Medînetü Fir‘avn adıyla anıldığı da görülmektedir.

Aynişems’in şöhreti, çok tanrılı Mısır dininde en önemli mevkilerden birini işgal eden güneş tanrısı Ra’nın (Re) kült merkezi olmasından ve burada bulunan en büyük güneş mâbedinin kapı yanları ile çevresine dikilen obelisklerden ileri gelmektedir. Genellikle porfir ve kırmızı granitten kesilen, 30 metreden yüksek, 450 tondan ağır olan bölgedeki dikili taşlar, kare taban üzerinde gittikçe incelerek yükselmekte ve tepe kısmında piramit şeklini almakta olup obelisk, spina, miselle (iğne) adlarıyla tanınmaktadır. Pek çoğu dünyanın çeşitli merkezlerine taşınmış, biri de Bizans İmparatoru Theodosius tarafından 390’da İstanbul’da bugünkü Sultanahmet Meydanı’na diktirilmiştir. Güneş ışınları olduklarına inanılan obelisklerin ilk dikildiklerinde, piramit şeklindeki tepelerinde altın kaplamalı levhalar bulunduğu bilinmektedir. İslâm kaynaklarında, taşları yağma edilen Aynişems harabelerindeki son iki dikili taştan (miselletân) birinin 656 (1258) yılında devrilerek parçalandığı ve tepesinde 200 “kıntar” madenle (muhtemelen pirinç) 10.000 dinarlık altın bulunduğu rivayeti yer

almaktadır. Diğeri ise hâlâ yerinde durmaktadır. Bu iki dikili taş müslüman yazarları çok ilgilendirmiş, haklarında yapılan tarihî açıklama ve yorumlar yanında Arap şiir ve edebiyatına da konu olmuştur. Aynişems, Mısır'ın fethi sırasında Araplar'la Bizanslılar arasında cereyan eden önemli bir savaşa sahne olması (19/640) ve Fâtımîler'den Azîz-Billâh devrinde (977-996) buraya bir saray yaptırılması sebepleriyle de eski kaynaklarda yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, s. 103-228; Ya'kūbî, Târîh, I, 179; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 107-110; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 178-179; Makrîzî, el-Hıtat, I, 228-231; Himyerî, er-Ravzü'l-mitʿâr, Beyrut 1975, s. 422; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 67-68; H. İbrâhim Hasan, Târîhu'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 154; C. H. Becker, "Ayn Shams", EI² (İng.), I, 788.

İrfan Küçükköy

AYNİYAT DEFTERİ

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılda sadâretten nezâretlere, çeşitli dairelere ve vilâyetlere yazılan tezkirelerin suretlerinin kaydedildiği defterlere verilen ad.

Bu tezkirelerin çoğunun müsveddelerini Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Bâbıâli Evrak Odası vesikaları arasında bulmak mümkündür. Arşivde 1227-1313 (1812-1895) yıllarını kapsayan bu türden 1719 defter mevcut olup bunlar tarih araştırıcıları için önemli belgelerdir. Bu defterler sayesinde XIX. yüzyılda eyaletlerin durumu, Osmanlı müesseselerinin ve bürokrasisinin işleyişi hakkında ayrıntılı bilgiler elde etmek mümkün olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Midhat Sertoğlu, Muhteva Bakımından Başvekâlet Arşivi, Ankara 1955, s. 45-50; Atilla Çetin, Başbakanlık Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1979, s. 78-83; Necati Aktaş - İsmet Binark, el-Arşîfü'l-ʿOsmânî, Amman 1986, s. 221; Eşref Eşrefoğlu, "Bâb-ı Âlî Evrak Odası", TED, sy. 7-8 (1976-77), s. 225.

Necati Aktaş

AYNİYYE

العينيّة

Hz. Ali'nin ilâhlığını iddia eden aşırı Şiî fırkalara verilen ortak ad.

(bk. GĀLİYYE).

AYNİYYET

عينيت

Kendi kendisiyle aynı olma, değişen durumlarda değişmeden kendisi olarak kalma anlamında bir mantık terimi.

Latince identitas, Fransızca identité, İngilizce idendity ve Arapça’da hüviyye kelimeleriyle karşılanan ayniyyet, “bir şeyin hususiyeti, kendisine ait münferit varlığı ve şahsiyeti” mânalarına da gelir. Karşıtı gayriyyettir. İslâm mantık literatüründe özdeşlik kavramı daha çok ayniyyet, hüviyyet* bazan da hüve hüve* terimleriyle ifade edilmiştir. Fârâbî eş anlamlı olarak aldığı hüviyyet ve ayniyyeti, “bir şeyin kendine has birliği, şahsiyeti, en belirgin özelliği ve öz varlığı” şeklinde tarif etmiş ve “o, odur” şeklindeki bir sözün tanıtılan şeye ait hüviyyet, özellik ve varlığı göstermiş olacağını ifade etmiştir (et-Taʿ lîkāt, s. 21).

Düşünce tarihinde ayniyyet kelimesi başlıca şu anlamlarda kullanılmıştır: 1. Bir şeyin kendi kendisiyle birliğini ve aynîliğini belirtir; meselâ “eş-Şeyhü’r-reîs; o, Ebû Ali İbn Sînâ’dır” sözünde olduğu gibi. 2. Bazan bir şahıs veya cevher karşılığında kullanılır. Bu, o şahsın veya cevherin niteliklerinin çeşitli zamanlarda değişmesine rağmen, bir zat veya bir cevher olarak değişmeyen özü ifade eder. Söz gelimi Ahmet bir yaşında iken de yetmiş yaşında iken de Ahmet’tir. Bu zaman zarfında Ahmet’te nitelik ve nicelik olarak çok şey değişse de değişmeden aynı kalan onun şahsiyeti ve hüviyetidir. 3. Birleşik iki şey arasındaki mantıkî bir alâkadır; matematik ayniyyet veya cebirdeki eşitlikler gibi. Burada denklemde yer alan harflerin değerleri değiştiği halde iki tarafın eşit olduğu ve aynı değeri taşıdığı görülür. Meselâ (X+Y)2= X2+Y2+2XY. Bu ayniyyet sûrî (formel) mantıkta eşitlik işareti olan (=) ile (A=A gibi), sembolik mantıkta ise (≡) işaretiyle gösterilir. 4. Bir de ayniyyet felsefesi (philosophie de l’identité) vardır ki bu da tabiatla fikri, ideal olanla reel olanı ve madde ile ruhu birlikte düşünen, onları ayrılmaz bir birlik olarak telakki ederek mutlaka irca eden görüştür.

Sûrî mantığın tesbit ettiği en genel akıl ve düşünme prensipleri ayniyyet, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı prensipleridir. Bunlar arasında mantığın en esaslı prensibi ayniyyettir. Diğer prensipler gibi o da tarif edilmez; ancak benzerlik ve eşitlik gibi bilinen başka kavramlarla karşılaştırılarak açıklanabilir. Bununla birlikte ayniyyet ne benzerlik ne de eşitliktir. Çünkü eşitlik benzerliğin sınır halidir; eşitlik ve benzerlik karşılaştırılan iki şey arasında olur; oysa "aynı" (özdeş) olan, bir ve aynı şeydir.

Ayniyyet ilkesi mantıkta "A, A'dır" veya "A=A'dır" diye ifade edilmiştir. İlk bakışta pek basit görünen, hatta verimsiz bir ilke izlenimi uyandıran "A, A dır" ifadesi, doğru düşünmek için zihnin uyması gerekli birinci ilkedir. Zihnin diğer ilkelere uyabilmesi de ancak bu ilkeye bağlı kalmakla mümkün olur. Çünkü ayniyyet ilkesine uymayan bir zihin için çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkeleri bir anlam ifade etmez.

Yukarıdaki "A, A'dır" ifadesinde, A'nın ne olduğu belirtilmemekle beraber onun bir kavram ya da bir önermeyi gösterebileceği bildirilmiştir. Buna karşılık A'nın bir varlığı gösterdiği benimsenerek, "Var olan vardır, yok olan yoktur, öyleyse varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa geçilemez; var olan olduğu gibi kalır" diye düşünülmüştür. Değişmenin imkânsızlığını dile getiren bu görüşü Aristo değişmeyi mümkün kılacak şekilde şöyle yorumlamıştır: "Aynı şey aynı süjede aynı bakımdan ve aynı zamanda hem var hem yok olamaz". Ancak sonraki mantıkçılar, ayniyyet ilkesinin mantıkta sadece önermeleri ilgilendirmesi ve şu şekilde ifade edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir: "Bir önermenin değeri olduğu gibi kalır". Bu sonuncu anlayışa göre bir önermeyi bir kere doğru veya yanlış diye kabul ettikten sonra artık onun bu değerini değiştirmeye hakkımız yoktur; yani bir kere doğru olan her zaman doğrudur, bir kere yanlış olan her zaman yanlıştır. Çünkü mantıktaki ayniyyet prensibinde A bir obje değil, düşünce ve düşünceden ortaya çıkan bir hükümdür. Şayet ayniyyet "A=A'dır" şeklinde ifade edilirse bu mantıktan çok ontolojik bir ifade olur. Zira burada A'nın ne olduğu belirtilmediği gibi, A'nın A olduğunu veya A'ya eşit olduğunu bilmek zihnî bir neticeye ulaştırmaz. Bu formüldeki iki ayrı A, dil bakımından ve kâğıt üzerine yazılarak ifade edildiği için iki tanedir. Aslında ayniyyet prensibi tam bu ikiliğin olmadığını ifade etmektedir.

Öte yandan ayniyyet ilkesini çelişmezlik ilkesinden ayırmak gerekir. Çünkü çelişmezlik ilkesinde “doğru”nun karşısında onun karşıtı olmak üzere “yanlış” yer alır. Bunun gibi ayniyyet ilkesini üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinden de ayırmak gerekir. Çünkü bu son ilkede iki ayrı önerme bulunur ve bunlardan biri doğru, diğeri yanlış olup bu iki önerme birbirinin çelişiğidir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “hüviyye” md.; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, “Identité” md.; A. Lalande, Vocabulaire Technique et Qritique de la Philosophie, “Identique” md.; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, “el-hüve hüve” md.; Aristo, Organon II: Önerme (trc. Hamdi Râgıp Atademir), İstanbul 1963, II, 15 vd.; Fârâbî, et-Taʿlîkāt, Haydarâbâd 1346, s. 21; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 382-383; A. Reymond, Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkit (trc. Hilmi Ziya Ülken), Ankara 1942, s. 33, 47-51, 100; Vehbi Eralp, “Prensipler ve Bazı Mantık Prensipleri”, Felsefe Arkivi, sy. 18, İstanbul 1972, s. 6-8; A. E. Taylor, “Identity”, ERE, VII, 95-99.

Hasan Şahin

AYNİZERBÎ

العين زربي

Ebû Nasr Muvaffakuddîn Adnân b. Nasr b. Mansûr el-Aynizerbî (ö. 548/1153)

Arap hekim, astrolog ve mantıkçısı.

İbnü'l-Aynizerbî olarak da anılır. Abbâsîler devrinde gelişmiş bir İslâm şehri olan ve adı Araplar tarafından Aynizerbâ'ya çevrilmiş bulunan Adana yöresindeki (Cilicia) Anazarbos antik şehrinde (bugünkü Anavarza / Dilekkaya harabeleri) dünyaya geldi. Kaynaklar, ailesinin bu bölgeye göçüp yerleşmiş Araplar'dan olduğunu bildirmektedir. Ancak Tarsus'un X. yüzyılda Bizanslılar tarafından geri alınarak Avâsım halkının tamamının öldürülmesinden ve bu bölgenin Süleyman Şah tarafından Anadolu Selçuklu topraklarına katılarak tekrar iskân edilmesinden (1082) sonra doğmuş olması ihtimali bulunduğu için Türk asıllı olduğu da düşünülebilir. 1100'lü yıllarda Bağdat'a göçtü. Burada tıp sahasındaki çalışmaları ile dikkati çekti; ayrıca astronomi, astroloji, mantık, matematik, tabii ilimler ve gramer sahalarında da ün yaptı. Daha sonra Kahire'ye yerleşti ve kendini tıp çevreleriyle saraya tanıttı. Mısır'da birçok meşhur tabibe hocalık etti. Fâtımî Halifesi Zâfir-Biemrillâh zamanında (1149-1154) saray hekimi olarak görev yaptı ve Kahire'de öldü.

Aynizerbî, ilmî araştırmalardaki akılcı yaklaşımı, derleyicilikteki yeteneği, ilmî terminolojiye hâkimiyeti ve üstün bilgisiyle akranlarından çoğunu geride bırakmış bir tıp âlimi olarak bilinmektedir. Bu sahadaki yorumlarını objektif ve sağlam temellere oturtarak takdim etmiş, bu hususta bizzat kendi klinik tecrübelerinden de faydalanmıştır. Eserlerinde cilt hastalıkları, ateşli ve salgın hastalıklar, zehirlenmeler, suçiçeği, kızamık, varisler ve romatizma gibi rahatsızlıklarla bazı ilâç ve diyet formüllerine geniş yer ayırmıştır. Şirpençe (carbuncle) ile kan çıbanı (furuncle) hastalıklarını ilk defa bugünkü anlayışa en uygun şekilde tanımlayan ve aralarındaki farkı ortaya koyan hekim olarak bilinmektedir. Ayrıca kullandığı tıp

terminolojisinin modern ilim adamları tarafından da benimsenebilecek vasıfta olduğu kabul edilir.

Eserleri. Kaynaklarda Aynizerbî'nin Şerhu Kitâbi's-Sınâʿati's-sagīre li-Câlînûs, Risâletü'l-mukniʿa fi'l-mantık, Mücerrebât fi't-tıb, Risâle fi's-siyâse, Risâle fî taʿazzüri vücûdi't-tabîbi'l-fâzıl ve nifâki'l-câhil, Makāle fi'l-hasâ, Fî Marazi'ş-şakafe, Kitâbü'l-Kâfî fî sınâʿati't-tıb adlı eserleri olduğu zikrediliyorsa da bunlardan yalnız el-Kâfî bugüne ulaşabilmiştir. Yazma nüshaları başlıca Kahire, Şam, Musul, Londra, Paris ve Berlin kütüphanelerinde bulunan eser, birincisi "genel tababet", ikincisi "hastalıklar" ve üçüncüsü "tabipler için gerekli astrolojik bilgiler"i ihtiva eden üç bölümden oluşmaktadır. Bazı kaynaklarda ayrı bir eser olarak adına rastlanan Kitâb fî mâ yahtâcü't-tabîb min ʿilmi'l-felek, aslında el-Kâfî'nin üçüncü bölümüdür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 570-571; Keşfü'z-zunûn, II, 1377; Suter, Die Mathematiker, s. 120-121; Brockelmann, GAL, I, 641-642; Suppl., I, 890; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 161; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 69-70; Sarton, Introduction, II/1, s. 234; Sâmî Halef Hamarneh, "et-Tabîbü'l-ʿArabî İbnü'l-ʿAynzerbî ve ebhâsüh fi'l-ʿilel ve'l-ʿilâc", Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science, Halep 1976, II, 641-680.

Hasan Doğruyol

AYNİZÜBEYDE

عين زبيدة

Arafat ile Tâif arasında çıkan ve Arafat üzerinden Mekke'ye ulaştırılan su.

Aynihuneyn veya Ayniarafat adlarıyla da bilinen Aynizübeyde'nin su yolu, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in eşi Zübeyde Hanım (ö. 831) tarafından yaptırılmıştır. Kaynakların yazdığına göre, birçok hayır eseri sahibi olan Zübeyde Hanım bu su yolunu 828-829 yıllarında 1.700.000 miskal altın sarfederek Mekke-i Mükerreme'ye ulaştırmaya muvaffak olmuş, böylece gerek Arafat'ta hac esnasında gerekse Mekke'de bütün yıl boyunca çekilen su sıkıntısını bir ölçüde çözüme ulaştırmıştır. Mekke-Tâif yolu üzerindeki Tâd dağının eteğinden çıkarak Huneyn vadisinde akan suyun Arafat'a ulaştırılabilmesi için Zübeyde Hanım Huneyn vadisindeki bütün hurma bahçelerini satın alarak iptal ettirmiştir. Arafat'a indirilen su önce orada bir havuz vasıtasıyla çevreye taksim edilmiş, kalan su ise yine kanallarla Mekke'ye ulaştırılmıştır. Ancak bu tesisat zamanla gelen sel sularıyla yer yer tahrip olarak kanalların içi suyun taşıdığı topraklarla dolmuş ve bunun üzerine 847 yılında Abbâsî halifelerinden Mütevekkil-Alellah Ca'fer b. Muhammed tarafından tamir ettirilmiştir. Ancak sonraki yıllarda Arafat'a su çok az gelmeye başlamış ve Peçevî'nin ifadesine göre, çok sıkıntı çekilerek arefe günü "bir parmakla kaldırılabilecek hafiflikte" bir kırba suyun bir altına satıldığı görülmüştür. Nihayet Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 931 (1524-25) yılında ana kaynağa yenileri eklenmiş ve su yolları baştan aşağıya genel bir tamirden geçirilmiş, ayrıca Arafat'a ve Mekke'ye sarnıç olarak kullanılmak üzere büyük ilâve havuzlar yaptırılmıştır. Evliya Çelebi yaptırılan bu havuzları, "Üç birke-i azîme bina etmiş kim gûyâ bir bu hayredir" ve "Cebel-i Arafat'ın dibinde havz-ı azîmler var kim her biri birer deryâdır" diyerek göle ve denize benzetir. Osmanlı kayıtlarında "Arafat suyu" diye geçen Aynizübeyde kanallarının daha sonraki yıllarda da birçok defa tamir ve bakımı yapılmıştır. Bu tamir ve bakım işlerine ait yazışmalarla muhasebe kayıtlarına vekāyi'nâmelerde ve Başvekâlet Arşivi'nde bulunan vesikalar arasında bol miktarda rastlanmaktadır.

Aynizübeyde Tamirleri. Kuruluşunun üzerinden henüz on dokuz yıl geçmeden Mütevekkil-Alellah devrindeki ilk tamiratla başlayan su yollarının bakımı daha sonraları periyodik olarak otuz yılda bir esaslı şekilde ele alınmış, her seferinde sellerle dolan kanallar temizlenerek genişletilip suya yeni kaynaklar ilâve edilmiştir. Abbâsîler devrinde bundan başka birçok tamir gören tesisat daha sonra da Irak hâkimi Ebû Saîd'in emîrlerinden Emîr Çoban (734/1333-34), Mekke Emîri Hasan b. Aclân (811/1408-1409), Mısırlı Çerkes meliklerden Ebü'n-Nasr Şeyh Mahmûd (821/1418), Sultan Kayıtbay (875/1470) ve Sultan Kansu Gavri (917/1511) tarafından tamir ettirilmiştir.

Osmanlı devrinde ise 931-937 (1524-1530) yılları arasında tekrar elden geçirilen Aynizübeyde ve ona eklenen Aynihanîn kanalları ile Arafat ve Mekke bol suya kavuşturulmuştur. Tamirat ve temizlik işleri devamlı bakım şeklinde ele alınmış ve işin idaresine getirilen Muslihuddin Efendi bu görev için zenci kölelerden bir sürekli işçi grubu kurmuştur. Dikkati çeken husus, bu kölelerin zenci câriyelerle evlendirilmeleri ve çocuklarının da yine aynı işte çalıştırılmalarıdır. 937 (1530) yılında vefat eden Muslihuddin Efendi'den otuz yıl sonra İstanbul'a, Mekke şerifi ve diğer âyan tarafından su yollarının tamiratıyla ilgili bir dilekçe gönderildi. Bunun üzerine kanalların durumunu incelemekle görevlendirilen Mekke kadısı Abdülbâkī b. Ali el-Mağribî ve Cidde mutasarrıfı Hayreddin Bey'in de dahil olduğu bir heyet, 30.000 altın sarfına ihtiyaç gösteren bir tamirat raporu ile bölgenin haritasını hazırladı. Tamirat işi, Kanûnî'nin kızı Mihrimah Sultan tarafından eski Mısır defterdarı İbrâhim Bey'e verildi ve kendisine 50.000 altın ödendi. İbrâhim Bey 1557 veya 1562, diğer bir kayda göre de 970 (1563) yılının 22 Zilkade Cuma günü Cidde'ye vardı ve ertesi gün Mekke şerifi Seyyid Hasan b. Nu'mân ile görüştü. Önce Arafat'ta şantiye kurularak 400 kadar usta, mühendis ve işçiyle faaliyete geçildi ise de kısa zamanda çalışanların sayısı 1000'e çıkarıldı. 1566 yılında vefat eden İbrâhim Bey'in yerine bu görev Cidde mutasarrıfı Kasım Bey'e, daha sonra da Mekke Şâfiî müftüsü Hüseyin b. Ebû Bekir el-Hüseynî'ye verildi. 1573 yılında tamiratın bitmesi üzerine Müftü el-Hüseynî bir açılış yaptı ve bu münasebetle Devleti Osmâniyye'ye dualar edildi; İstanbul'dan gönderilen hil'atler ve çeşitli hediyeler de sahiplerine dağıtıldı. III. Mustafa devrinde su yollarının tekrar tamire ihtiyaç göstermesi üzerine 1757 yılında Feyzullah Efendi adında bir

memur gönderildi. 86.000 kuruş sarfedilen bu tamir ve bakım çalışmaları üç yıl sürdü.

1798 yılı olaylarını anlatan Cevdet Paşa, Haremeyn hazinesinin muvazene defterini verirken, “masârif-i râh-ı Ayn-i Arafât” karşılığında 3000 kuruş göstermektedir (Târih, VI, 388, 389). Ancak II. Mahmud devrinde tekrar tamirata ihtiyaç duyulmuş ve bunun üzerine Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’ya bu konuda geniş yetkiler verilmiştir (1819).

1846 yılında Aynizübeyde’nin kaynakları arasına Ayniza‘ferân adıyla yeni bir kaynağın ilâve edildiği görülmektedir. Bu devirde yapılan çalışmalara, hacca gelen Hintli müslümanlardan Elmas Ağa’nın katkıları büyük olmuştur. 1878 yılında Hintli müslümanlardan Şeyh Abdurrahman Saraç, her gün 200 işçi çalıştırarak iki ay kadar süren bir onarım faaliyeti sürdürmüş, bundan iki yıl sonra da Hindistan nevvâblarından Gani Efendi tamirata sarfedilmek üzere 4000 Osmanlı lirası göndermiştir.

Aynizübeyde’nin en son tamiri, bu amaçla kurulan bir komisyonun İslâm dünyasından topladığı yardımlarla gerçekleştirilmiştir. Hindistan müslümanlarından ve nevvâblarından Râmpûr hâkimi Kelb Ali Han 1872 yılında hacca gittiğinde fakir fukaraya çok yardım etmiş ve bu arada su kanallarının tamiratında kullanılmak üzere de 100.000 rupi bağışlamıştır. Onun arkasından Bhopal Kraliçesi Şah Cihan Begüm 20.000 rupi, Hoca Abdülganî Bahâdır Han ve oğlu Muhammed Ahsenullah Han Bahâdır 20.000’er rupi, Kalküta’da oturan Abdülvâhid b. Yûnus adlı bir hayır sever de 2.500 rupi vermişlerdir. Toplanan paranın el-Cevâ᾿ib gazetesinin Hindistan temsilcisi Hacı Nur Muhammed Zekeriyyâ eliyle Hicaz’a yollandığı bilinmektedir. Toplam 1.625.000 kuruş olan yardım Cidde’de bulunan tamirat komisyonuna bir törenle teslim edildi. Aynı şekilde Mısır’dan 15.167 Mısır altını gönderildi ve İslâm âleminin diğer bölgelerinden de çeşitli yardımlar geldi. 26 Zilhicce 1297 (29 Ka sım 1880) tarihli Vakit gazetesi ile Mısır’da çıkan Vatan gazetesi (nr. 4489 ve 4503) bu yardımlardan bahsetmişlerdir.

Aynizübeyde tamirat komisyonu çalışmalar sırasında ikiye ayrıldı. Bir kısım üyeler Mekke’nin dışındaki tamir ve inşaat işleriyle, diğerleri ise şehrin içindeki dokuz adet büyük ihtiyat sarnıcı, hazneler ve çeşmelerle

meşgul oldu. İstanbul’dan bu komisyonun çalışmalarını incelemek için gönderilen Ahmed Nâşid Bey’in tesbitlerine göre Aynizübeyde Arafat dağından Mekke’ye yaklaşık 4500 m. olup bu yolların ıslahı komisyon tarafından tayin edilen Erkân-ı Harbiyye mühendislerinden Sâdık Bey’e havale edilmiştir. Mısır’da el-Cevâ᾽ib gazetesinde neşredilen Ahmed Nâşid Bey’in raporuna göre, 29 Receb 1300 (5 Haziran 1883) tarihinde tamirat işi Nu‘mân vadisinden Arafat’a kadar olan 2600 metrelik kısımla birlikte müteahhide ihale edilmiş, toplanan para da Aynizübeyde ve ona ilâve edilen Ayniza‘ferân kanallarının tamiratı için 82.168 altın olarak harcanmıştır. Tamir edilen su yollarının toplam uzunluğu yaklaşık 30 km. kadardır. Bu tamirata göre Aynizübeyde kanalları ana hatlarıyla şu yolu takip etmiştir: Nu‘mân vadisinden Kahvetü Arafât’a, oradan Cebelirahme, Hûme ve Hâsıra, Bâzânülcedîd, Kantara-i Âbidiyye, Müzdelife, Mefcer, Mina’da Bâzânülcenne, Bâzânülkadî ve nihayet Mekke’ye ulaşmıştır.

XX. yüzyılda Mekke şehrinin su ihtiyacı modern tesislerle giderilmiştir. Bugün Mekke’den Arafat’a çıkarken Aynizübeyde su yollarının artık tarihi eser niteliği kazanmış olan kalıntılarının yer yer tahrip olmuş izleri görülür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet, nr. 7619, 20.224; BA, İbnüleminEvkaf, nr. 6365; BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 26.679, 31.462; BA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 2256, 2507; BA, MAD, nr. 871, s. 142; BA, MD, nr. 5, s. 114, 444, 544-545; nr. 6, s. 202, 209-210, 214, 355, 603, 606; nr. 7, s. 247; BA, Mısır Mühimmesi, nr. 1, s. 28-51; nr. 3; nr. 5, s. 544-545; nr. 6, s. 202; nr. 7, 40, 48; Tamirat Defteri, TSMA, Hazine, nr. 3045, 3046; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/ 1986-87, III, 152-155; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 426-427; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 696-697, 773-775; Çeşmizâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 54-55; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârih (Aktepe), II, 107; Mir’âtü’l-Haremeyn (Mir’ât-ı Mekke), s. 513, 730-758; Cevdet, Târih, VI, 388, 389; Muhammed Emîn el-Mekkî, Hulefâ-i İzâm-ı Osmâniyye Hazerâtının Haremeyni Şerîfeyndeki Âsâr-ı

Mebrûre ve Meşkûre-i Hümâyûnları, İstanbul 1318, s. 11-13, 26, 36 vd., 52; Hammer (Atâ Bey), VI, 154; İbrâhim Rıfat Paşa, Mirʾâtü'l-Haremeyn, I, 209-224.

Mustafa L. Bilge

AYNÜLKUDÂT el-HEMEDÂNÎ

عين القضاة الهمداني

Hakîm Ebü'l-Meâlî Abdullāh b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Miyânecî el-Hemedânî (ö. 525/1131)

Mutasavvıf, kelâm âlimi, Şâfiî fakihi ve şair.

492'de (1098) Hemedan'da doğdu. Eserlerinde kendisinden "kadı", "Hemedan kadısı" ve "Aynülkudât" diye bahseder; baba tarafından Azerbaycan'ın Miyânec kasabasından olduğu için Miyânecî nisbesini de kullanır.

Aynülkudât doğduğu şehirde çocukluğundan itibaren çok iyi bir tahsil gördü. Olağan üstü kabiliyeti sayesinde devrinde okutulan bütün ilimleri kısa sürede öğrendi. Ömer Hayyâm ve Şeyh Hamaveyh'in kelâm, matematik, astronomi, felsefe ve edebiyat derslerini takip ederek bu sahalarda da geniş bilgi sahibi oldu. Yirmi bir yaşında iken kelâma dair Gāyetü'l-bahs ʿan meʿâni'l-baʿs adlı eserini yazdı. Genç yaşta fetva verecek seviyeye ulaştı. Bu sebeple Hemedan kadılığına ve oradaki medresenin müderrisliğine tayin edildi. Çocukluğundan itibaren bazı şüphelerini gidermek için bilhassa kelâm ilmine merak sarmıştı. Bu konuda pek çok kitap okuyor, okudukça da şüpheleri artıyordu. İçine düştüğü fikrî ve itikadî buhrandan kurtulmak için kelâm ilmine dört elle sarıldı, ancak bu ilim onu daha büyük bunalımlara sürükledi. Bunun üzerine fikrî ve ruhî huzura kavuşmak için dört yıl boyunca İmam Gazzâlî'nin eserlerini okudu. Bu eserlerden geniş ölçüde faydalandı. Hatta bir ara maksadının hasıl olduğunu bile sanmıştı. Fakat bu sırada yine büyük problemlerle karşılaşmış ve öğrendiği bu ilimlerin ötesindeki gerçeklere giden yolun kendisine kapandığını zannetmişti. Bir yıl kadar süren bu ikinci fikrî bunalımı sırasında İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'nin Hemedan'a gelişi Aynülkudât'ın hayatında bir dönüm noktası oldu. "Efendim, rehberim ve sultanım" dediği Ahmed el-Gazzâlî ile görüşmesi fikrî ve ruhî problemlerinin çözümünü sağladı ve artık gerçeğe giden yolu

bulduğuna kanaat getirdi. Ahmed el-Gazzâlî ile yirmi gün sohbet etti, daha sonra beş yıl onunla mektuplaştı. Arapça eserlerinde İmam Gazzâlî'yi, Farsça eserlerinde ise Ahmed el-Gazzâlî'yi kendisine örnek aldı. Muhammed b. Hamaveyh ile ümmî bir zat olan Hemedanlı Şeyh Bereke de onun üstatlarındandır. Aynülkudât mektuplarında bu iki şahsa duyduğu hayranlığı dile getirmiştir. Hatta Şeyh Bereke 520'de (1126) vefat edince iki ay süreyle okumayı ve yazmayı terkederek sessiz ve hareketsiz kalmayı tercih etmişti.

Tasavvuf yoluna girerek Ahmed el-Gazzâlî'ye intisap ettikten sonra bilhassa kelâmî ve itikadî konulardaki fikir ve kanaatlerini pervasızca ortaya koyması, devrin mutaassıp fıkıh ve kelâm âlimlerinin ondan şüphelenmelerine ve neticede bazı delil ve iddialar ileri sürerek onu zındıklıkla suçlamalarına ve tekfir etmelerine sebep oldu. Aleyhindeki iddia ve ithamlara pek aldırış etmeyen Aynülkudât, bütün bunları devrindeki cahil fakih ve kelâmcıların saçmalığı olarak kabul eder ve onların yaptıkları kötülükleri görmezlikten gelemeyeceğini söyler. Çok sevdiği Hallâc-ı Mansûr'un katline sebep olan şathiye*lerini çeşitli şekillerde te'vil ve tefsir etmesi, aleyhinde faaliyet gösteren geniş bir zümrenin meydana gelmesine imkân hazırlamıştır. Bununla beraber olağan üstü tesirli hitabeti sayesinde, aralarında Azîzüddîn-i Müstevfî gibi devlet adamlarının da bulunduğu çok sayıda mürid edinmişti.

Aynülkudât'ın çok genç denecek yaşta kazandığı şöhret ve mânevî nüfuz, müridi Azîzüddîn-i Müstevfî'nin siyasî rakibi olan Selçuklu Sultanı Sencer'in veziri Kıvâmüddin Dergezînî'yi korkuttu. Aynülkudât'ı ortadan kaldırarak hem böyle nüfuzlu bir kimseden kurtulmayı, hem de rakibi Azîzüddîn-i Müstevfî'ye kudretini göstermeyi düşünen Dergezînî, Aynülkudât'ı tekfir eden fakihlerden, onun eserleri içinde dinsiz ve zındık olduğunu ispat eden ibare ve ifadeleri ortaya koymalarını istedi ve katline fetva vermelerini temin etti. Aynülkudât önce Bağdat'a götürüldü, orada bir süre hapsedildikten sonra tekrar Hemedan'a getirilip 7 Cemâziyelâhir 525 (7 Mayıs 1131) Cuma günü derisi yüzülerek öldürüldü. Cesedi ders verdiği medresenin kapısına asıldı ve bir gün sonra da üzerine gazyağı dökülerek yakıldı.

Öldürüldüğünde otuz üç yaşında olan Aynülkudât, devrinin birçok devlet

adamı, idareci, şair, edip, fakih ve mutasavvıflarıyla yakın dostluk kurmuştu. Bunlar arasında Tâceddin Alâüddevle, Şehzâde Cemâleddin Şerefüddevle ve Azîzüddîn-i Müstevfî gibi devlet adamları ile meşhur şeyh Ahmed el-Gazzâlî, şair Senâî-yi Gaznevî ve şeyh Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr gibi önemli simalar yer alır.

Aynülkudât Bağdat'ta zindanda iken Hemedan'daki dostlarına yazdığı Şekva'l-garîb adlı müdafaanâmesinde eserlerinden alınan ve küfür olduğu iddia edilen cümlelerin esas metinden çıkarılarak ayrı değerlendirildiğini, cümlelerin başında ve sonunda yer alan ifadelerin dikkate alınmadığını ve böylece sözlerinin tamamıyla tahrif edildiğini, kendisini tekfir ve mahkûm etmek için gerekçe olarak gösterilen fikir ve inançların aslında büyük mutasavvıfların ortak kanaatleri olduğunu izah etti ve suçlamaları tek tek ele alarak şiddetle ve ısrarla reddetti. Sübkî'nin ifadesiyle, "şayet risâle taşa okunsa, taşı bile çatlatacak ve eritip su haline getirecek kadar acı bir dille yazılmıştı" (Tabakat, V, 129).

Şekva'l-garîb'den anlaşıldığına göre Aynülkudât'a yöneltilen suçlamalar şunlardı: Aklın derecesinin üstünde diğer bir derecenin daha bulunduğunu söylemesi; Allah kesirdir, küldür, mâsivâ vâhiddir, cüzdür gibi ifadeler kullanması; peygamberler de dahil olmak üzere yüce Allah'ı hiçbir insan idrak edemez demesi; "Tesbih ve tenzih ederim kendimi ben, ne kadar yüceyim" gibi şathiyelerden bahsetmesi. Aynülkudât, savunmasında bu iddiaları birer birer cevaplandırarak Ehl-i sünnet mutasavvıflarının itikadlarına aykırı hiçbir söz söylemediğini delillerle ispata çalışmıştır.

Aynülkudât'a göre insanı Hakk'a ulaştıran tek yol İslâm'dır. Hz. Muhammed peygamberlerin en üstünüdür. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ için, "O Allah katına geldi" demişken Hz. Muhammed'den bahsederken, "Allah onu kendi katına getirdi" demiştir. Getirilen gelenden üstündür. Ayrıca öbür nebîler Allah'a yemin ettikleri halde Allah Hz. Muhammed'in üzerine yemin etmiştir. Ona göre bütün dinlerin gayesi bir olup bu gaye gerçeği bulmaktan ibarettir; dinlerin tuttuğu yolların değişik olması maksatlarının farklı oluşu anlamına gelmez. Belli bir gerçeğe türlü isimler verilebilir. Tam mânasıyla cebre inanan Aynülkudât, yegâne fâilin Allah olduğunu, onun için Hz. Peygamber'e nisbet edilen hidayetin de İblîs'e isnat edilen dalâletin de tamamıyla mecazi ve remzî olduğunu söyler. Ona göre Allah

aşkı ikiye bölünmüş olup yarısı bir yiğide, öbür yarısı diğer bir yiğide verilmiştir. Hz. Muhammed bu aşktan tevhid ehline bir zerre verince hepsi mümin, İblîs Mecûsîler'e verince hepsi münkir olmuştur. Allah Hz. Muhammed'i rahmet sıfatından, İblîs'i ise cebbârlık sıfatından vücûda getirdiği için ilkine nisbet edilen taat da ikincisine isnat edilen günah da mecazidir. Ahmed'in (Hz. Muhammed) hidayeti ile İblîs'in dalâleti birbirinin tamamlayıcısıdır; siyah olmasaydı beyaz, yer olmasaydı gök, araz olmasaydı cevher hiçbir şey ifade etmezdi. İblîs'siz Ahmed, isyansız itaat, günahsız sevap ve küfürsüz iman da böyledir. Böylece birinin şekavet*i olmadan diğerinin saadet*i olamayacağı anlaşılmış olur. İlham kaynağı Hallâc ve Ahmed el-Gazzâlî olan Aynülkudât'ı bu noktaya aşk konusundaki kanaati getirmiştir. Âlem ilâhî bir aşkın eseri olarak yaratıldığından varlıkları buna göre açıklamak gerekir. Ona göre Allah'ı tanımanın yegâne yolu da aşktır; aşk her şeye kendi rengini verme gücüne sahip ilâhî bir cevherdir.

Eserleri. Çok genç yaşta katledilen Aynülkudât, bu sırada devrinin en büyük âlim, fakih, filozof, müderris ve şairlerinden birisi olarak tanınıyordu. Kısa ömründe bir taraftan muarızlarıyla mücadele ederken diğer taraftan da Arapça ve Farsça birçok eser telif etmiştir. 1. Zübdetü'l-hakāʾik fî keşfi'd-dekāʾik (nşr. Afîf Useyrân, Musannefât-ı Aynülkudât içinde, Tahran 1341 hş./1962). Aynülkudât'ın en önemli eserlerinden biridir. Bu eserini müellif, 1122 yılında yirmi dört yaşındayken birkaç gün gibi kısa bir zamanda yazdığını bir mektubunda belirtmektedir. Aynülkudât eseri, tasavvufa sülûk edenleri dalâletten ve felsefe tuzağından kurtarmak için yazmıştır. Zâtullah, sıfâtullah ve nübüvvetin hakikatine dair meselelerle kıyamet günü ruhun bedene hulûlünden önceki ve sonraki ahvali gibi hususları ihtiva eden eserin özelliği, mutasavvıfların ve filozofların sözleri karşılaştırılarak telif edilmiş olmasıdır. Bu eserdeki fikirler daha sonra müellifin zındıklıkla itham ve tekfir edilmesine sebep olmuştur (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1209, 2801; Cârullah, nr. 2078; Bağdatlı Vehbi, nr. 2023). 2. Temhîdât*. Aynülkudât'ın en önemli eseri olup ondan bahseden kaynaklar bu Farsça eserle Arapça yazdığı Zübdetü'l-hakāʾiḳ'ın aynı eser veya bunun Zübde'nin Farsça tercümesi olduğunu zannetmişlerdir. Halbuki bu iki eser muhteva itibariyle birbirinden tamamen farklıdır. Temhîdât'ı yazmadan önce özellikle İmam Gazzâlî'nin görüşlerini benimseyen Aynülkudât bu eserini yazarken İbn Sînâ'nın felsefe ve kelâmla

ilgili eserlerini okumuş ve onların tesirinde kalmıştı. Gazzâlî'nin görüşleri doğrultusunda yazdığı Zübdetü'l-hakāʾik, ile İbn Sînâ'nın tesirinin açıkça görüldüğü Temhîdât'ı arasındaki en büyük fark ise âhiret âlemine dair görüşlerinde kendini gösterir. İlim, ilham, sülûk, insan fıtratı, mârifet, İslâm'ın beş şartı, aşk, ruh ve kalp, iman, küfür, semâ-arz, Ahmed-İblîs ile ilgili meselelerin ele alındığı eserin ilham kaynağı, Ahmed el-Gazzâlî'nin Sevânihu'l-uşşâḳ'ıdır. Ancak Temhîdât, Sevâniḥ'ten daha sade ve kolay anlaşılır olduğundan daha çok okunmuştur. Aynülkudât bu eserde güç kavranabilen düşüncelerini bile büyük bir ustalıkla ve şairane bir şekilde anlatmak kudretini göstermiştir. Çiştî şeyhlerinden Hintli Muhammed Gîsûdırâz tarafından 1400'de tercüme ve şerhedilen eseri (Şerh-i Temhîdât, nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1324/1906) Bîcâpûrlu Mîrân Hüseyin Şah (ö. 1669) Urduca'ya tercüme etmiştir. Temhîdât birkaç defa basılmıştır (Tahran 1341 hş., nşr. Afîf Useyrân; Şiraz 1342; Tahran 1382/ 1962; Gîsûdırâz şerhiyle Türkçe tercümeleri için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1214; Esad Efendi, nr. 1361). 3. Mektûbât (Nâmehâ, Mekâtîb) (I-II, nşr. Ali Nakı Münzevî - Afîf Useyrân, Beyrut-Tahran 1390). Hayatının son on yılında dostlarına ve müridlerine Farsça olarak yazdığı felsefe, kelâm ve tasavvufla ilgili 127 mektuptan meydana gelir. Bu mektuplar Aynülkudât'ın fikrî yapısını aksettirmeleri bakımından son derece önemlidir. Eserin İstanbul kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır (Murad Molla Ktp., nr. 51-53; Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1100, Şehid Ali Paşa, nr. 1417). 4. Şekva'l-garîb. Aynülkudât'ın ölümünden birkaç ay önce Bağdat'ta hapisteyken yazdığı bu Arapça eser, kendisini zındıklıkla itham edenlerin iddialarına karşı bir çeşit müdafaanâmedir. M. Abdülcelil (Fransızca tercümesiyle birlikte, JA, 1930, s. 1-76, 193-297) ve A. Useyrân (Musannefât-ı Aynülkudât içinde, Tahran 1341 hş./1962) tarafından neşredilen eseri Kasım Ensârî Farsça'ya (Difâiyyât-ı Aynülkudât, Tahran 1340 hş./ 1961) ve A. J. Arberry İngilizce'ye (A Sufi martyr: the apologia of Ain al-Qudat al-Hamadhʿnī, London 1969) tercüme etmişlerdir.

Yirmi dört yaşından önce yazdığı, kaynaklarda zikredilen ve günümüze ulaş mayan Arapça eserleri şunlardır: 1. Kıra'l-ʿâsî ilâ marifeti'l-mûrân ve'l-ʿâşî. 2. er-Risâletü'l-ʿAlâʾiyye. Felsefe ve kelâma dair konuları avamın anlaması için sade bir dille ele aldığı bir risâledir. 3. el-Müftelez mine't-tefsîr. Arapça sarf ilmine dairdir. 4. Emâli'l-iştiyâk fî leyâli'l-fırâk. Edebî mahiyette bir eserdir. 5. Münyetü'l-heysûb. Hint riyâziyesine dair bir risâle

olduğu rivayet edilmektedir. 6. Nüzhetü'l-ʿuşşâk ve nehzetü'l-müştâk. On günde yazdığını söylediği Arapça 1000 beyitlik bir aşk şiiridir. Aynülkudât bu şiirlerini bir mecmua halinde topladığını söylüyorsa da bugün bunlar bir bütün halinde mevcut değildir. 7. Savletü'l-bâzi'l-emûn ʿalâ İbni'l-Lebûn. 8. Gayetü'l-bahs ʿan meʿâni'l-baʿs. Bu eseri yirmi bir yaşındayken yazmıştır. Kelâmla ilgili konuları münevver arkadaşlarının anlaması için telif ettiği bu kitabında daha çok nübüvvete dair meseleler üzerinde durmuştur. 9. el-Medhal ile'l-ʿArabiyye ve riyâzatü ʿulûmihe'l-edebiyye. Edebî ilimler ve Arapça'ya dair olup on cilt halinde tasarlanmış, ancak müellifin meşguliyetinin çokluğu sebebiyle bitirilememiştir. 10. Tefsîru hakāʾikı'l-Kurʾân. On cilt olarak yazmayı düşündüğü tasavvufî mahiyette bir tefsir olup tamamlanamamıştır. 11. Risâle-i Cemâlî. Şehzâde Cemâleddin Şerefüddevle adına yazılmış küçük bir risâle olup peygamberliğin lüzumuna ve ruhî hastalıklardan kurtulma çarelerine dairdir.

Aynülkudât'a Nisbet Edilen Eserler: 1. Yezdân-şinâht (nşr. Behmen Kerîmî, Tahran 1327 hş.). Baba Efdal-i Kâşî ve Sühreverdî-yi Maktûl'e de izâfe edilen bu eserin Aynülkudât'a ait olmadığı kesin olarak ortaya konulmuştur (bk. Ateş, s. 332-333; Afîf Useyrân [Mukaddime], s. 36). 2. Levâʾih (nşr. Rahîm Fermeniş, Tahran 1337 hş.). Ahmed el-Gazzâlî'nin Sevâniḥ'i örnek alınarak yazılmış bir eser olup İblîs'in Allah'a olan aşkı işaret ve kinaye yoluyla anlatılmıştır. Levâʾiḥ'i neşreden Rahîm Fermeniş'in görüşünün aksine Dâniş Pejûh ile Ahmed-i Münzevî eserin Abdülmelik-i Verkanî'ye ait olduğu kanaatindedirler. 3. Gāyetü'l-imkân fî dirâyeti'l-mekân (nşr. Rahîm Fermeniş, Tahran, ts.). Eser Tâceddin Üşnühî'ye de nisbet edilmektedir. 4. Şerh-i Kelimât-ı Kısâr-ı Baba Tâhir (nşr. Cevâd Maksûd, Tahran, ts.). Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı Tuğrul Bey zamanında yaşayan sûfî-şair Baba Tâhir-i Uryân'ın veciz sözlerinin şerhi olan bu eser de Aynülkudât'a ait değildir. 5. Câvidnâme. Bu eser Efdalüddîn-i Kâşânî'nin Câvidânnâme'siyle karıştırılmış olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Sübkî, Tabakat, V, 128-130; Câmî, Nefehât, s. 414-416; Keşfü'z-zunûn, II, 951-952; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fusahâʾ, Tahran 1295 hş., I, 340; a.mlf., Riyâzü'l-ʿârifîn, Tahran 1316 hş., s. 167-178; Reyhânetü'l-edeb, IV, 224-226; Mecdî Dırahşân, Büzürgân ve Sühan-serâyân-ı Hemedân, Tahran 1341 hş., s. 90-100; Rahîm Fermeniş, Ahvâl u Âsâr-ı ʿAynülkudât-ı Hemedânî, Tahran 1341 hş.; ʿAfîf Useyrân, Musannefât-ı ʿAynülkudât el-Hemedânî, Tahran 1341 hş./ 1962, Mukaddime, s. 36; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 111; Safâ, Edebiyyât, II, 936-942; a.mlf., Gencîne-i Sühan, s. 138; Brockelmann, GAL, I, 490; Suppl., I, 674-675; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 184; H. Landolt, "Mystique Iranienne: Suhrawardī Shaykh al-Ishrāq (549/1155-587/1191) at ʿAyn al-Quzāt-i Hamadhānī (492/1098-525/ 1131)", Iranian Civilization and Culture (ed. C. J. Adams), Montreal 1972, s. 23-37; a.mlf., "Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran: An Essay on Suhrawardı Shaykh al-Ishraq and ʿAynulquzāt-ı Hamadānī", MW, LXVIII/3 (1978), s. 187-204; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 193-204; F. Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker", Isl., XXIV (1937), s. 1-9; Ahmet Ateş, "Ayn al-Qudāt-i Hamadānī: Risale-i Yazdān-şināxt", Oriens, III, Leiden 1950, s. 332-333; H. T. Norris, "A. J. Arbery (tr.): A Sufi martyr: the apologia of ʿAin al-Qudāt al-Hamadhānī", BSOAS, XXXIII (1970), s. 391-394; T. Izutsu, "Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of Ayn Al-Qudāt Hamadānī", St.I, XXXI (1970), s. 153-170; a.mlf., "Creation and the Timeless Order of Things: a Study in the Mystical Philosophy of ʿAyn al-Qudāt", Philosophical Form, IV, London 1972, s. 124-140; Nasrollah Pourjavady, "Apologie und Martyrium des Ayn al-Oudât Hamadânî", Spektrum Iran, I/3, Bonn 1988, s. 25-50; DMF, II, 1794-1795; J. K. Teubner, "Ayn al-Kudāt al-Hamadhānī", EI² Suppl. (İng.), s. 104-105; G. Böwering, ʿAyn al-Qozāt Hamadānī", EIr., III, 140-143.

Süleyman Uludağ - Nurettin Bayburtlugil

AYNÜLMÜLK MÜLTÂNÎ

عين الملك ملتاني

Aynü'l-mülk b. Şihâb (Mâhir) Mültânî (ö. 752/1351'den sonra)

Delhi sultanlarının hizmetinde bulunan asker ve devlet adamı.

Muhtemelen Balabanlılar devrinde (1266-1290) Mültan'da doğdu. Tuğluklular zamanında Hindistan'da bulunmuş olan İbn Battûta, Şehrullah, Nasrullah ve Fazlullah adlı üç kardeşinden bahseder. Halaç sarayına intisap eden Aynülmülk, Sultan Alâeddin Halacî'nin (1296-1316) dikkatini çekmiş, idarî ve askerî kademede önemli görevler almıştır. Malva, Ücceyn, Dharnagari, Çanderî ve Mandu seferlerine katılmış, meşhur Devagiri (Devletâbâd) seferinde Melik Kâfûr Hezârdinârî ile Alp Han'a yardımcı olmuştur. Delhi'de saray entrikaları sonunda öldürülen Alp Han'ın taraftarları Gucerât'ta ayaklanınca Aynülmülk bu isyanı bastırarak huzur ve asayişi sağlamakla görevlendirildi. O bu görevi başarıyla yerine getirdi ve Gucerât'ta nizamı tesis ettikten sonra Delhi'ye döndü. Alâeddin Halacî'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Kutbüddin Mübârek'in (1316-1320) hizmetine giren Aynülmülk, 1318'de Devagiri'de Melik Yek Lehî'nin ayaklanmasını bastırınca mükâfat olarak Devletâbâd'a vali tayin edildi. Halaçlar'ın Malva'ya hâkim oldukları sırada esir alınan ve Aynülmülk'ün himayesini gören Parvar asıllı Nâsırüddin Hüsrev Han tahtı gasbettiğinde Aynülmülk'e de "Alem Han" unvanını vererek kendi tarafına çekmek istedi (1320). Fakat o Hüsrev Han ile iş birliği yapmadı. Bu sırada Kutbüddin Mübârek Şah'ın intikamını almak üzere harekete geçen Depalpûr hudut bölgesi kumandanı Gazi Melik, hükümdarın katillerine karşı Aynülmülk'ü yardıma çağırdı. Aynülmülk Hüsrev Han'dan korktuğu için açıkça yardım edemedi. Fakat ondan yana olduğunu bildirdi ve kendisine karşı yapılacak hiçbir harekete katılmayacağına söz verdi.

Gazi Melik "Sultan Gıyâseddin" unvanıyla tahta çıkınca Aynülmülk de Tuğluklu hânedanının hizmetine girdi ve Oudh, Zaferâbâd ve Mültan'ın gelirlerine sahip oldu. Bir ara Gıyâseddin Tuğluk Şah'a (1320-1325) karşı

isyan ettiyse de eski hizmetlerinden dolayı affedildi. Tuğluklular'ın büyük hükümdarlarından Fîrûz Şah da (1351-1388) Aynülmülk'ü Dîvân-ı Vezâret'e tayin etti, fakat o Vezir Hân-ı Cihân'la anlaşamadı ve sultan bu ihtilâfı halletmek için bizzat müdahale etmek zorunda kaldı.

Aynülmülk'ün ölüm tarihi belli değildir. Muhtemelen 1351'den biraz sonra, Fîrûz Şah'ın sağlığında vefat etmiştir. Ziyâeddin Berenî ve Afîf gibi tarihçiler onun sağlam karakterli, seçkin bir âlim, devlet işlerinde tecrübeli bir şahsiyet olduğunu belirtmektedirler.

Halaçlar ve Tuğluklular devrini yakından bilen, siyasî hareketlerin bizzat içinde bulunan Aynülmülk münşeat saha sında, Hint-Türk edebiyatının ilk ve en güzel örneğini vermiştir. 133 mektuptan meydana gelen bu eser İnşâ-yı Mâhrû veya Münşeât-ı Mâhrû adını taşımaktadır. Eserin yazmaları Allahâbâd Üniversitesi Kütüphanesi, Bankipore Public Library ve Asiatic Society'de (nr. 338) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ziyâeddin Berenî, Târîh-i Fîrûzşâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Calcutta 1862; Şems-i Sirâc Afîf, Târîh-i Fîrûzşâhî (nşr. Vilâyet Hüseyin), Calcutta 1891; İbn Battûta, Voyages, III, 341-346; Jamini Mohan Banerjee, History of Firuzshah Tughluq, New Delhi 1976, s. 204-206; Abdulwali, "Life and Letters of Malik-ul-Mulk Mâhrû", JASB, XIX (1923), s. 235-240, 253-290; I. H. Siddiqui, "Ayn al-Mulk Multanı", EI² Suppl. (İng.), s. 105-106.

Enver Konukçu

AYNÜLVERDE SAVAŞI

Hz. Hüseyin'in intikamını almak için harekete geçen Tevvâbîn zümresiyle Emevî kuvvetleri arasında meydana gelen savaş.

Kaynaklarda Aynülverde (عين الوردة) ve Re'sülayn (رأس العين) adlarıyla anılan, bugün Şanlıurfa'nın Ceylanpınar ilçesinin merkezi olan yer Hz. Ömer devrinde Ömer b. Sa'd tarafından fethedilmiş (18/639 veya 19/640), Emevîler devrinde de önemli bir savaşa sahne olmuştur.

Yezîd'in halifeliğini tanımayıp biat etmek üzere Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet eden bazı Iraklılar, ona hiçbir yardımda bulunamadıkları ve Kerbelâ Vak'ası'na sebep oldukları için büyük bir günah işlediklerini düşünüyorlar, Hz. Hüseyin'in katillerinden intikam almadıkça bu günahtan kurtulamayacaklarına inanıyorlardı. Söz konusu günahtan dolayı tövbe ettikleri için kendilerine "Tevvâbîn" adı verilen bu kimseler Süleyman b. Surad el-Huzâî, Müseyyeb b. Necebe elFezârî, Abdullah b. Sa'd b. Nüfeyl el-Ezdî, Abdullah b. Vâl et-Temîmî ve Rifâa b. Şeddâd el-Becelî gibi meşhur simaların emrinde harekete geçerek Hz. Hüseyin'in katillerinden intikam almaya karar verdiler. Aralarından Süleyman b. Surad'ı reis seçip 5 Rebîülevvel 65 (20 Ekim 684) günü Nuhayle'den Kerbelâ'ya gittiler. Hz. Hüseyin'in kabri başında ağlayıp tövbe ettiler ve intikam almaya ant içtiler. Ertesi gün Karkîsiyye'ye hareket ettiler. Tâbiîn neslinin tanınmış kumandanlarından Züfer b. Hâris el-Kilâbî onlara Emevî kuvvetlerinden daha önce hareket ederek Aynülverde'de karargâh kurmalarını tavsiye etti. Onlar da bu tavsiyeye uyarak savaşa uygun mevzilere yerleştiler. Tevvâbîn'in reisi Süleyman, Müseyyeb b. Necebe'yi Rakka'daki ordugâhlarından ayrılan Suriye öncü birliklerinin üzerine sevketti. Meydana gelen savaşta Emevîler'in yenildiğini duyan Emevî kumandanı Ubeydullah b. Ziyâd, Husayn b. Nümeyr kumandasında 12.000 kişilik bir takviye kuvveti gönderdi. Husayn savaşa girmeden önce Tevvâbîn'i Halife Abdülmelik b. Mervân'a itaata davet etti. Süleyman b. Surad ise Hz. Hüseyin'in katili olarak kabul ettikleri Ubeydullah b. Ziyâd'ın kendilerine verilmesini, Abdülmelik'in hal'ini ve idarenin Ehl-i beyt'e teslim edilmesini istedi. Anlaşma sağlanamaması üzerine 22 Cemâziyelevvel 65 (4

Ocak 685) tarihinde başlayan savaş Emevî ordusunun hezimetiyle sonuçlandı. Ubeydullah bu defa Şürahbîl b. Zülkelâʿ kumandasında 8000 kişilik yeni bir takviye birliği daha gönderdi. Ertesi gün meydana gelen çarpışmada her iki taraftan da birçok kişi yaralandı ve öldürüldü. Üçüncü gün Edhem b. Muhriz el-Bâhilî 10.000 kişiyle beklenmedik bir şekilde Suriyeliler'in imdadına yetişti. Taraftarlarına ateşli bir nutuk irad ettikten sonra atından inip Emevîler'e karşı hücuma geçen Süleyman b. Surad öldürüldü. Ondan sonra kumandayı ele alan Müseyyeb b. Necebe, Abdullah b. Saʿd ve Abdullah b. Vâl da öldürüldü. Rifâa b. Şeddâd gecenin karanlığından faydalanarak Tevvâbîn'den sağ kalanlarla Karkîsiyye'ye döndü. Zafer haberini alan Abdülmelik b. Mervân minbere çıkıp bu tehlikeli düşmanlarından kurtulduğu için Allah'a hamdetti (ayrıca bk. TEVVÂBÎN).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 252-254; a.mlf., Ensâb, V, 204-213; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 190; IV, 101; V, 595-596, 599, 606, 609; VI, 38, 66, 140; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, IV, 180; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 562; IV, 255, 309; a.mlf., Üsdü'l-gabe, Tahran 1285, II, 351; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 75-76; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 395; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 253-255; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 73; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 188-189; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 87, 89; Muhammed Ebü'l-Fazl - Ali Muhammed el-Bicâvî, Eyyâmü'l-ʿArab fi'l-İslâm, Kahire 1394/ 1974, s. 436-449; Mükrimin Halil Yınanç, "Aynülverde", İA, II, 74; K. V. Zetterstéen, "Süleyman", İA, XI, 175-176; E. Honigmann, "Re'sü'l-ayn", İA, IX, 695-698; ʿAyn al-Warda", EI² (İng.), I, 789.

Abdülkerim Özaydın

AYR

(bk. ÂİR).

AYRAL, Macit

(ö. 1891-1961)

XX. yüzyılın sülüs ve celî-sülüste önde gelen Türk hattatlarından.

11 Nisan 1891’de İstanbul Beylerbeyi’nde doğdu. Şehremâneti Zibhiye İdaresi (Mezbaha) Müdürü Zühdü Bey’in oğludur. İlk tahsilini Beylerbeyi Hamidiye Mektebi’nde tamamladı. Üsküdar İdâdîsi’nin son sınıfında iken sağlık sebebiyle tahsilini yarıda bıraktı. Daha ilk mektep sıralarında hat hocası Ali Efendi’den sülüs ve nesih yazılarını öğrenmeye başladı. Daha sonra Enderun Mektebi hat hocası Ahmed Râkım Efendi’ye devam etti. Babasının da teşvikiyle girdiği Medresetü’l-hattâtîn’de yazı tahsilini tamamladı. Burada Hulûsi Efendi’den (Yazgan) ta‘lik icâzeti aldı (1923). Ayrıca Sâmi Efendi’nin talebesi olan Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer’den sülüs-celîsini ilerletti. Ali Efendi’nin hocası olan Şefik Bey’e ait kıta ve murakka‘lardan da önemli ölçüde faydalandı. Macit Ayral ta‘lik ve nesihten ziyade sülüs ve celî-sülüs ile meşgul olmuştur. Sülüste Şefik Bey’in tavrını benimsemiş ve o üslûpta eser vermiştir. Celî-sülüste ise Sâmi Efendi yolunda yazmıştır.

1908 yılında Evkaf Nezâreti Kalemi’nde başladığı memurluk hayatına daha sonra polis müdüriyeti sicil mümeyyizi olarak devam etti. 1923’te bu görevinden ayrılarak Bâbıâli caddesinde açtığı yazıhanede serbest hattatlık yapmaya başladı. Burası zamanla devrin tanınmış hattatlarının buluşup sohbet ettikleri önemli bir sanat mahfili haline gelmiştir. Harf inkılâbını takip eden yıllarda Ankara’ya yerleşti ve emekli oluncaya kadar Vilâyet Meclisi Umûmî başkâtipliği görevini yürüttü. 1955’te tekrar İstanbul’a döndü. Kısa bir süre sonra, Bağdat Güzel Sanatlar Akademisi’nde hüsnühat dersleri vermek üzere Irak’a davet edildi. Burada dört yıl kaldıktan sonra 1959 Temmuzunda Türkiye’ye döndü.

Emsali arasında nezaketi, kibarlığı ve şık giyimi ile tanınan Macit Ayral, bundan sonraki yıllarını yazı yazmak ve eski eserleri incelemekle geçirdi. 19 Mart 1961’de İstanbul’da vefat etti, mezarı Karacaahmet’tedir.

Macit Ayral yazı tarifinde ve meşk* yazmada, özellikle imzasız ve tarihsiz yazıların hattatını ve devrini tesbitte fevkalâde ustaydı. Yarım asra yaklaşan sanat hayatı boyunca yazılarında Mâcid imzası yanında Hüseyin Mâcid, Abdülmâcid, Mâcid b. Zühdî imzalarını da kullanmıştır.

Özel koleksiyonlara girmiş pek çok eseri yanında İstanbul'da Şişli, Levent, Şile, Bebek, Yeşilköy, Muratpaşa, Beyoğlu Kamerhatun, Seyyid Ahmed camileriyle Arap Camii'nde celî yazıları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 179-182; Uğur Derman, "Vefâtının Yirminci Yıldönümünde Mâcid Ayral", Sandoz Bülteni, sy. 2, İstanbul 1981, s. 7-12.

M. Hüsrev Subaşı

AYRILIK ÇEŞMESİ

İstanbul Kadıköy'de eski Bağdat sefer ve kervan yolunun başlangıcı olan menzil yeri ve çeşmesi.

Üsküdar'dan başlayarak Anadolu içlerine doğru uzanan ana yol üzerinde eski Haydarpaşa çayırı kenarında yer almaktadır. Sefere çıkanların buradan uğurlanması ve uğurlayıcıların da buradan ayrılmaları sebebiyle çeşmeye Ayrılık Çeşmesi denmiştir. Büyük Karacaahmet Mezarlığı'nın İbrâhim Ağa Camii civarındaki ucunda bulunan Ayrılık Çeşmesi ilk olarak Receb 1011'de (Aralık 1602) idam edilen kapı ağası Gazanfer Ağa tarafından yaptırılmış, 1154'te (1741) kapı ağası Ahmed Ağa tarafından ihya edilmiştir. Üzerindeki ikinci kitâbeden öğrenildiğine göre, 1340'ta (1921-22) Sultan V. Mehmed Reşad'ın büyük oğlu Mehmed Ziyâeddin Efendi'nin veremden ölen kızı Dürriye Sultan'ın ruhu için bir daha tamir edilmiştir.

Tarihî değeri çok büyük olan bu çeşme köfeki taşından itinalı bir işçilikle yapılmış, saçağı yine taştan yontulmuş bir dizi tomurcukla süslenmiştir. Değişik bir biçimde yapılmış olan kemeri sebebiyle çeşme benzerleri arasında sanat değerine sahip bir eser hüviyeti kazanmıştır. Çeşmenin biraz ilerisinde Taşköprü caddesi ile Sarayardı sokağı arasındaki adanın ucunda bir namazgâh bulunmaktaydı. Biraz daha ileride ise yukarı doğru uzanan bir mezarlık yer almaktadır. 1957'de namazgâhın set duvarı ile mermer bir kuyu bileziği belirli olmakla beraber mihrap taşı kaybolmuş ve yeri de gecekondular tarafından işgal edilmiştir. Bugün ise namazgâh tamamen kaybolmakla birlikte çeşme tamir edilmiş olarak ayaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 346, nr. 272/ 66; Semavi Eyice, "İstanbul-Şam-Bağdad Yolu Üzerindeki Mimarî Eserler I: Üsküdar-Bostancıbaşı Derbendi Güzergâhı", TD, IX/13 (1958), s. 90-92; M. Kemal Özergin, "Üsküdar-Bostancıbaşı Derbendi Güzergâhı Mimarî Eserlerinin Kitabeleri", a.e., s. 121-123; R. Ekrem Koçu, "Ayrılık Çeşmesi", İst.A, III, 1631-1632.

Semavi Eyice

AYRILIK ÇEŞMESİ MEZARLIĞI

İstanbul Kadıköy'de bir mezarlık.

Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı Kadıköy'de Rasimpaşa mahallesindedir. Kadıköy'den Acıbadem'e giden yoldan başlamakta ve tren hattına paralel olarak Ayrılık Çeşmesi ve Namazgâhı yanında İbrahimağa ve Koşuyolu dönemecinde sona ermektedir. Bu şekilde adını da alt başındaki çeşme ve namazgâhtan almaktadır. Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı, 1934'te basılan İstanbul Rehberi'ndeki haritaya göre (pafta: 29), Ayrılık Çeşmesi sokağı ile Taşköprü caddesi ve bu cadde ile Hasanpaşa mezarlık sokağı arasında bulunan iki ayrı yapı adasında iki parça halinde uzanıyordu. Bu mezarlığın gerçek durumu ve yayıldığı saha, 1334 (1918) yılında İstanbul Şehremâneti tarafından hazırlanan 1:5000'lik haritaların Kadıköy paftasında görülebilir. Pervititch'in sigorta planlarında da aynı kabristanın daha sonraki durumu işaretlenmiştir.

Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı, Üsküdar'dan başlayarak Kadıköy üzerinden Kızıltoprak'a kadar uzanan Büyük Karacaahmet Mezarlığı'nın bir bakıma son önemli ucudur. Anadolu yakasının bu çok geniş sahaya yayılan mezarlığı, İbrahimağa deresine inen yamaçta bir bölüme sahip olduktan sonra ayrı adlar alarak arada boşluklar ile tarihî Bağdat yolu boyunca devam eder. Önce İbrahimağa, daha aşağıda Saraçlar Çeşmesi mezarlıkları bu uçta sıralanırlar. Bağdat yolunun önemli menzil yerlerinden biri olan Ayrılık Çeşmesi ve Namazgâhı'ndan itibaren de hafif bir yokuş şeklinde yükselen arazide, Bağdat yolunun iki yanında Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı uzanıyordu. Eski adı ile Hünkâr İmamı semtine giden Acıbadem yolunu atladıktan sonra ise tekrar aşağıya inen yamaçta Söğütlüçeşme, daha ileride Mahmudbaba mezarlıkları bulunuyor, Yoğurtçu deresinden sonra da yine küçük bir mezarlık yer alıyordu. Son otuz kırk yıl içinde hiçbir iz kalmamacasına yok edilen bu kabristanlardan İbrahimağa Mezarlığı'nın büyük parçası ile Saraçlar Çeşmesi, Söğütlüçeşme ve Yoğurtçu deresi Taşköprü mezarlıkları artık kalmadığı gibi Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'nın da yalnız bir parçası müstakil bir mezarlık halinde iskân bölgesinin içinde bulunmaktadır.

Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'nın Haydarpaşa demiryolu yapıldıktan sonra korunması için etrafı duvarla çevrilmişti. Ancak bilhassa 1960'lardan itibaren bu mezarlığın içine yerleşen gecekondular hızla ağaçları ve mezar taşlarını tahrip etmeye başlamışlar ve neticede Acıbadem caddesinden inerken sağ tarafta kalan bölüm on yıl içinde tamamen yok olmuş, yalnız bir aralıkta nasılsa kalabilen son üç dört mezar taşı da 1980'e doğru kaybolmuştur. Bugün Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'nın bu parçasından hiçbir iz veya kalıntı yoktur. Sadece gecekondular arasında duran bir iki servi ağacı evvelce burada mezarlık bulunduğunun son işaretleridir. Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'nın tren yolu tarafındaki diğer parçası da aynı duruma girmekte, hatta içine gecekondular yapılmakta iken Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu'nun 1970-1975 yıllarında müdahalesiyle bir dereceye kadar kurtarılmıştı. Kurum buradaki gecekonduları yıktırmış, toprağı kazarak birçok gömülmüş veya kırık şâhideyi bulmuş, bunlardan dikilebilenleri yeniden diktirtmiş ve mezarlığın cadde sınırı boyunca da demir parmaklık taktırtmıştı. Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı ile tren yolu arasında kalan yapı adasındaki parsel sahipleri bu düzenlemeden pek hoşnut olmamışlar ve yersiz ihbarlarla çalışmaları engellemeye gayret etmişlerdir. Günümüzde bu mezarlık parçası yine sahipsiz olduğundan tahribe uğramaktadır.

Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'nda Acıbadem caddesi başında, etrafı tuğladan duvarla çevrili bir sofadan başka pek çok tarihî şahsiyetin adlarını veren mezar taşları bulunmaktadır. Bunlardan bazıları Mehmed Râif Bey tarafından yayımlanan kitapta yer almıştır.

Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'ndaki Kabirler: Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'nda genellikle saraya mensup kişilerin kabirleri bulunmaktadır. Bugün pek az bir parçası kalan mezarlıkta mevcut mezar taşları da yarı yarıya gömülmüş, bir kısmı parçalanmış, büyük bir kısmı da otlar ve dikenler arasında kaybolmuş durumdadır. Bunlardan tesbit edilebilen bazılarının sahiplerinin unvan ve meslekleriyle vefat tarihleri aşağıda belirtilmiştir: Darphâne-i Âmire kâtiplerinden Dâvud İsmâil Efendi (1192/1778), Halep kadısı Kethüdâzâde Mustafa Sâdık Efendi (1197/1783), Çuhadâr-ı Hazreti Şehriyârî Ahmed Ağa (1211/1796-97), Tatarpazarcıklı Bostanzâde Elhâc Mehmed Ağa (1220/1805-1806), Sakabaşı Mehmed Ağa (1232/1816-17),

Enderun ağalarından Ali Ağa (1233/1817-18), Sarây-ı Atîk aşçıbaşılarından Ebûbekir Ağa (1234/1818-19), Hâcegân-ı Dergâh-ı Hümâyun'dan Esad Efendi (1234/1818-19), Haseki ağası Mustafa Ağa (1237/1821-22), Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun'dan defterdâr-ı şıkk-ı evvel mektupçusu Seyyid Hâfız Halil Efendi (1239/1823-24), Sultanahmed kâtibi Elhâc İbrâhim Bey (1240/1824-25), Dergâh-ı Muallâ kapıcıbaşılarından Hacı İbrâhim Ağa (1244/1828-29), hanımı ve câriyesi Ayşe Hanım, Vâlide Sultan Kethüdâsı Yûsuf Ağa'nın etbâından sâbık Sikke Nâzırı Mehmed Ağa (1250/1834-35), Maliye Hazîne-i Celîlesi muhasebecisi Emin Bey (1250/1834-35), Maliye Nezâret-i Celîlesi Âmedî Kalemi mukabelecisi Ahmed Cemil Bey (1250/ 1834-35), Bursa Kadısı Yazıcı Mehmed Efendizâde İbrâhim Efendi (1252/1836-37), Tarîk-i Aliyye-i Nakşibendiyye'den Şeyh Mehmed Can Efendi (1259/1843), ulemâdan Seyyid Ahmed Efendi (1281/ 1864-65), Ruûs-ı Hümâyun kesedarı Şâkir Şevki Efendizâde ve Rumeli beyler beyi pâyeli Kütahya Kaymakamı Mehmed Nebil Paşa (1281/1864-65), Defterdar Şükrü Efendi (1283/1866-67), Sarây-ı Hümâyun serhalifesi Hacı Rifat Efendi (1287/1870-71), sudûr-i izâmdan reîsülmüneccimîn ve hey'et-i a'yân a'zâ-yı kirâmından Elhâc Seyyid Ahmed Tâhir Efendi (1297/1880), Sefâin-i Bahriyye-i Osmâniyye kaptanlarından Seyyid Mehmed Vâsıf Efendi (1311/1893-94), Sultan Mustafa silâhtarı Ahmed Bey'in teberdarı... (tarihi okunamadı).

Bu kısa liste, Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'nın XVIII. yüzyılın sonlarına doğru teşekkül ettiğini ve XX. yüzyıl başlarına kadar buraya defin yapıldığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 38-47; J. Pervititch, Plan Cadastral de Stamboul, İstanbul 1939, pafta 11; İstanbul Rehberi (nşr. İstanbul Şehremâneti), İstanbul 1340, III. pafta, Anadolu ciheti (Necib Bey haritaları olarak tanınır); Behcetî İsmâil Hakkı el-Üsküdârî, Merâkıd-i Mu'tebere-i Üsküdâr (nşr. Bedii Şehsuvaroğlu), İstanbul 1976.

Semavi Eyice

AYRILIKLAR

Ruşen Eşref Ünaydın'ın İstanbul'la ilgili çeşitli yazılarını topladığı eseri.

Yazara "İstanbul seyyahı" ve "çeşmeler kâşifi" unvanlarını kazandıran bu makalelerin hemen hepsi Mütareke yıllarında yazılmıştır. Ruşen Eşref, gerek İstanbul'un işgal altında bulunduğu günlerde gerekse Anadolu'ya geçtikten sonra kaleme aldığı yazılarda, mimari eserler başta olmak üzere, Türk milletinin asırlar içinde kurup geliştirdiği medeniyetin çeşitli sanat dallarındaki şaheserlerini anlatmaya çalışmıştır. Bunu yaparken, İstanbul'da zamanla şekillendirilip zenginleştirilen hayat tarzını, dinî ve millî değerleri ele almış; milletin, bir zamanlar ülkeler fetheden kahramanlarına karşı sevgi, saygı ve hayranlığını dile getirmiştir. Bu yazıları sadece bir mâzi duygusuyla kaleme almayan Ruşen Eşref, bunlarla o günlerde devam eden Millî Mücadele'nin kahramanlarına OsmanlıTürk tarihinden canlı örnekler vermek istemiştir. Yazarın Anadolu'ya geçtikten sonra İstanbul üzerine yazdığı ilk yazı "İstanbul'u Tahayyül" adını taşımaktadır. Bu kitapta yer alan yazılarını önce "Hasretler" başlığı ile çeşitli gazete ve dergilerde yayımlayan Ruşen Eşref, daha sonra kitap haline getirdiği aynı yazılara Ayrılıklar adını vermiştir. Bu durum gerek işgal altında gerekse zamanın tahribatı ile giderek kaybolan millî ve tarihî değerlere karşı yazarın duygularını dile getirdiği yazılarından oluşan eser üzerinde ne derece şuurla düşünüp isim aradığına bir delil olarak gösterilebilir.

Kitapta sırasıyla "İstanbul'u Tahayyül", "Kadının Âh ü Vâhı", "Neferin Hıçkırığı", "Suya Hasret", "Evkaf Müzesi", "Sokaklarda", "Edirnekapı Camii", "Eyüp Sultan", "Avdet", "Bıraktığım İstanbul-Bulduğum İstanbul", "İftar", "Davulcunun Manileri", "Eyüp Sultan'da Ramazan Gecesi", "Bayezid Sergisi", "Hırka-i Saâdet Dairesinde Teravih", "Kadir Gecesi Mevlevîler", "Ayasofya Camii'nde Bayram Namazı", "Kurban Bayramı Tahassüsleri", "Süleymaniye'de", "Mimar Sinan'ın Kabrini Ziyaret", "İstanbul Çarşısı", "İstanbul'un Caddesi", "Yol Üstü Birkaç Çeşme I-III", "İstanbul'un Cûşişi" adlarını taşıyan yirmi dört yazı yer almaktadır. Bu makalelerin hepsinde işlenen ortak duygunun temelinde, Türk milletinin zaman içinde meydana getirdiği ve geliştirip zenginleştirdiği maddî ve

mânevî medeniyetin, sahip çıkıldığı takdirde her devir ve şartta millî varlığı koruyacak derecede zengin olduğu inancı hâkimdir. Eser 1923'te İstanbul'da yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Habib Sevük, Edebî Yeniliğimiz, İstanbul 1932, s. 480-483; M. Nihat Özön, Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1945, s. 434-435; Banarlı, RTET, II, 1241; Necat Birinci, Ruşen Eşref Ünaydın'dan Seçmeler, Ankara 1982, s. 5-19; İst.A, III, 1632-1634.

Necat Birinci

AYŞE

(bk. ÂİŞE).

AYŞEKADIN CAMİİ

Edirne'de İstanbul yolu üzerinde Ayşekadın semtinde XV. yüzyıla ait cami.

Kapı üstündeki Arapça kitâbesine göre, Sultan Yıldırım Bayezid'in oğlu Çelebi Mehmed'in kızı Ayşe Sultan tarafından, "telâhü ehlü irfân" ibâresinin ebced* hesabıyla karşılığı olan 873 yılının Muharrem ayı başlarında (Temmuz 1468) inşa edilmiştir. Caminin yanındaki abdest muslukları ise 1057'de (1647) Hacı Musli adlı bir hayır sahibi tarafından yaptırılmıştır. Bâdî Efendi, Edirne'de bütün eski eserlere büyük ölçüde zarar veren Ramazan 1165 (Temmuz 1752) zelzelesinde kubbesinin ve minaresinin yıkılmış olduğunu, 1308'de (1890-91) ise yıldırım düşmesi sonucu minaresinin bir daha zarar gördüğünü bildirmektedir.

Ayşekadın Camii tamamen kesme taştan itinalı bir işçilikle yapılmış olup kare planlı ve tek kubbelidir. Esas harimin dışında kâgir bir son cemaat yeri yapılmamıştır. Sol tarafta bir duvarla sınırlanan bu kısım, ahşap direklere dayanan öne meyilli ahşap bir çatıyla örtülüdür. Aslında da böyle fakat daha değişik biçimde bir ahşap çatının varlığı tahmin edilebilir. Harime giriş, bu tip camilerde görülen usule aykırı olarak yandadır. Böylece kuzey duvarı, iki pencerenin arasında kalan mihrap ile kesintisiz bir son cemaat namaz mekânı olmuştur.

Harimi örten kubbeye geçiş dilimli tromplar ile sağlanmıştır. Ancak aşırı yükseltilmiş olan sekizgen kasnak, klasik Türk mimarisine çok aykırı olduğundan caminin nisbetleri ve dolayısıyla dış görünüşü bozulmuştur. Bu bakımdan kasnak ve kubbenin 1752 zelzelesinden sonraki tamirde yeniden yapıldıkları kuvvetle muhtemeldir. Her cephede altlı üstlü dört pencerenin varlığının klasik nisbetlere uygun olmasına karşılık tromplar hizasındaki üçlü pencerelerin de bu ihya sırasında açıldıklarına ihtimal verilmektedir. Caminin yapıldığı devrin özelliklerini belli eden nişli mukarnaslar ile süslü mihrabı gerçekten çok güzel bir eserdir. Sağ taraftaki minarenin şerefe çıkmalarının bilezikler halinde yapılışı bu kısmın geç devre ait olduğunu belli ederse de kürsü ve pabuç kısımları orijinaldir. Kürsünün Bursa kemerli az derin nişlerle hareketlendirildiği görülür. Gövde başlangıcını belirten

bileziğe kadar yükselen pabuç kısmında ise her bölüm yarım yuvarlak ve aşağıya doğru uçları sivrilen çubuklarla ayrılmış, her bölümün içine kabartma bir kabara işlenmiştir.

Ayşekadın Camii’nin avlu duvarına bitişik, kitâbesiz fakat klasik üslûpta sivri kemerli güzel bir çeşme vardır. Yine avlu duvarının bir köşesinde demir lokma parmaklıklı, iki tarafa yüzü olan ve 1222 (1807) tarihinde ihya edildiğini bildiren kitâbeli bir de sebil bulunmaktadır. Caminin hemen karşısında bulunan Ekmekçizâde Ahmed Paşa Kervansarayı, 1018’de (1609-10) yaptırılmış olmasına rağmen Ayşekadın Kervansarayı olarak tanınmıştır. Cami, mimari bakımdan gösterişli kervansaray ve avlusundaki ulu çınar ile güzel bir eski şehir köşesi teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

O. Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 63-64; Oktay Aslanapa, Edirne’de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 106-107; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 46, not 45, 321; Oral Onur, Edirne, Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 128 (cami), 24 (çeşme), 49 (sebil); Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 200-204.

Semavi Eyice

AYŞEKADIN KERVANSARAYI

(bk. EKMEKÇİZÂDE AHMED PAŞA KERVANSARAYI).

AYŞÎ, Ubeydullah b. Muhammed

(bk. İBN ÂİŞE, Ubeydullah b. Muhammed).

AYŞÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1016/1607)

Osmanlı fakihi ve müfessir.

Tireli Mustafa Efendi’nin oğlu olan Ayşî Mehmed, ilk öğrenimini memleketinde gördükten sonra muallim Atâullah Efendi’den ders aldı. Bayındır’da Hacı Sinan Medresesi’ne müderris tayin edildi. Kısa zamanda şöhrete kavuştu. 990 (1582) yılında İstanbul’a gitti; bir medresede açık bulunan müderrislik imtihanını kazanmasına rağmen görev almayarak inzivaya çekildi ve bu süre içinde telifle meşgul oldu. Yazdığı eserlere mükâfat olarak kendisine Tire’deki İbn Melek Medresesi müderrisliği verildi. Bir ara İstanbul’a gitti ve orada vefat etti. Mezarı Edirnekapı dışındaki Emîr Buhârî Zâviyesi yakınındadır.

Eserleri. Aynı zamanda şair olan Ayşî Mehmed Efendi’nin Rûhu’ş-şurûh fî şerhi’l-Maksûd adlı matbu (İstanbul 1260, 1275, 1282) eserinden başka, bazılarının yazmaları mevcut olan başlıca eserleri şunlardır: Tefsîrü’l-Kurân (tamamlanmamış); el-Münakkahâtü’l-meşrûha (meânî ve beyâna dair olan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde yazmaları vardır: Lâleli, nr. 2918, 2191/I; Reîsülküttâb, nr. 1169/18; Süleymaniye, nr. 914/3); Şerhu Mülteka’l-ebhur; Hakāʾiku’l-usûl; Netâicü’l-ezhân fî ilmi’l-kelâm; Telhîsü’t-tarîkati’l-Muhammediyye (Brockelmann, GAL Suppl., II, 656); Telhîsu Ravzati’l-ulemâ (Brockelmann, GAL Suppl., I, 361); Telhîsü’s-Sıhâh. Bu sonuncu eser Muhtârü’s-Sıhâḥ’tan daha faydalı olmasına rağmen meşhur olmamıştır (Keşfü’z-zunûn, II, 1073).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şakaik, II, 523; Keşfü'z-zunûn, I, 454, 928; II, 1073, 1111, 1814; Hediyyetü'lârîfîn, II, 267; Osmanlı Müellifleri, I, 359; Brockelmann, GAL Suppl., I, 361; II, 631, 656, 657.

Hasan Güleç

AYTAÇ, Hamit

(ö. 1891-1982)

XX. yüzyılın meşhur Türk hattatı.

O zamanki adı Âmid olan Diyarbakır'da doğdu. Asıl adı Şeyh Mûsâ Azmi'dir. Babası, Müstakimzâde'nin Tuhfe'sinde adı geçen hattat Âdem-i Âmidî'nin torunlarından Zülfikar Ağa, annesi Müntehâ Hanım'dır. Diyarbakır'da sıbyan mektebini, askerî rüşdiyeyi ve idâdîyi bitirdikten sonra 1908'de yüksek tahsil için İstanbul'a gitti. Bir yıl Mektebi Nüvvâb'a (1910'dan sonraki adıyla Mektebi Kudât) devam ettikten sonra sanata karşı kabiliyetini gören hocalarının tesiriyle Sanâyi-i Nefîse Mektebi'ne kaydoldu. Fakat babasının ölümü üzerine geçimini sağlamak için çalışmak zorunda kaldığından tahsilini tamamlayamadı. Haseki'de Gülşen-i Maârif Mektebi'nde hat ve resim hocası olarak çalışmaya başladı; bu arada özel şekilde matbaa işleriyle de uğraştı. Rüsûmat (Gümrük) Matbaası, Mektebi Harbiyye Matbaası ve sonra da hocası Mehmed Nazif Efendi'nin vefatı üzerine tayin edildiği Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Matbaası'nda Mehmed Emin Efendi ile beraber hattat olarak çalıştı. Bir yıl kadar da Almanya'da haritacılık ihtisası yapan Mûsâ Azmi Bey, döndüğünde memuriyeti yanında geçim sıkıntısı sebebiyle Bâbıâli'de Hattat Hâmid Yazı Yurdu'nu açarak Hâmid müstear imzası ile piyasaya yazılar yazmaya başladı. Bir süre sonra da resmî görevinden ayrılıp kendini tamamen bu işe verdi. 1928 harf inkılâbından sonra atölyesini matbaa haline getirerek klişecilik, çinkografi, pantografi, mâmul maddeler için lüks etiket ve kartvizit basımı gibi işlerle meşgul oldu. Bunların yanı sıra hat ile de ilgisini kesmeyerek yurt içinden ve yurt dışından gelen özel istekleri karşılamaya devam etti. 1960 yılında Paşabahçe Cam Fabrikası'na girdi. Burada imal edilen cam eşya üzerine çeşitli yazılar yazdı. 1975'te emekliye ayrıldı; ömrünün geri kalan kısmını yazı yazmakla geçirdi. 19 Mayıs 1982'de vefat etti. Kabri Karacaahmet Mezarlığı'nda Şeyh Hamdullah'ın mezarının yakınındadır.

Hamit Aytaç yazı sevgisini ve ilk yazı derslerini, yetişmesinde büyük rolü olan sıbyan mektebindeki hocası -sonradan Büyük Millet Meclisi'nin ilk dönem Diyarbakır mebusu olan-Mustafa Âkif (Tütenk) Bey'den aldı. Askerî rüşdiyede, aynı zamanda Ali Rızâ Bey ekolüne bağlı bir ressam olan Yüzbaşı Hilmi Bey'den sülüs, Vâhid Efendi'den de rik'a meşketti. Bu iki sanatkârdan Romen ve Gotik yazılarını da öğrendi. Ayrıca Hoca Esad Efendi ile Kolağası Ahmed Hilmi Efendi'den de sülüs ve nesih dersleri aldı. Yazıya olan merakı sebebiyle mektepte bir yılını kaybedince babası yazıyla uğraşmasını menetti. Ancak Sultan II. Abdülhamid'in cülûs yıl dönümünde yazdığı bir tuğra sebebiyle aldığı ödül, tekrar yazıyla meşgul olmaya başlamasını sağladı. İdâdî yıllarında, Mustafa Râkım yolunda bir hattat olan akrabası Abdüsselâm Efendi'den sülüs ve celîsini ilerletti, şahsiyeti ve sanat anlayışı büyük ölçüde bu zatın etkisinde gelişti. İmam Said Efendi'den de istifade etti. Ayrıca resimle de ilgilenerek ressam Ali Rızâ Bey tarzında eserler verdi ve daha çok peyzaj ile meşgul oldu. İstanbul'a geldiğinde Gülşen-i Maârif'teki öğretmenliği sırasında mektebin müdürü Süreyyâ Bey vasıtası ile tanıştığı Hacı Nazif Bey'den celî-sülüs, Reîsülhattâtîn Kâmil (Akdik) ile Neyzen Emin (Yazıcı) efendilerden sülüs ve nesih yazılarında faydalandı. Tuğrakeş İsmail Hakkı (Altunbezer) Bey'in yanında tuğra çekme tekniğini geliştirdi. Ta'likte bir müddet Hulûsi (Yazgan) Efendi'ye devam ettiyse de daha çok Mehmed Esad Yesârî'nin yazı örneklerinin etkisinde kaldı ve onun yolunu benimsedi. 1916'ya kadar yazılarında "Şeyh Mûsâ Azmî", "Mûsâ Azmî" veya sadece "Azmî", bu tarihten sonra ise Diyarbakırlı oluşuna telmihen "Hâmidü'l-Âmidî" ya da yalnız "Hâmid" imzasını kullandı ve daha çok bununla tanındı. Celî-sülüste Mustafa Râkım ve Sâmi efendiler yolunda mükemmel bir sanat çizgisi ortaya koydu. Yetmiş beş yıllık sanat hayatının en parlak devresi 1920-1965 yılları arasına rastlar. Bu sürede ve sonrasında sayısız eser veren ve hayatını hattatlıkla kazanan Hamit Aytaç'a, Türk sanatı ve kültürüne üç çeyrek asra varan hizmeti ve katkıları sebebiyle İstanbul'da 1982 yılında Aydınlar Ocağı Bilim ve Sanat Kurulu tarafından "Üstün Hizmet Armağanı" verildi.

Hattat Hamit'in sanatını geliştirmede şahsî gayreti ve çabası ön planda gelir. O eski usulde bir hattatın yanında yetişmiş olmayıp daha çok hat otoriteleriyle mütalaa ve müzakerelerde bulunarak ve eski hattatların yazı örneklerini sabırla ve titizlikle inceleyerek ilerlemiş ve başta celî-sülüs olmak üzere sülüs, nesih, celî, ta'lik ve diğer yazı çeşitlerinde, hatta Latin

yazılarında hemen hemen aynı kudrette kalem kullanan bir sanatkâr şahsiyetiyle kendisini sanat çevrelerine kabul ettirmiştir. Hamit Aytaç, İslâm yazı sanatlarına yön veren ve İslâm dünyasının dikkatlerini İstanbul üzerinde toplamayı başaran büyük Türk hattatlarının sonuncusudur.

En önemli eserlerinden biri, satırlarda "Allah" lafızlarını alt alta getirerek, diğeri de Hasan Rızâ Efendi'nin mushaf-ı şerifini esas alarak yazdığı Kur'ân-ı Kerîm'lerdir. Bunların ilki 1974'te ve daha sonraki yıllarda İstanbul, Almanya ve Beyrut'ta, diğeri ise 1986 yılında İstanbul'da basılmıştır. Kur'an cüzü, en'âm-ı şerif, Yâsîn-i şerif, dua ve evrâd mecmuası, elifbâ türünde yayımlanmış eserleri yanında, hilye, kıta, murakka' vb. levha boyutlarında sayısız eseri olup bunların pek çoğu Türk ve dünya koleksiyonlarına girmiştir. Eski harflerle yayımlanmış yüzlerce kitap, dergi, gazete ve mecmuanın kapak yazıları ile yeni harflerle neşredilmiş dinî ve edebî eserlerin Arapça metinlerinin pek çoğu onun kaleminden çıkmıştır. Son yazılarından oluşan Kırk Hadis, Abdülkadir Karahan'ın açıklamalarıyla birlikte Kültür Bakanlığı'nca bastırılmıştır (İstanbul 1977; Ankara 1985).

Şişli ve Söğütlüçeşme camileri ile Sirkeci Hobyar Mescidi'ndeki yazıları, İstanbul Eyüp Camii'nin kubbe yazıları, Ankara Kocatepe Camii'nin mihrap üstü ve ana kubbe göbeği yazıları, Kasımpaşa Camii dış revakları üzerindeki Nebe' sûresi, Kadıköy Moda, Kartal, Pendik, Paşabahçe, Fındıklı, Hacıküçük, Çanakkale Çan, Denizli Tavas camileri yazıları, mezar taşlarına hakkedilmiş hatları onun celî yazıdaki dehasını ve kudretini gösterir. Özellikle Şişli Camii kapısı üzerindeki celî-sülüs aynalı istifi dünyaca ünlüdür. İstanbul Belediyesi Şehir Müzesi'nde 4603, 4604, 4605, 4626, 4651, 4658, 4661 numaralarda kayıtlı celî-sülüs, celî-ta'lik ve celî-divanî yazıları da onun en güzel eserlerindendir.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Milletlerarası İslâm Kültür Mirasını Koruma Komisyonu tarafından 1986 yılında İstanbul'da düzenlenen milletlerarası ilk hat müsabakasına onun adı verildi.

Hayatının son yıllarında yurt içinde ve yurt dışında pek çok talebenin yetişmesine sebep olmuş ve icâzet vermiştir. Hattat Halim Özyazıcı ve Iraklı Hâşim Muhammed el-Bağdâdî kendisinden faydalananların başında

gelir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 119-124; Habîbullah Fezâilî, Atlas-ı Hat, İsfahan 1391, s. 379, 380, 649, 650; Mahmûd Şükr el-Cebûrî, Neşetü'l-hatti'l-ʿArabî ve tetavvüruh, Bağdad 1974, s. 171-173; Nâci Zeyneddin, Musavverü'l-hatti'l-ʿArabî, Beyrut 1974, s. 133, 150, 188, 194, 263, 352, 361; a.mlf., Bedâʾiʿu'l-hatti'l-Arabî, Bağdad 1981, s. 193, 196, 252, 253, 293, 294, 302, 335; M. Uğur Derman, "Hamid Aytaç", Türk Hat Sanatının Şaheserleri, İstanbul 1982, s. 65-67; a.mlf., "Hamid Bey", Lâle, sy. 1, İstanbul 1982, s. 18-19; Kâmil el-Baba, Rûhu'l-hatti'l-ʿArabî, Beyrut 1983, s. 102-103, 134-136, 201, 221, 230, 246-251; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul 1984, s. 267-269; a.mlf., "Kaybettiğimiz Büyük Sanatkâr Hattat Hamid Aytaç", Türkiyemiz, sy. 39, İstanbul 1983, s. 1-4; Milletlerarası Hattat Hamid Aytaç Hat Yarışması (nşr. IRCICA), İstanbul 1985; İsmet Kerim Yenisey, "Hattat Hamid'le Mülakat", Selâmet, nr. 40, İstanbul 20 Şubat 1948, s. 12-13; Ali Alpaslan, "Hamid Aytaç", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 11, İstanbul 1972, s. 16-20; a.mlf., "İslâm Yazı Çeşitleri", Sanat Dünyamız, sy. 32, İstanbul 1985, s. 35; sy. 33 (1985), s. 33; sy. 35 (1986), s. 41; a.mlf., "Hattat Hamid'in Kaybının Düşündürdükleri", Milliyet, İstanbul 04 Temmuz 1982; a.mlf., "Hattat Hamid", Kaynaklar, sy. 1, İstanbul 1983, s. 48-53; Necmeddin Şahiner, "Hat Ustası Hamid Aytaç", Yeni Nesil, İstanbul 14 Şubat 1975; "Illüminating The Quran", Arabia, London 1981, s. 74-75; Muhammed Harb, "Hâmid: âhirü'l-hattâtîni'l-izâm", el-Arabî, Küveyt 1982, s. 76-81; "Harflerin Bestekârı Kendisini Anlatıyor", İlme İrfana Umrana Köprü, sy. 61, İstanbul 1982, s. 8-15; İsmail Yazıcı, "Hattat Hamid'le Hastanede Yapılan Son Mülakat", Sanat ve Kültürde Kök, XVI, İstanbul 1982, s. 10-26; Emin Barın, "İslâm Âlemi Hattat Hâmid'i Çok İyi Tanır", Yeni Nesil, İstanbul 31 Temmuz 1982; Selçuk Erez, "Bir Kültür Ustasının Ölümü", Güneş, İstanbul 1 Haziran 1982; "Regard sur la Calligraphie Islamicue: Calligraphe Hamid Aytaç", Bulletin d'Information IRCICA, İstanbul 1982, s. 11-13.

M. Hüsrev Subaşı

AYVANSARAY

İstanbul'da tarihî yarımadanın kuzeybatı köşesinde surlar içinde bir semt.

Bir taraftan Haliç'e sahili olan bu semt bir taraftan da şehrin kara tarafı surları ile sınırlanmıştır. Ayvansaray adının nereden geldiği hususunda değişik görüşler vardır. Bazıları bunun, buradaki Bizans sarayından kalan mahzenlerde Osmanlı devrinde sıcak ülkelerden getirilmiş hayvanlar barındırıldığından, Hayvan Sarayı'ndan bozulduğunu iddia ederler. Bazıları da burada Bizans sarayından kalmış bir eyvan bulunduğunu, bundan dolayı Eyvan Sarayı'ndan Ayvan Sarayı şeklini aldığını ileri sürerler. Bu görüşlerin her ikisi de yeteri kadar inandırıcı değildir. J. H. Mordtmann ise Ayvansaray adının Eyyûb Ensârî'den geldiği ve Haliç surlarında açılan bir gediğin kapı kabul edilerek Eyüp semtine giden yolun başında olan bu kapıya Eyyûb Ensârî Kapısı denildiğini, zamanla halk dilinde bunun Ayvansaray Kapısı şekline dönüştüğünü ileri sürmüştür. Gerçekten Evliya Çelebi XVII. yüzyılda burayı Eyyûb Ensârî ve Ebû Eyyûb Ensârî Kapısı olarak adlandırır. XVI. yüzyılın yabancı kaynakları da buranın adını Hagiobazazi, Ayuanzarı Capi, Aybazari, Eiubasar Capı şekillerinde yazarlar. Eski bir fermanda ise bu geçit "Hazreti Ebû Eyyûb-i Ensârî (aleyhi rahmetü'l-bârî) Kapısı" olarak adlandırılır.

P. Wittek'e göre, surların bu kesiminde bugünkü Eyüp semti yönünde geçit veren ve biri esasında bir gedik olan büyük ve küçük Ayvansaray kapılarının adları Eyyûb Ensârî'den gelmiş ve zamanla da bütün semtin adı olmuştur. Yine Wittek'e göre Ayvansaray semtinde tam surların içinde ve çevresinde yedi tane sahâbe kabri ve türbesi bulunmaktadır. Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî de 52 (672) yılında burada şehid düşmüş olmalıdır. Önceleri yeri belli olmayan kabir surların dışında değil içinde, büyük bir ihtimalle sonraları Toklu Dede hazîresi denilen ve Bizans'ın Pterion hisarının içindeki avluda bulunmuştur. Giese'nin yayımladığı Anonim Osmanlı Tarihi'nin ikinci versiyonunda Hz. Eyyûb'un, Bizans imparatoru tarafından şehre girmesine izin verildikten sonra ihanete uğradığında geri çekilirken bu avluda sıkışıp kalarak şehid edildiği bildirilir. Mezarından fışkıran kutsal su daha sonra Bizanslılar'ın ayazması olmuştur. Ancak çok

inandırıcı gibi görünen bu faraziyenin zayıf tarafı şudur: Blakhernai Kapısı önünde kapalı avluyu meydana getiren duvar (hisarpeçe) Hz. Eyyûb'un şahadetinden çok sonra 813'te yapılmıştır.

Ayvansaray, ilk yazılışı İmparator II. Theodosius (408-450) yıllarına ait olarak kabul edilen ve İstanbul'un mahallelerini anlatan "Latince Notitia Urbis Constantinopoleia"ya göre, XIV. bölgede (Regio) bulunuyordu. Bizans çağında Blakhernai adıyla tanınan bu bölge veya mahalle, şehrin kara tarafındaki surlarının İmparator Manuel Komnenos (1143-1180) tarafından geniş bir kavis meydana getirecek şekilde genişletilmesiyle surların içine alınmıştır.

Kara tarafındaki Tekfur Sarayı'ndan itibaren Haliç'e inen Manuel Komnenos surları, Anemas zindanları denilen mahzenlerin en kuzey ucunda sona erer. Buradan başlayarak Haliç'e doğru değişik teknikte bir tahkimatın uzandığı görülür. Sur burada çok kuvvetli üç yarım yuvarlak burç ile takviye edilmiş bir kapıya sahiptir. Bu kapının eski Blakhernai Kapısı olduğu kabul edilir. Üç burçlu sur duvarı ise İmparator Herakleios'un 627'de ilâve ettirdiği bir parça olarak görülür. Bu üç burçlu duvarın önüne İmparator V. Leon 813'te daha alçak bir duvar, daha doğrusu hisarpeçe yaptırtmıştır. Böylece Eyüp tarafındaki düzlükten gelecek tehlike önlenmek istenmiştir. Bu iki duvarın arasında, içinde Hagios Basileios adına bir de ayazma bulunan bir avlu meydana gelmiştir ki burası Türk devrinde Toklu Dede hazîresi olmuştur. Bu iki duvar ile avlunun teşkil ettikleri iç kale, Bizans devrinde Pterion olarak adlandırılan bir hisar (şato) durumunda idi. Geç devir yazarlarının buraya verdikleri Pentapyrgion (Beşkule) adının tarihî bir esasa dayanmadığı anlaşılmıştır. Kara tarafı surları ile Haliç kıyısı surlarının birleştikleri yerde bir duvar Haliç'e doğru uzanarak surlarla su kıyısı arasında kalan kıyı parçasını dışarıdan ayırıyordu. Bu duvarda açılan Xyloporta adındaki kapı kıyı şeridinin dışarı ile bağlantısını sağlıyordu. Bugün bu duvar ile kapıdan herhangi bir iz kalmamıştır.

Blakhernai adındaki bu bölgenin içinde Bizans devrinde şehrin en fazla saygı gösterilen dinî yapılarından Panaghia (Meryem) Kilisesi ve ayazması bulunuyordu. Burada ayrıca imparatorlar için bazı köşkler yapılmış ve X. yüzyıldan itibaren hükümdarlar ve saray halkı buraya rağbet etmeye başlamıştır. XI. yüzyıldan itibaren ise Blakhernai sarayları önem kazandığı

için Atmeydanı ile Marmara kıyısı arasında geniş sahada uzanan ve IV. yüzyıldan beri devamlı genişletilerek kullanılan büyük saray artık ihmal edilmeye başlamıştır. XI. yüzyıl ve onu takip eden yıllarda Bizans Devleti'nin çöküşüne kadar imparatorlar şehrin kuzeybatı köşesindeki Blakhernai Sarayı'nda yaşamışlardır. Bir taraftan şehir surları ile sınırlanan, diğer taraftan şehirden bir duvar veya yüksek set duvarları ile ayrılan Blakhernai Sarayı, esasında geniş bir saha üzerine yayılan bahçelerden ve irili ufaklı köşklerle kilise ve ibadet yerlerinden meydana gelmiştir. Burada Haliç kıyısında bir saray iskelesi bulunduğuna da ihtimal verilmektedir. Kıyıya açılan Küçük Ayvansaray Kapısı'nın Bizans devrinin Kiliomene Kapısı olduğu ileri sürülür. İmparatorlar bu kapıdan çıkarak iskeleye iniyorlardı. Ancak bazıları iskelenin Balat'ta olduğunu ileri sürerler. Blakhernai Sarayı topluluğundan bugün ayakta kalan tek yapı, en güneydeki uçta yükselen üç katlı Tekfur Sarayı'dır. Bu bölgede arazi Haliç'e doğru oldukça dik biçimde indiğinden birtakım duvarlar yapılarak setler meydana getirilmişti. Bunların en önemlisi, İvaz Efendi Camii kuzeyindeki surlardan başlayıp Hançerli Hamamı alt tarafından Lonca Çeşmesi'ne kadar uzananıdır. Bu set duvarı ile Blakhernai, Haliç tarafındaki düz olmak üzere aşağı, güneydeki daha yüksekte olmak üzere yukarı iki bölgeye ayrılmış oluyordu ki bunlardan aşağıdaki Ayvansaray semtini teşkil eder. Her iki bölgede de sarayın alt yapılarına ait oldukları tahmin edilen duvarlar ve mahzenler bulunmaktadır. Bunlar arasında yalnız bir tanesi İslâm tarihi ile uzak bir bağlantısı olması bakımından burada kısaca anılabilir. Yük sek bir set üstünde bulunan İvaz Efendi Camii'nin batısında sur duvarında birbirine bitişik iki burç vardır. Bunlardan bir tanesi genellikle Anemas Kulesi olarak adlandırılır. Bu kulenin kuzeyinden itibaren sur duvarına bitişik olarak uzanan tonozlu, kemerli bir dehliz ile iki yanında karşılıklı hücrelerin sıralandıkları görülür. Buraya da Anemas zindanı denilir. Bitişik kulelerin esasında sarayın bir pavyonu olarak kullanıldıkları, hücreli mahzenin de sarayın alt yapısı olduğu muhakkaktır. Bu bakımdan bunların Bizans çağında zindan olarak kullanılmış olmaları mümkündür. Anemas ise XI. yüzyıl sonları ile XII. yüzyıl başlarında yaşamış bir Bizans kumandanı olmakla birlikte ecdadı Arap ve müslüman asıllıdır. IX. yüzyılda Girit adası Arap hâkimiyetine girmiş, fakat sonra imparator olan kumandan Nikephoros Phokas bir yıl süren bir kuşatmadan sonra 961'de başkent Kandiye şehrini alarak buradaki müslüman idaresine son vermiştir. Kandiye'yi inatla savunan son Arap kumandanı Abdülazîz el-

Kurtubî esir olarak İstanbul'a getirilmiş, Hıristiyanlığı kabul ederek burada yerleşmiştir. Torunlarından kumandan Mikhael Anemas 1107'de diğer üç kardeşiyle birlikte İmparator I. Alexios Komnenos'a karşı bir suikast hazırlarken ele verilmiş ve çeşitli hakaretlerle teşhir edildikten sonra Blakhernai Sarayı'na komşu ve o vakte kadar hapishane olarak kullanılmış bir kuleye kapatılmıştır. A. M. Schneider'e göre ise Anemas'ın kapatıldığı kule, aşağıda Toklu Dede hazîresini çeviren surların kulelerinden biridir. Bundan sonra fetihe kadar bu kulelerin ve yanındaki dehlizli mahzenlerin birçok ünlü kişinin kapatıldıkları zindanlar olduğu bilinmektedir. Ancak yaptığımız inceleme, İvaz Efendi Camii avlusu önündeki her iki kulenin de Anemas'ın hapsedildiği burç olamayacağını gösterir. Fakat ne olursa olsun burası için Anemas zindanları adı yerleşmiş bulunmaktadır.

İstanbul'un 1453'te kuşatılması sırasında Ayvansaray bölgesi Rumeli Beylerbeyi Karacabey'e karşı Manuel Palaiologos ile Venedikli Leonardo Langoso tarafından müdafaa ediliyordu. Fetihten sonra ise burada bulunan birçok sahâbe kabirlerinden dolayı Ayvansaray bir müslüman mahallesi olarak gelişmiş, bilhassa surların kapalı bir hisar teşkil ettiği köşenin içi önemli bir hazîre olmuştur. İstanbul hakkında başta camilere dair Hadîkatü'l-cevâmi' olmak üzere değerli üç eser bırakmış olan ve 1201'de (1786-87) vefat eden Hâfız Hüseyin Efendi'nin (Ayvansarâyî) evi burada Toklu Dede Mescidi civarında idi. Kendisi burada doğmuş ve burada vefat etmiştir. Kabrinin de Toklu Dede hazîresinde olması gerekirse de mezar taşına rastlanamamıştır. Yalnız babasının mezar taşı hâlâ durmaktadır.

Ayvansaray'ın XVIII. yüzyılda parlak bir çağ yaşadığı tahmin edilebilir. Surların bittiği yer ile Abdülvedûd Mescidi arasındaki kıyı parçası üzerinde Sultan IV. Mehmed'in kızı, önce Musâhib Mustafa Paşa'nın, sonra Moralı Hasan Paşa'nın zevcesi olan Hatice Sultan'ın sahilsarayı inşa edilmişti. Hüseyin Ayvansarâyî'nin babası Hacı İsmâil de sultanın kâhyası idi.

Ayvansaray semti daha Bizans devrinde birkaç büyük yangın geçirmiş (1069, 1203, 1434 tarihlerinde), bu yangınlar sırasında Bizans'ın önemli ziyaret yerlerinden olan Blakhernai Meryem Kilisesi yanmıştır. Türk devrinde ise 1 Muharrem 1142'de (27 Temmuz 1729) Balat'tan Ayvansaray kıyısına kadar olan kısım yanmıştır. 7 Şâban 1168'de (19 Mayıs 1755) Ayvansaray Kapısı'nın iç tarafındaki büyük yangın, Sadrazam Hekimoğlu

Ali Paşa'nın azline sebep olmuştur. 1187'de (1773), rûmî 22 Teşrînievvel 1278'de (3 Kasım 1862), yine rûmî 31 Temmuz 1280'de (12 Ağustos 1864) ve rûmî 19 Nisan 1296'da (1 Mayıs 1880) Ayvansaray'da yangınlar çıkmış, bu son üçünde yalnız Lonca mahallesinde toplam 365 ev yanmıştır. 1911'de meydana gelen büyük yangında ise Balat ile Ayvansaray arasında 334 ev yanmıştır.

Ayvansaray semtinin belirli bir sınırı olmadığından burada sadece Haliç kıyısı, surlar, İvaz Efendi Camii ve Yatağan Hamamı sokağı arasında kalan sahadaki eserler üzerinde durulmuştur.

Ayvansaray'ın en büyük İslâm mâbedinden biri kiliseden çevrilmiş olan Atik Mustafa Paşa Camii'dir (bk. ATİK MUSTAFA PAŞA CAMİİ). Halk buraya, içinde sahâbeden Câbir b. Abdullah el-Ensârî'nin kabri bulunduğundan dolayı Câbir Camii de demektedir. Eski adı bilinmeyen, ancak IX. yüzyılda yapıldığı tahmin edilen Hagia Thekla Kilisesi olduğu yolunda görüşler bulunan mâbed, Sultan II. Bayezid'in sadrazamlarından Mustafa Paşa tarafından camiye çevrilmiştir. Ayvansaray'ın ikinci büyük camisi, arazinin Edirnekapı'ya doğru yükseldiği kesiminde, surların eski Bizans sarayı kalıntıları ile batıya doğru bir çıkıntı yaptığı set üstünde yer alan İvaz Efendi Camii'dir. Mimarisi bakımından başka camilerden çok değişik özelliklere sahip olan bu güzel eser, Alâiyeli Kazasker İvaz Efendi (ö. 1586) tarafından Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. Cami büyük mimarın hayatının son yıllarında inşa edildiği için de ayrı bir değere sahiptir (bk. İVAZ EFENDİ CAMİİ).

Surların Haliç'e yaklaştığı ve kıyı surları ile birleştiği yerde Toklu Dede sokağında çok küçük bir Bizans kilisesi daha vardı ki bu da fetihten sonra Toklu İbrâhim Dede Mescidi olmuştu ve yanında bir de tekke-zâviyesi vardı. Eski adı tesbit edilemeyen bu kiliseye (şapel) adını veren şahıs, yakınındaki sahâbeden Ebû Şeybe el-Hudrî'nin türbedarı idi. Darphâne kâtiplerinden el-Hâc Mustafa Efendi tarafından sonraları bazı vakıflar da yapılan bu mescid 1915'te boşaltılarak içine asker yerleştirilmiş, I. Dünya Savaşı'ndan sonra bir daha kullanılmayarak Vakıflar İdaresi'nce satılmış veya kiraya verilmiştir. Mescid, üzerinde hak iddia eden bir şahıs tarafından 1929 Haziranında kısmen yıktırılmıştır. Daha sonra yanındaki yolun genişletilmesi için yarısı ortadan kaldırılan mescidin mihrabı ile güney

duvarı uzun yıllar durduktan sonra 1980'de bu kalıntılar da yıkılarak yerlerine evler yapılmıştır.

Ayvansaray'ın Haliç tarafında, caddenin solunda köşebaşında sur üzerine oturan fevkanî Ayvansaray veya Korucu Mescidi ise Korucu Mehmed Çelebi b. Hüseyin adında bir şahıs tarafından 999 (1590-91) yılına doğru yaptırılmıştır. Hüseyin Ayvansarâyî, bu mescidi Ayvansaray Kapısı dışında tarif ettiğine göre esas bina herhalde biraz daha Haliç tarafında idi. Ancak sonraları bir ihya sırasında şimdiki yerinde yapılmış olmalı dır. Minberi İmam Şeyh Abdullah Efendi tarafından koydurulmuştu. 1187 (1773) ve 1249 (1833-34) Ayvansaray yangınlarında yanan mescid, kadılar kapı kethüdâsı Muhzır Hacı Bekir'in kızı tarafından ihya edilmişti. Ancak bu yapı ahşap olup hiçbir mimari özelliği yoktur. Vakıflar İdaresi'nce kadro dışı bırakılarak kiraya verilmiş ve bekâr barınağı olarak kullanılmıştır. Basit bir ev görünümünde olan mescidin altında, Türk klasik üslûbunda kesme taştan 975 (1567-68) tarihli İskender Bey (Paşa) Çeşmesi bulunmaktadır. Mescidin son yıllarda bütün izleri kaldırılarak yerine bir konut yapılmıştır.

Ağaçlıçeşme sokağında bulunan Çınarlıçeşme Mescidi, 1713-1716 yılları arasında sadrazam olan Şehid Ali Paşa tarafından sahâbeden Ebû Zer el-Gıfârî'nin türbesinin yanına yaptırılmıştı. Bilinmeyen bir tarihte boşaltılarak yıkılmaya bırakılan mescidden bugün hiçbir iz kalmamıştır. Reşad Ekrem Koçu'nun kaydettiği kitâbesinden, Nakşıdil Vâlide Sultan adına 1227'de (1812) tamir gördüğü anlaşılan mescid 1920'lere doğru çekildiğini tahmin ettiğimiz eski bir fotoğrafında çok iyi durumda görülmektedir. Bu resme göre, basit dikdörtgen planlı bir yapı olan mescidin üstü kiremit örtülü olup ahşap bir minaresi vardı.

İvaz Efendi Camii'nin az altında Haliç tarafında Dervişzâde sokağında Emîr Buhârî Mescidi ve Tekkesi bulunuyordu. Esası Emîr Buhârî Şeyh Ahmed Efendi tarafından Bizans devrine ait tonozlar üstünde kurulan tekke ve mescid 1845'te tamir edilmiş, 1927'de tekkeler kapatıldıktan sonra boşaltılarak Vakıflar tarafından ev olarak kiraya verilmiştir. Tekke 1962'de yanmış, mescid ise uzun süre dört duvardan ibaret bir harabe halinde kalmıştır (bk. EMÎR BUHÂRÎ TEKKESİ).

Surların dışında, Eyüp'e giden yolun Haliç tarafında, sağda halk arasında

Yâvedûd adıyla anılan Abdülvedûd Mescidi bulunmaktadır. Buharalı Şeyh Abdülvedûd tarafından yaptırıldığı ileri sürülen mescid zamanla harap olmuş, XVII. yüzyıl sonlarında Sultan IV. Mehmed'in kızı ve Musâhib Mustafa Paşa'nın zevcesi Hatice Sultan tarafından yeniden yaptırılmış ve bu yüzden Sultan Camii olarak tanınmıştır. 1219'da (1804-1805) bir daha harap olan mescid tekrar ihya edilmiş ve bu haliyle günümüze kadar gelmişken 1960'lı yıllarda bir daha yanmış ve yeniden yapılmıştır. Pencereli, yüksek ve kâgir bir bodrum üzerinde dikdörtgen biçiminde bir yapı olan mescid tamamen ahşaptır. Girişteki taşsız birkaç mezar arasında yegâne kitâbeli olanı 1097 (1685-86) tarihlidir. Abdülvedûd Mescidi bugün etrafı tamamen yıkılarak açıldığından büyük bir boşluğun ortasında tek başına kalmıştır.

Ayvansaray semti içinde bir tane de Rum kilisesi bulunmaktadır. Atik Mustafa Paşa Camii'nin güneyinde bulunan bu kilise Meryem Panaghia adına olup Blakhernai Kilisesi ve Ayazması olarak tanınır. Esası İmparator Marcianus (450-457) ve karısı Pulkheria tarafından inşa edilen bu yapının yanında I. Leon tarafından 473'te yaptırılan yuvarlak bir ek binada Meryem'in elbisesi muhafaza ediliyordu. Bu tarihte yanında bir de ayazma tesis edilmişti. İustinianos VI. yüzyılda kiliseyi yeniden yaptırtmış, II. İustinos (565-578) ise burayı genişletmiştir. 1069'da çıkan bir yangında harap olan kilise yeniden yapılmış ise de 29 Ocak 1434'te tekrar yanmış ve bir daha ihya edilmemiştir. Bizans'ın başta gelen ziyaret yerlerinden biri olan ve tezyinatı, mimarisi hakkında etraflı bilgiler bulunan bu kilisenin yerinde şimdi görülen modern kilise ise Rum zenginlerinin yardımlarıyla ancak geçen yüzyılın ortalarında inşa edilmiştir. İçindeki Blakhernai Ayazması ise hıristiyanlarca ziyaret edilen bir yerdir. Kilise kâgir küçük bir yapı olup üstü kiremit kaplı ahşap bir çatı ile örtülüdür.

Ayvansaray'daki çeşmelerin en eskisi Ayvansaray veya Korucu Mescidi altında olanıdır. İskender Bey'in (Paşa) hayratı olan 975 (1567-68) tarihli ve klasik Türk mimarisinin sade fakat güzel nisbetli bir örneği olan çeşmenin manzum tarihi, XVI. yüzyılın tanınmış şairi ve Mimar Sinan'ın yakın dostu Sâî Çelebi'nindir. İvaz Efendi Camii'nin kıble yönünde avlu dışındaki küçük meydanın ortasındaki çeşme ise çok değişik biçimi ile dikkati çeker. Kitâbesi olmayan bu çeşmenin İvaz Efendi vakfı olarak cami ile birlikte yapıldığı bilinmektedir. Başka bir benzeri olmayan bu çeşme beş yüzlü

olarak kesme taştan yapılmış, fakat sadece iki cephesine musluk konulmuştur. Lonca adı verilen yerde, Çınarlıçeşme Mescidi'ne komşu olan Bizans devrine ait bir set duvarına bitişik kitâbesiz çeşmelerin de mescidi yaptıran Şehid Ali Paşa'nın hayratından olması mümkündür. Bunlar çok harap bir hale geldiğinden yıkılmıştır. Atik Mustafa Paşa Camii'nin karşısında, Çenber sokağı kenarında olan Şatır Hasan Ağa Çeşmesi'nin 1104 (1692-93) tarihli manzum kitâbesi şair Vehbî'nindir. Bu da klasik üslûpta, muntazam kesme taş yapılı güzel bir eserdir. Eğrikapı yönünde, İvaz Efendi caddesi üzerindeki sermimar Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi, kitâbesine göre oğlu İsmâil tarafından 1179'da (1765-66) ihya edilmiştir. Mimari bakımdan dikkate değer bir güzelliği olmayan bu çeşme, etrafı silmelerle çerçevelenmiş yarım yuvarlak kemerli bir nişten ibarettir. Ebe sokağında bulunan İdris Ağa Çeşmesi ise muammalı manzum kitâbesine göre 1200 (1785-86) tarihinde yaptırılmış, duvara gömülü tuğla hazneli mermer bir çeşmedir. Sade bir biçimde olan kemeri barok üslûbun izlerini taşır. Abdülvedûd Camii'nin Haliç tarafında I. Mahmud'un vâlidesi Sâliha Sultan'ın da 1148 (1735-36) tarihli bir çeşmesi bulunuyordu. Bu iddiasız mahalle çeşmeleri dışında Ayvansaray'da surların Haliç kıyısı ile birleştiği köşede ve dışarıda, Sultan IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan hayratı olan 1123 (1711) tarihli bir çeşme ile bir sıbyan mektebi, bir de sebil vardı. Tam caddenin kenarında olan üç pencereli sebilin mermer cephesinde her üç pencerenin üstlerinde on iki beyitlik uzun manzum bir kitâbe bulunuyordu. Pencerelerinde de tunç şebekeler vardı. Hatice Sultan'ın İstanbul'un bu köşesine özel bir ilgi göstermesinin sebebi, Haliç kıyısındaki büyük sahilsarayının, sebilin karşısına isabet eden yerde bulunması idi. Nitekim az ileride Eyüp yolu kenarındaki Abdülvedûd Camii'ni de yeniden yaptırttığından bu ibadet yeri Sultan Camii adını almıştı. Gerek sanat gerekse tarihî değeri belirli olan bu güzel sebil, caddeyi genişletme bahanesiyle 1970'li yıllarda yıktırılıp yok edilmiştir. Çeşme 1988-1989 yıllarında biraz daha geride olmak üzere yeniden yapılarak ihya edilmiştir.

Ayvansaray'da üç tane de eski hamamın varlığı bilinmektedir. Atik Mustafa Paşa Camii'nin üst tarafında aynı adlı sokak üzerinde bulunan Mustafa Paşa Hamamı yıllar önce esas görevinden çıkarılmış ve mimarisi bozularak kaybolmuştur. Hançerli Yokuşu'ndaki Hançerli Hamamı'nın ise Sultan II. Bayezid'in kızı Hatice Sultan'ın evkafından olduğu söylenmektedir. Ayvansaray'ın üçüncü hamamı, surlarının dışında, Eyüp'e giden cadde ile

Haliç kıyısı arasında bulunan Yalı Hamamı idi. Bundan da bugün hiçbir iz kalmamıştır. Bunun Hatice Sultan'ın sahilsarayının özel hamamı olması da mümkündür.

Ayvansaray, Eyüp yolu üstünde sahâbe kabirlerinin en yoğun olarak toplandığı bir yerde gelişmiştir. Câbir b. Semüre veya Câbir b. Abdullah'ın kabri, yukarıda adı geçen kiliseden çevrilme Atik Mustafa Paşa Camii dahilinde, mihrabın sağındaki hücre içinde olduğundan başlı başına bir mimarisi yoktur. Kapısı üstündeki bir levha 1306 (1888-89) tarihlidir.

Ebû Eyyûb el-Ensârî ile İstanbul kuşatmasına gelerek burada şehid olan Ebû Şeybe el-Hudrî'nin kabri Bizans devrinin Pteron denilen hisarının içindeki avluda kapıya bitişik durumdadır. Fâtih Sultan Mehmed tarafından ihdas edilen bu makamın ilk türbedarı Toklu İbrâhim Dede olmuştur. Sultan II. Bayezid evkafına bağlı olan türbe 1108'de (1696-97) tamir edilmiş ve bunun tarihi Vâsıf tarafından yazılmıştır. Yeniçeri teşkilâtını kaldırdıktan sonra bütün velî türbelerini yeniden yaptıran Sultan II. Mahmud, 1251'de (1835-36) burada devrin zevkine göre yeni bir türbe inşa ettirmiştir. Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi tarafından düzenlenen manzum tarih, ta'lik hatla Yesârîzâde İzzet Efendi eliyle yazılarak kapısı üzerine yerleştirilmiştir: "Merkadi Bû Şeybe'yi şâh-i cihan yaptı latîf". Sultan Mahmud'un yaptırdığı türbe, dikdörtgen pencereleri demir parmaklıklı, üstü ahşap çatı ve kiremit örtülü, XIX. yüzyıl üslûbunda (Tanzimat üslûbu), İstanbul'un başka yerlerindeki türbelerin benzeri olan bir yapıdır. Çok harap ve çatısı çökmüş durumda iken 1970'li yıllarda tamir edilerek ihya olunmuştur. Bugün şehrin en başta gelen ziyaret yerlerinden biridir. Bu türbenin yanında yine sahâbeden Ahmed el-Ensârî'nin kabri bulunmaktadır. Ayrıca yine Ebû Şeybe el-Hudrî Türbesi yanında Hamdullah el-Ensârî'nin de kabri vardır. Bunun da 1251'de (1835-36) ihyası sırasında Esad Efendi tarafından düzenlenen tarih Yesârîzâde İzzet Efendi hattıyla yazılmıştır. Yukarıda adı geçen Çınarlıçeşme Mescidi yanında sahâbeden Ebû Zer el-Gıfârî'nin merkadi bulunmaktadır. Bu üstü açık bir türbe olup Vâsıf'ın 1227 (1812) tarihli uzun manzum tarihinde, türbenin II. Mahmud'un vâlidesi Nakşıdil Sultan tarafından yeniden yaptırıldığı ifade edilmektedir. Türbe mescid ile birlikte harap olmuş ve kısmen yıkılmıştır. Yalnız sokak üstündeki kitâbeli ve pencereli duvarı kalmıştır. Blakhernai iç kalesinin hisarpeçesi dışında, sur duvarının 40 m. kadar uzağında küçük kâgir bir

türbe ise makam-ı Hazreti Kâ‘b olarak kabul edilmektedir. Kapısı üstünde de “Ashabdan Kâ‘b hazretleri” yazısı okunan türbe evvelce üstü çatı ile örtülü iken 1960’lı yıllarda tamir edildiğinde sadece dört duvarı ihya edilmiştir. Sur duvarı ile cadde arasında da Haliç surunun bir burcunun dibinde Muhammed el-Ensârî’nin türbesi bulunmaktadır.

Hatice Sultan burada bir sıbyan mektebi, çeşme ve sebil yaptırarak küçük bir manzume kurmuştu. Önceleri bu burcun hemen yanında, Haliç’e uzanan duvarın içinde açılmış Xyloporta adındaki kapı bulunuyordu. Duvarın başladığı ve 1863’ten beri artık izi olmayan kapının yanında Hz. Eyyûb ile İstanbul önlerine gelenlerden biri olan Muhammed el-Ensârî’nin makam türbesi de yine Sultan II. Mahmud tarafından 1251’de (1835-36) yeniden yaptırılmıştır. Bu türbe yakınında, Hatice Sultan’ın başağası olan ve 1122’de (1710) ölen Süleyman Ağa’nın mezarı vardı.

Ayvansaray’da, surun dışında Eyüp’e giden yolun solunda Şeyh Abdülvedûd Dede Türbesi’nde, yakınındaki Abdülvedûd Mescidi’nin kurucusu olan ve hakkında çeşitli efsane ve kerametler anlatılan bir evliya medfundur. Bugün görülen türbe Sultan Abdülaziz’in vâlidesi Pertevniyal Sultan tarafından 1875’te ihya ettirilmiştir. Kapısı üstündeki kitâbede “Cennetmekân Sultan Abdülaziz Han hazretlerinin rûh-ı şerifleri için vâlide-i muhteremeleri itmam ve mâmur eyledi, sene 1292” denildiğine göre bu levha Sultan Abdülaziz’in 4 Haziran 1876’da ölümünden sonra yazılmış, fakat herhalde türbenin ihyasına başlandığı tarih olan 1292 (1875) yılında konulmuştur. Türbenin içindeki mezar taşında da Şeyh Abdülvedûd Dede’nin İstanbul’un fethine katılanlardan olduğu belirtilmiştir. Kendisi Buharalı olduğuna göre Horasan erenlerinden olması da mümkündür. Abdülvedûd Dede’nin halifesi Tokmak Dede de bu türbe yakınına gömülmüştü. Abdülvedûd Türbesi dikdörtgen biçiminde, kesme taştan, her cephesinde demir parmaklıklı, yuvarlak kemerli büyük pencereler olan empire üslûbunda bir binadır. Etrafı tamamen açıldığından bugün mescid ile birlikte ortada kalmıştır.

Türbenin etrafında teşekkül eden Tokmak Tepesi Kabristanı mezar taşları bakımından İstanbul’un en ilgi çekici mezarlığı idi. Fakat son yıllarda büyük ölçüde tahrip edilerek hemen hemen yok edilmiştir. Bu kabristanda Ayvansaray Mescidi’ni yaptıran Korucu Mehmed Efendi’nin, başka bir

benzeri pek az görülen büyük bir taş kitlesi halindeki mezar taşı dikkati çekiyordu. Burada üzerleri yazısız ve kaba yontulmuş iri bir taş kitlesi halinde birkaç taş daha vardı ki halk arasında bunlara "cellât mezarları" denirdi. Emîr Buhârî Mescidi ve Tekkesi yanında ise tekke şeyhlerinden bazılarının mezarları vardır. Ayvansaray'ın en önemli hazîresi Toklu Dede adına olanıdır. İki sur duvarı arasındaki dar, ağaçlı avluda bulunan bu küçük kabristan, içinde sahâbe türbe ve mezarları yanında Hagios Basileios (Aya Vasil) adına bir ayazmaya da sahip olduğundan hıristiyanlarca uzun süre ziyaret edilmiştir. Burada en eski mezar taşı, 908 Rebîülâhirinde (Ekim 1502) ölen Sinan Çavuş b. İskender'e aittir. İçindeki mezarlardan biri 1167'de (1753-54) ölen, Toklu Dede mahallesi imamı ve Hüseyin Ayvansarâyî'nin üstadı şeyhülkurrâ Halil Efendi'ye aittir. Halil Efendi 1146'da (1733-34) ölen Eyüp Camii devirhanı Keşfî Hâfız Mehmed Efendi ile 1183'te (1769-70) ölen Eğrikapı imamı Seyyid Mahmud Efendi'yi yetiştirmişti. Bir diğer mezar ise 8 Şâban 1165'te (21 Haziran 1752) ölen Hatice Sultan'ın kethüdâsı ve Hüseyin Efendi'nin babası Hacı İsmâil Efendi'nindir. İbn Sînâ'nın el-Kanûn fi't-tıb adlı eserini 1180'de (1766-67) ilk defa Türkçe'ye çeviren ve 1196'da (1781-82) ölen Tokatlı hekim Mustafa Efendi'nin de kabri burada idi. Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi'nin "peder-i ma'nevîmiz makamında mübârek bir zat" diye tavsif ettiği, pek çok kitap ve 300'den fazla mushaf yazan hattat Osman Ağa, "Toklu Dede nâm azizin medfun olduğu yerde" oturuyordu. Bütün bunlar, Ayvansaray'ın bu köşesinin XVIII. yüzyılda İstanbul'un kültür hayatının önemli merkezlerinden biri olduğunu göstermektedir.

Ayvansaray, şehrin az tanınan bir semti olmakla beraber Türk devrinde bir süre ruhaniyetli bir merkez olarak gelişmiş ve komşusu olan Mûsevî (Balat) ve hıristiyan (Fener) mahallelerinin arasına İslâm medeniyetinin damgasını vurmuştur. Kıyısındaki iskelelerin, yalı ve sahil saraylarının da bu semtin güzelliğini pekiştirdiği muhakkaktır. Ancak buraya XX. yüzyıl başlarından itibaren sanayinin girmesi ve halkının değişmesi sonunda bu şehir köşesi tarihî çehresini kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Genel: J. B. Papadopoulos, Les Palais et les Zglises des Blachernes, Atina 1928; Recep Ülke, Ayvansaray, Balat ve Fener Semtlerindeki Anıtlar, İstanbul 1957; Semavi Eyice, "Tarihte Halic", İTÜ Halic Sempozyumu, 10-11 Aralık 1975, İstanbul 1976, s. 263-307; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 223-224, 301-307; A. D. Mordtmann, "Die Hafenquartiere von Byzanz", Mitteilungen des Deutschen Excursions-Clubs in Konstantinopel, I/3 Konstantinopel 1891, s. 124; A. M. Schneider, "Die Blachernen", Oriens, IV/1, Leiden 1951, s. 82-120; Feridun Dirimtekin, "14. Mıntıka (Blachernae)", Fâtih ve İstanbul, I/2, İstanbul 1953, s. 193-222; R. Ekrem Koçu, "Ayvansaray", İst.A, III, 1642-1655.

Surlar ve Kapılar: A. Van Millingen, Byzantine Constantinople the Wals of the City, London 1899, s. 131-174, 194-204; B. Meyer-Plath - A. M. Schneider, Die Landmauer von Konstantinopel, II, Berlin 1943, s. 103-123; A. M. Schneider, "Mauern und Tore an Goldenen Horn zu Konstantinopel", Nachrichten der Akademie in Göttingen-Phil-Hist. Klasse, Göttingen 1950, s. 65-107; Feridun Dirimtekin, Fetihden Önce Halic Surları, İstanbul 1956, s. 11-12, 27-32; Semavi Eyice, "Anemas Zindanı ve Kulesi", İst.A, II, 853-859. &&&Camiler ve Tekkeler: Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 45, 74, 143, 147, 167, 236, 287; Semavi Eyice, "İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihî Eserleri IV: Toklu İbrahim Dede Mescidi", TED, XII (1982), s. 853-870, 880-886; a.mlf., "Atik Mustafa Paşa Camii", İst.A, III, 1288-1297; R. Ekrem Koçu, "Abdülvedûd Camii", a.e., I, 144; a.mlf., "Ayvansaray Mescidi", a.e., III, 1653; a.mlf., "Çınarlıçeşme Mescidi", a.e., VII, 3917-3918; a.mlf., "Emir Buharî Tekkesi ve Mescidi", a.e., IX, 5089. &&&Çeşme ve Sebiller: İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 31, rs. 37; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 20, 92, 210. &&&Sıbyan Mektebi: Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyân Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968, s. 117 (Hatice Sultan mektebi yanlış olarak Fatih devrine ait gösterilmiştir). &&&Türbe ve Mezarlıklar: Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, bk. İndeks; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 55-56, rs. 53; II (1928), s. 117; Die altosmanischen anonymen Chroniken (nşr. F. Giese), I, Breslau 1922, s. 102-108; II, Leipzig 1925, s. 138-144; A. Süheyl Ünver, İstanbul'da Sahâbe

Kabirleri, İstanbul 1953, s. 12, 21, 26, 28, 40, 45; a.mlf., İstanbul’un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar, İstanbul 1976, s. 119, 125; a.mlf., “İstanbul’un En Eski Mezarlığı Hakkında: Tokmak Tepe”, Arkitekt, IV/5-6, İstanbul 1950, s. 110-114; İsmail Giray, İstanbul’da Sahâbe Kabirleri, İstanbul 1975, s. 36, 40, 45, 49, 59; P. Wittek, “Ayvansaray, un sanctuaire privé de son héros”, Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves, XI, Bruxelles 1951, s. 505-526. &&&Folklor ve Efsaneler: Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 109-111; F. Schrader, Konstantinopel, Vergangenheit und Gegenwart, Tübingen 1917, s. 93-94; F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, Oxford 1929, I, 18; H. H. Russack, Byzanz und Stambul, Sagen und Legenden von Goldenen Horn, Berlin 1941, s. 131-133, 190-191; Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1947, s. 144.

Semavi Eyice

AYVANSARÂYÎ, Hüseyin

(bk. HÜSEYİN AYVANSARÂYÎ).

AYVAT BENDİ

İstanbul'da Belgrad ormanı içerisindeki Ayvat deresi üzerinde kurulmuş su bendi.

Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yaptırılarak 1563 yılında hizmete giren Kırkçeşme tesislerinin batı kolu üzerinde III. Mustafa tarafından 1765'te, Kemerburgaz'ın yaklaşık 4.5 km. kuzeydoğusunda Belgrad ormanı içerisindeki Ayvat deresi üzerinde inşa ettirilmiştir. Kitâbesi yoktur. Bu bendin inşasıyla, yağışlı zamanlarda ihtiyaç fazlası suyu depolama ve böylece şehre daha fazla su verme imkânı elde edilmiştir. Ayvat Bendi kâgir ağırlık bendi tipindedir ve planda kırık hatlarla kemer şekli verilmek suretiyle ek emniyet sağlanmıştır. Bent yapılırken Kırkçeşme tesislerinin su alma tertibiyle çökeltme havuzu aynen muhafaza edilmiş, eski küçük bağlama ile yüzen cisimleri tutan ızgaralar, kumları tutan dairevî çökeltme havuzları da bendin hemen altında aynen bırakılmıştır. Bentte daha fazla suyun depolanması için su tarafında payandalarla tahkim edilmiş olan mermer plaklar ilâve edilmiştir.

Ayvat Bendi'nin drenaj alanı 2 km^2, derenin en alçak yerinden (talveg) itibaren su tarafındaki payandalı plakların üstüne kadar olan yüksekliği 13,45 m., tepe uzunluğu 65,8 m., genişliği 6,90 m. ve taban genişliği 8,42 m. olup mansap duvarı % 81,5 eğimlidir. Gölün uzunluğu 700 m., hacmi 156.000 m^3'tür. Sağ sahildeki dolu savak 1,05x0,55 m. boyutlarında olup savak eşiği, 1 m. boyunda ve 0,18 m. kalınlığındaki payandalı plaklardan 0,55 m., sol sahil dolu savağı ise 1,05x0,28 m. boyutlarında ve savak eşiği payandalı plaklardan 0,28 m. aşağıdadır. Tahliye o/ 250 milimetrelik boru üzerine konmuş bir vana yardımı ile yapılmakta, ayrı bir o/ 250 milimetrelik boru üzerindeki vana vasıtasıyla da su alınmaktadır.

Bentten alınan suyun debisinin ölçülmesi, ölçme sandığının yan yüzüne, ekseni su yüzeyinden 96 mm. aşağıya gelecek şekilde yerleştirilmiş olan kısa pirinç borular (lüle) yardımı ile yapılmaktadır. Bu lülelerin sayısı ondur ve ikisi 1'lik (o/ 26 mm.), ikisi 2'lik (o/ 36,7 mm.), dördü 5'lik (o/ 58,13 mm.), ikisi de 10'luk (o/ 82,20 mm.) lüledir. Birlik bir lülenin günlük su

verimi 52 m³'tür (1 lüle=36 lt/ dakika=52 m³/gün). Buna göre bentten toplam 46 lülelik, yani günde 2392 m³ su alınabilmektedir. Ayvat kolunun başından alınan sular, üstü kapalı kanallarla güneydoğuya doğru iletilir; bu kesimde Orta dere ve Bakraç deresinden gelen kollarla birleşen sular, Kurt Kemeri ve Uzun Kemer üzerinden geçerek başhavuzda diğer koldan gelen sularla karışır. Bent ormanlık bölgede yapılmış olduğundan haznesinde 1765'ten beri biriken katı madde miktarı çok azdır.

BİBLİYOGRAFYA

Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1953, s. 169, 173; Kâzım Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 92-95; a.mlf., Historische Talsperren, Stuttgart 1987, s. 287-288; a.mlf., Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul 1988, s. 142-144.

Kâzım Çeçen

AYVERDİ, Ekrem Hakkı

(ö. 1899-1984)

Türk mimar-mühendisi ve mimarlık tarihi araştırmacısı.

İstanbul'da doğdu. 1915'te Vefa Lisesi'nden, 1920'de de Mühendis Mektebi'nden mezun oldu. İstanbul Belediyesi fen işlerinde bir buçuk yıl kadar çalıştıktan sonra serbest meslek hayatına atıldı. 1950 yılına kadar süren bu devrede çeşitli inşaatların taahhüdünü almasının dışında İstanbul ve Trakya'da birçok tarihî binanın restorasyonunu yaptı. 1950'den sonra iş hayatını bırakarak kendini ilmî araştırmalara verdi. Mühendisler Birliği, Turing Kulüp, Kubbealtı Cemiyeti ve İstanbul Fetih Cemiyeti'nin çalışmalarına katıldı. İstanbul Fetih Cemiyeti ile bu cemiyete bağlı Yahya Kemal Enstitüsü ve İstanbul Enstitüsü'nün otuz yıl baş kanlığını yaptı. 1979 yılında kendisine İstanbul Üniversitesi Senatosu tarafından "Fahrî Edebiyat Doktoru" pâyesi, Aydınlar Ocağı tarafından da "Üstün Hizmet Armağanı" verildi. 24 Nisan 1984'te İstanbul'da vefat etti ve Merkezefendi Kabristanı'na defnedildi.

1978 yılında bütün mal varlığını, kitaplarını, içindeki eşya, hat, tezhip, cilt, yazı aletleri ve işleme koleksiyonları ile birlikte evini, kendi kurmuş olduğu Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı'na bağışladı.

Gerçekleştirdiği restorasyonlar: İstanbul'da Zeynep Hanım Konağı; Dârülfünun Kütüphanesi (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi); Harbiye Nezâreti ve aynı binanın İstanbul Üniversitesi olarak tâdili; Topkapı Sarayı'ndaki muhtelif bölümler; Bâlî Paşa, Sultan Selim, Mesih Paşa, Lâleli, Ayasofya, Dâvud Paşa camileri; Gazanfer Ağa, Kuyucu Murad Paşa ve Hasan Paşa medreseleri; Beykoz İshak Ağa Çeşmesi; Edirne'de Selimiye Camii, Üç Şerefeli Cami, Eskicami, Yıldırım, Muradiye ve Süleyman Paşa camileri ile Çelebi Bedesteni; Havsa'da Sokullu, Çorlu'da Süleymaniye camileri.

Ekrem Hakkı Ayverdi asıl önemli çalışmalarını bu restorasyonlardan çok

Türk mimarlık tarihi alanında yapmıştır. Daha önce İslâm sanatı içinde mütalaa edilen ve varlığı bu yüzyılın başında kısmen olsun kabul edilmeye başlanan Türk sanatının bilhassa Osmanlı devri Türk mimarisinin bir meçhul olmaktan çıkmasında Ekrem Hakkı Ayverdi'nin eserlerinin payı büyüktür.

Önceleri sadece Türk sanatının Fâtih Sultan Mehmed devri ile meşgul olan ve 1953 yılında 500. fetih yıldönümünde Fâtih Devri Mi'mârîsi adlı eseriyle bir devri topluca ortaya koyarak sanat âlemine tanıtan Ayverdi'nin bu çalışması daha sonraki eserleri için bir başlangıç kabul edilebilir. Nitekim aynı devreyi ele alarak eserini 1973 ve 1974'te eskisine nisbetle çok daha genişletilmiş bir şekilde tekrar neşretmiştir. Fakat onun asıl başarılarından biri, henüz oldukça karanlıkta bulunan Osmanlı mimarlık tarihinin ilk devresi ile Çelebi Mehmed ve II. Sultan Murad devirleri mimari âbidelerini toplayan iki büyük cilt halinde hazırladığı eserlerdir. Daha sonra 1976'da bu büyük hacimli dört cildin bir özeti İlk 250 Senenin Osmanlı Mimârîsi adı altında yayımlanmıştır.

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin bir başka büyük hizmeti ise bugün millî sınırlarımız dışında kalan topraklardaki mimari eserlerin tesbiti ve neşredilmesidir. Bunun için 1975 ve 1976'da iki seyahat yapılmış ve uzun arşiv çalışmaları sonunda "Avrupa'daki Osmanlı Mimârî Eserleri" külliyatı hazırlanmıştır. Bunlar Romanya, Macaristan, Yugoslavya, Arnavutluk, Yunanistan ve Bulgaristan'ı içine alacak şekilde dört büyük cilt halinde neşredilmiştir. Böylece sekiz büyük ciltten teşekkül eden külliyat, başlangıcından Fâtih devri sonuna kadar olan 250 senelik bir devreyi ele aldığı gibi devir ve tarih gözetmeden Avrupa'daki bütün Türk eserlerini ihtiva etmektedir.

Eserleri. XVIII. Asırda Lâle (1950), Fâtih Devri Mi'mârîsi (1953), Fâtih Devri Hattatları (1953), Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları (1957), XIX. Asırda İstanbul Haritası (1958), İstanbul Mi'mârî Çağının Menşe'i Osmanlı Mi'mârîsinin İlk Devri (1966), İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri (Ö. Lütfi Barkan'la, 1970), Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri (1972), Osmanlı Mi'mârîsinde Fâtih Devri (III, 1973; IV, 1974), İlk 250 Senenin Osmanlı Mimârîsi (İ. Aydın Yüksel'le, 1976), Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri: Romanya-Macaristan (I, 1979), Yugoslavya (II-

III, 1981), Bulgaristan-Yunanistan-Arnavutluk (IV, 1982). Bu serinin ilk üç cildi bir heyetle beraber hazırlanmıştır. Ayrıca çeşitli dergi ve ansiklopedilerde yetmiş beş kadar makalesi vardır. Bunların bir kısmı ölümünden sonra kitap halinde de neşredilmiştir (Makaleler, İstanbul 1985).

Ayverdi'nin eserlerinin gelecek nesiller içinde Türk sanatı ile uğraşanların başvuracakları ana kitaplardan olma vasfını uzun zaman koruyacağı şüphesizdir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâmiha Ayverdi, Hâtıralarla Başbaşa, İstanbul 1977, s. 253-255; KAM (Ekrem Hakkı Ayverdi özel sayısı), XIII/3, İstanbul 1984; İ Aydın Yüksel, "Türk Mimarî Tarihi Araştırmacılığı ve Ekrem Hakkı Ayverdi", VD, XX (1988), s. 483-487.

İ. Aydın Yüksel

AYYÂR

العيّار

Ortaçağ İslâm dünyasında daha çok kendi çıkarları için toplum düzenini bozan zümreler hakkında kullanılan bir tabir.

Arapça bir kelime olan ayyâr sözlükte "çok gezip dolaşan, zeki, kurnaz, gözü pek ve atılgan kimse" anlamlarına gelmektedir. Ayyârlar, özellikle Horasan Melâmetiyyesi'ne bağlı zümrelerle olan münasebetleri sebebiyle, mürüvvet ve fütüvvet ehli için kullanılan fityân tabiri ile de anılmışlardır. Müsbet mânada, daha çok Safevî öncesi meddah hikâyelerinde halk kahramanı olarak geçen ayyâr fanatik bir kişiliğe bürünmüştür. Bazı İran kaynaklarında civanmerd, doğru sözlü, yiğit, iyilik sever, maharetli, sûfiyâne hayat süren bir topluluk gibi belirtilmelerine, emirlere bağlı ve diğer mezheplere karşı Sünnîliğin yanında gösterilmelerine (Keykâvus b. İskender, s. 369 vd.) rağmen ayyârlar menfi icraatları yüzünden tarihe daha ziyade yağmacı ve soyguncu bir sınıf olarak geçmişlerdir. Çoğunluğunu şehirlerdeki işsiz güçsüz kimselerin, ayak takımının, topraksız köylülerle ordudan ayrılmış askerlerin oluşturduğu ayyârlar güçlü iktidarlar zamanında geri plana çekilip âdeta ortadan kayboldukları halde, yönetimin zayıf olduğu dönemlerde sorumsuzca hareketleriyle ülkeleri için her zaman problem teşkil etmişlerdir. Özellikle VIII-XII. yüzyıllar arasında İran, Türkistan ve Irak'ın belli başlı şehirlerinde zaman zaman büyük karışıklıklara ve yağmalara sebep olmuşlar, 1135-1144 yılları arasında Bağdat'ta olduğu gibi bazan da iktidarı ele geçirerek bir terör rejimi kurmuşlar ve şehri haraca kesmişlerdir. Yaşayışları bakımından Anadolu'daki ahîlere ve rindlere benzetilirlerse de icraatları onlardan çok farklı ve olumsuz görünmektedir. Bazı kaynaklarda ayyârlar sadece avret yerlerini örten, başlarına hurma yaprağından yapılmış başlık koyan, boyunlarına çan, yular, gem veya süpürge ve kıldan yapılmış ipler asan serseriler güruhu olarak tasvir edilmişlerdir (Barthold, s. 157-158).

Bir merkeze bağlı olarak yönetilen ayyârların reislerine "ser-ayyârân", "reîsü'l-ayyârîn" veya "reîsü'l-fityân" denirdi. Nasıl bir teşekkül oldukları

ve güttükleri ortak gaye henüz tam anlamıyla tesbit edilememiştir. Ayyârlardan bazılarının sivrilip önemli mevkilere geçtiği de olmuştur. Meselâ Ya‘kub b. Leys adlı bir şakinin 867’de Sîstan’da Saffârîler hânedanını kurduğu ve bu hânedanın otuz üç yıl boyunca hâkimiyetini sürdürdüğü, Burcûmî ve İbn Mevsılî gibi ayyâr reislerinin de 1028-1033 yılları arasında yönetime hâkim oldukları bilinmektedir. Sîstan’daki ayyârların diğer şehir ve bölgelerdeki fityân, ahdâs* ve rindlerle de münasebetleri vardı.

Fâtih devrinde yazılmış bir fütüvvetnâmeden ayyârın “avcı, sürekli gezip dolaşan, yan kesici” anlamlarında kullanıldığı, fütüvvet mensuplarına ise mecazi mânada ayyâr dendiği anlaşılmaktadır (Gölpınarlı, İFM, XVII/1-4, s. 55). “Ayyârân” tabirine, Latîfî’nin Evsâf-ı İstanbul adıyla neşredilen Risâle-i Evsâf-ı İstanbul adlı eserinde de rastlanmaktadır (s. 15). Burada, esnaf içerisindeki hilekâr satıcılar arasında aldatma ve yalanın bir âdet haline geldiğinden, şeytanlığın bir mârifet sayıldığından bahsedilmekte ve böyleleri “ayyârân”, “tarrârân”, “mekkârân” olarak nitelendirilmektedir.

Türkistan’daki Basmacı Hareketi’ne katılanlara da Başkırtlar tarafından ayyâr denilmiştir. Âlî Bey’in (ö. 1871), Molière’in Les Fourberies de Scapin (Skapen’in hileleri) adlı eserinden adapte ettiği Ayyar Hamza komedisinin kurnaz ve açıkgöz kahramanı Hamza’ya bu sıfat pek uygun düşmüştür. Günümüzde ise ayyâr kelimesi Kayseri yöresinde “tembel” anlamında kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 181, 194, 198; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. M. Altay Köymen), Ankara 1982, s. 23, 86; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 178, 349, 432; X, 301, 545; XI, 16 vd., 24, 34-35, 45, 95; Keykâvus b. İskender, Kabusnâme (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1944, s. 369-393; Latîfî, Evsâf-ı İstanbul (nşr. Nermin Suner [Pekin]), İstanbul 1977, s. 15; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 157-158; M. Fuad

Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, Ankara 1988, s. 85-92; C. E. Bosworth, The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977, XVII, 538-540; Fâruk Ömer, el-Hilâfetü’l-Abbâsiyye fi’l-ʿasri’l-fevziyyi’l-askerî (247-334/861-946), Bağdad 1397/1977, s. 168-170; Cl. Cahen, Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 65-66; a.mlf. - W. L. Hanaway, Jr., “Ayyar”, EIr., III, 159-163; M. Ahmed Abdülmevlâ, Ayyârûn ve’ş-şüttâr el-Bagadide fi’t-târîhi’l-Abbâsî, İskenderiye 1986; Abdülbâki Gölpınarlı, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları”, İFM, XI/ 1-4 (1949-50), s. 61, 74-75; a.mlf., “Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Şeyh Hüseyin’in Fütüvvetnâmesi”, a.e., XVII/1-4 (1955-56), s. 55; Franz Taeschner, “İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)”, a.e., XV/1-4, s. 9-10, 18; a.mlf., “Ayyār”, EI^{2} (Fr.), I, 817-818.

Abdülkadir Özcan

AYYÂŞ b. EBÛ REBÎA

عيّاش بن أبي ربيعة

Ebû Abdillâh (Abdirrahmân) Ayyâş b. Ebî Rebî'a (Amr) b. el-Mugıre el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 15/636)

İslâmiyet'i ilk kabul eden sahâbîlerden.

Hâlid b. Velîd ve Ebû Cehil'in amcazadesi, aynı zamanda Ebû Cehil'in ana bir kardeşidir. Hz. Peygamber daha Dârülerkam'a gitmeden önce müslüman oldu. Müşriklerden ağır işkenceler gördüğü için karısı ile Habeşistan'a hicret etti. Oğlu Abdullah orada doğdu. Habeşistan'dan döndükten sonra Hz. Ömer'le beraber Medine'ye hicret etti. Kardeşleri Ebû Cehil ile Hâris b. Hişâm Ayyâş'ı bir bahane ile Mekke'ye geri getirmek için yola çıktılar ve Kubâ'da kendisine yetiştiler. Annelerinin onu tekrar görünceye kadar yas tutmaya, saçına tarak dokundurmayacağına ve gölgeye çekilmeyeceğine yemin ettiğini söyleyerek Mekke'ye dönmesini istediler. Hz. Ömer kardeşlerinin kötü niyetlerini sezerek bu oyuna gelmemesi için ısrar ettiyse de o Mekke'de kalan bir miktar malını almak ve annesini ziyaret etmek düşüncesiyle dönmeye razı oldu. Ebû Cehil ve Hâris kardeşlerini Mekke'ye götürüp hapsettiler ve Medine'ye dönmesine yıllarca engel oldular. Ayyâş Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarına bu yüzden katılamadı. Onun ve onun vaziyetinde olan bazı müslümanların durumuna çok üzülen Hz. Peygamber uzunca bir müddet sabah namazlarında rükûdan doğrulduktan sonra, "Allahım! Velîd b. Velîd, Seleme b. Hişâm, Ayyâş b. Ebû Rebîa ve Mekke'deki diğer güçsüzleri kâfirlerin elinden kurtar" diye dua etmiştir (Müslim, "Mesâcid", 294-295). Bir müddet sonra Velîd hapisten kurtulup Medine'ye gitti. Hz. Peygamber Ayyâş ile Seleme'nin işkence altında yaşadıklarını öğrenince Velîd'i tekrar Mekke'ye gönderdi ve birlikte Medine'ye kaçmalarını emretti. Onlar da üç günlük bir yolculuktan sonra umretü'l-kazâ*dan dönmekte olan müslümanlara katılarak Medine'ye geldiler. Bunu duyan Kureyş kabilesi, Hâlid b. Velîd başkanlığındaki bir grup Mekkeli'yi onları yakalamakla görevlendirdi. Ancak Usfân'a kadar giden takipçiler izlerine rastlayamayınca geri döndüler. Müşrikler daha

sonra da onların iade edilmeleri için çalıştılar, fakat sonuç alamadılar. Hz. Peygamber Tebük Seferi'nden sonra Ayyâş'ı Himyerîler'den Hâris, Mesrûh ve Nuaym b. Abdükülâl'e elçi olarak gönderdi.

Ayyâş Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında Şam'da vefat etti. Yemâme, hatta Yermük savaşlarında şehid olduğu da söylenir. Hz. Peygamber'den rivayet ettiği birkaç hadis Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (III, 420; IV, 347) ve İbn Mâce'nin es-Sünen'inde ("Menâsik", 103) yer almıştır. Kendisinden oğlu Abdullah, Enes b. Mâlik, mürsel* olarak da Ömer b. Abdülazîz hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 420; IV, 347; Buhârî, "Ezân", 128, "İstiskā'", 2, "Cihâd", 98, "Enbiyâ", 19; Müslim, "Mesâcid", 294-295; İbn Mâce, "Menâsik", 103; İbn İshak, es-Sîre, s. 124, 156, 254; Vâkıdî, el-Megazî, I, 46, 350; II, 603; III, 1118; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 256, 321, 327; II, 367, 474-477; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 282, 283; III, 271-272; IV, 129-133; VIII, 274, 301; İbn Hazm, Cemhere, s. 230; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, I, 240; IV, 320-321; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 47; Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 197; Tecrid Tercemesi, II, 811-813; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, I, 196-197; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), İstanbul 1981, II, 223-225.

Abdülkerim Özaydın

AYYÂŞÎ

العيّاشي

Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sicilmâsî el-Ayyâşî (ö. 1090/1679)

Faslı mutasavvıf, muhaddis ve fakih.

1037'de (1628) Fas'ta doğdu. Sicilmâse havzasının Büyük Sahra sınırı bölgesinde yaşayan Ayt Ayyâş (Ayyâşoğulları) adlı bir Berberî kabilesine mensuptur. Önce babasından ve kardeşinden, sonra da Ebû Zeyd İbnü'l-Kadî ve Abdülkadir el-Fâsî gibi memleketinin tanınmış âlimlerinden ilim tahsil etti. Daha sonra Mısır'a giderek orada Ali el-Uchûrî, Şehâbeddin el-Hafâcî, Abdülkadir el-Mahallî'nin derslerine devam etti. Mekke ve Medine'yi üç defa ziyaret etti. er-Rihletü'l-Ayyâşiyye adlı eserini son olarak Medine'de bulunduğu sırada yazdı. Ayrıca burada hadis dersleri verdi. Ebû İshak İbrâhim eş-Şehrezûrî'ye intisap etti. Elli üç yaşında 10 Zilkade 1090'da (13 Aralık 1679) vebadan öldü.

Eserleri. 1. er-Rihletü'l-ʿAyyâşiyye (III, Fas 1306, 1318; Rabat 1977). Asıl adı Mâʾü'l-mevâʾid olan eser Fas ile Mekke arasındaki kervan yolunu, o bölgede yaşayan halkın örf ve âdetlerini, âlim ve sûfîlerini anlatır. Eser ayrıca Muktetafât min Rihleti'l-ʿAyyâşî adıyla kısaltılarak neşredilmiştir (Riyad 1984). 2. Tenbîhü'l-himemi'l-ʿaliyye ʿale'z-zühd fi'd-dünya'l-fâniyye. 3. el-Hükm bi'l-ʿadl ve'l-insâfi'd-dâfiʿ. 4. en-Nûrü'l-bâsim fî cümleti min kelâmi Ebî Sâlim. Oğlu Hamza tarafından derlenen şiirleri. 5. İktifa'l-âsâr baʿde zihâbi ehli'l-âsâr. 6. İtḥâfü'l-ahillâʾ bi-esânîdi'l-ecillâʾ. Hocalarının ve bazı âlimlerin biyografilerini ihtiva eden son iki kitabın aynı eser olduğu söylenmektedir. Ayrıca bey'* hakkında daha sonra şerhettiği fıkha dair manzum bir risâlesi de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayyâşî, er-Rihletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1977, III; Muktetafât min Rihleti'l-ʿAyyâşî, Riyad 1984; Zebîdî, İtḥâfü'l-asfiyâʾ, s. 228; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, I, 115; Muhammed Mahlûf, Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye, Kahire 1349, I, 314; Brockelmann, GAL, II, 616; Suppl., II, 711; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 168-169; II, 832-835; Mohammed ben Cheneb, "Ayyâşî", İA, II, 79-80; a.mlf. - [Ch. Pellat], "al-ʿAyyāshı", EI² (İng.), I, 795.

Hasan Kâmil Yılmaz

AYYILDIZ

Türk bayrağının başlıca unsurları ve Türkiye Cumhuriyeti’nin resmî alâmeti.

Ayyıldızın hangi tarihten itibaren Osmanlı Devleti’nin resmî alâmeti olduğu açık şekilde ortaya konulamamıştır. Ay yani hilâlin (bk. HİLÂL) çok eskiden beri Türkler’de kullanılan bir sembol ve millî alâmet olduğu bilinmektedir (Esin, 313-359). Osmanlı Devleti’nde de sancak, alem ve tuğ gönderlerinin uçlarında, hatta başka yerlerde tepelik olarak ay kullanılmıştır (bk. ALEM). Fakat bunun iki kolunun arasına bir yıldız konulması oldukça yenidir. Önceleri bu yıldız çok şualı bir rozet biçiminde idi. Şimdiki beş uçlu yıldız şeklini alması ise çok yakın tarihlerde olmuştur. Eski Türk sancak ve hatta kumaşlarında ay ve bunun içinde çok şualı bir motif bulunmaktadır. Ancak bu sonuncu motifin bir yıldız değil güneş alâmeti olduğunu iddia edenler de vardır. 1571’de İnebahtı (Lepanto) deniz savaşında İtalyanlar’ın eline geçen ve o zamandan beri Pisa’da Sando Stefano dei Cavalieri Kilisesi’nde saklanan bir Türk sancağında, “zülfikar” adı verilen çifte lamalı kılıçtan başka bir ay ve bunun içinde de bir yıldız bulunmaktadır. Topkapı Sarayı’nda Kanûnî Sultan Süleyman’ın çakşırı olarak kabul edilen bir dokuma üzerinde (Envanter, nr. 4414), uçları kapalı bir ay (hilâl) içinde çok şualı bir yuvarlak vardır ki bu bir bakıma yakın tarihlerin yıldızının bir öncüsü olarak kabul edilebilir. Yine aynı müzedeki iki ipek gömlek üzerinde de (Envanter, nr. 4496, 4649) aylar ve bunların içlerinde altı şualı yıldızlar görülmektedir.

Diğer taraftan Batı Avrupa’da daha XVI. yüzyılda Türk Devleti’nin alâmeti olarak ayyıldız kullanılıyordu. Nitekim 1592 yılında, Avusturya’da Viyana’daki başkilise (katedral) olan Stephansdom’un çan kulesinin tepesinde I. Viyana Kuşatması’nın (1529) hâtırası olarak madenî bir levhadan kesilmek suretiyle yapılmış bir ay ile içinde altı şualı bir yıldızdan meydana gelen bir alem konulmuştu. II. Viyana Kuşatması’nın (1683) Türkler aleyhine sona ermesi üzerine 14 Temmuz 1686’da bu alem yerinden sökülerek kaldırılmıştır. Türk ordusunun kuşatmayı kaldırıp çekilmeye başladığı günün hâtırası olarak da Viyana fırıncılarının yaptıkları ve bugün

hâlâ pişirilen ayçörek (kipfel) ile üst yüzü önceleri altı, sonraları beş bıçak çizgisi ile yarılmış küçük ekmek de (kaisersemmel) Türk ayyıldızının hâtıraları olarak kabul edilmektedir. XVI. yüzyılda Osmanlı-Türk Devleti'nin ayyıldız ile temsil edildiğini, o yıllarda basılmış bir kitabın takdim sayfasındaki gravürden de öğrenmek mümkündür. Bartholomeo Georgievitz adında bir papazın 1553 yılında Roma'da basılan Türkler'e karşı polemik mahiyetindeki bir risâlesinde, kitabın adının yazılı olduğu boşluğu iki yandan çerçeveleyen iki resim vardır. Bunlardan biri Mukaddes Roma-Cermen İmparatoru V. Karl'ı, diğeri ise aynı yıllarda Osmanlı Devleti'nin başında bulunan Kanûnî Sultan Süleyman'ı temsil etmektedir. Bu iki hükümdarın başları üstlerinde yer alan arma kalkanlarının içlerinde her iki devleti temsil eden armalara yer verilmiştir. Alman imparatorunun kartal ile temsil edilmesine karşılık Osmanlı padişahının armasında bir ay ile altı şualı bir yıldız bulunmaktadır. Bundan da Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanat yıllarında Osmanlı Devleti'nin Batı'da ayyıldızlı bir alâmetle tanındığı anlaşılmaktadır. Zaten J. Siebmacher'in 1605'te basılan armalar hakkındaki kitabında da Osmanlı armaları kırmızı zemin üzerinde beyaz ayyıldız ile ay ve çarkıfelek şekillerinde gösterilmişti.

Osmanlı devrinde Türk bayrağı zülfikarlı veya üç hilâlli olmakla beraber daha XVI. yüzyılda Batı'da Osmanlı Devleti'nin alâmeti olarak, seyrek de kullanılsa ay ve çok şualı yıldız tanınıyordu. Fakat ayyıldızın bir devlet sembolü olarak resmen kabulü, bildiğimiz kadarıyla III. Mustafa (1757-1774) devrinde başlamış, I. Abdülhamid (1774-1789) ve bilhassa III. Selim (1789-1807) dönemlerinde de iyice yerleşmiştir. Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî'nin Mecmûa-i Tevârîh adlı eserinde, "Frenk Beyzâde Kont'un (De Tott olmalı) döktürdüğü toplar tuğradan başka Devleti Osmâniyye'ye mahsus olan nişân-ı şerîf-i âlî-şânın dahi resmolunması 1187'den (1773-74) itibaren usulden olmuştur" (vr. 85[a]) denildiğine göre, bu "nişân-ı şerîf-i âlî-şân"ın ayyıldız olması kuvvetle muhtemeldir. Napolyon'un Yafa'da ganimet olarak ele geçirdiği ve Akkâ önüne getirdiği, fakat burada başarısızlığa uğrayınca geri çekilirken 22 Mayıs 1799'da denize attırdığı Türk toplarının namluları üstünde de ayyıldız bulunmaktaydı. İstanbul'da Askerî Müze'de ve Rumelihisarı önünde de ayyıldızlı toplar vardır. Başbakanlık Arşivi'nde hatt-ı hümâyunlar arasında bulunan tarihsiz bir belge (nr. 14553), ayyıldızın III. Selim zamanında resmen devlet alâmeti olarak kullanıldığını göstermektedir. Tophane ve Top Arabacıları Nâzırı

Reşid Mustafa Efendi’nin yazarak sadrazama takdim ettiği takririn kenarına padişahın yazdığı bir notta, topların üzerlerine tuğradan başka “... ağzına karîb mahalle hilâl şekli ile bir yıldız resmoluna...” denilmektedir. Bugün İstanbul’da Deniz Müzesi’nde bulunan, Tersâne-i Âmire Emini Osman Efendi tarafından takdim edilmiş 18 Zilkade 1207 (27 Haziran 1793) tarihli buyruldu*da, donanma kalyonlarına çekilecek sancakların al renkte olması ve üzerlerinde beyaz ay ve yıldız bulunması öngörülmüştür. III. Selim’in saltanat yıllarından itibaren ayyıldız hemen her yerde kullanılır olmuştur. 1957 yılında Sivas’ta Güdükminare denilen türbenin karşısındaki güzel ve eski bir evin saçağı altında boya ile işlenmiş ayyıldız ve 1211 (1796-97) tarihi görülüyordu.

Osmanlı Devleti’ni temsil etmek üzere XIX. yüzyılda, üzerinde çeşitli silâhlar, sancaklar ve alt kenarında nişanlar bulunan arma kullanılırken bayrakta da biçimleri şimdikine pek uymayan ayyıldız alâmeti kabul edilmişti. Bu durum böylece Cumhuriyet’in başlarına kadar sürüp gitmiştir. Çeşmelerde, mezar taşlarında, cami ve tekke kapılarında, Çanakkale tabaklarında, fincanlarda, işlemelerde, çeşitli deri ve madenî eşya üzerinde ayyıldız motifi ile karşılaşılır. Cumhuriyet’in ilk yıllarında ayyıldız bayraklarda biraz gelişigüzel işlenirken 1933’te belirli ölçü ve nisbetlere göre yapılması tamim edilmiş, 1936 yılında da bu hususta bir kanun çıkarılarak 1937’de nizamnâmesi yayımlanmıştır (bk. BAYRAK). Müslüman ülkelerin birçoğu da ayyıldızı resmî devlet arması olarak kabul etmişler ve değişik renklerdeki bayraklarına koymuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, vr. 85[a]; Jacoub Artin Pacha, Contribution á l’étude du blason en Orient, London 1902; Türk Bayrağı Kanunu, İstanbul 1936; Türk Bayrağı Kanunu ve Nizamnamesi, İstanbul 1938; Fevzi Kurtoğlu, Türk Bayrağı ve Ayyıldız, Ankara 1938; a.mlf., “Sancağımız”, Deniz Mecmuası, sy. 329, İstanbul 1933; W. Ridgway, “The Origin of the Crescent”, Royal Anthropological Society, 1908; Ali [Miralay],

"Sancağımız ve AyYıldız Nakşı", TTEM, VIII (1933), s. 193-208, 257-265, 376-390; Ahmed Refik, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Arması Nasıl Oluyor?", İkdam, İstanbul 26 Teşrînisâni 1925; Halil Hâlid, "Türk Hilâlinin Aslı, I", DİFM, I/2 (1926), s. 158-182; a.mlf., "Türk Hilâlinin Aslı, II", a.e., I/3 (1926), s. 36-51; Tosyavîzâde Osman Rifat, "Bayrağımıza Dair Birkaç Söz", İstanbul Belediye Mecmuası, VII/84 (1931), s. 446-458; Rıza Nour, "L'Histoire du Croissant", Revue de Turcologie (Türk Bilik Rövüsü), I/3, İskenderiye 1933, s. 232 vd.; Armenag Sakisian, "Le Croissant comme emblème national et religieux en Turquie", Syria, XXII, Paris 1941, s. 66-80; Emel Esin, "Kün-Ay (Ay-Yıldız Motifinin Proto-Türk devirden Hakanlılara kadar İkonografisi)", TTK Bildiriler, I (1972), s. 313-359; Semavi Eyice, "Ay-Yıldız'ın Tarihi Hakkında", TED, sy. 13 (1983), s. 31-66; G. de Genoullac, "Croissat", Gr.E, XIII, 463; R. Ettinghausen, "Hilâl", EI[2] (İng.), III, 381-385.

Semavi Eyice

AZAB

(bk. AZEB).

AZÂB

(bk. AZAP).

ÂZAD

(bk. ÂZAT).

ÂZÂD, Ebü’l-Kelâm

(bk. EBÜ’l-KELÂM ÂZÂD).

ÂZÂD-ı BİLGRÂMÎ

آزاد بلكرامي

Mîr Gulâm Alî b. Nûh el-Hüseynî el-Vâsıtî el-Bilgrâmî (ö. 1200/1786)

Hindistanlı âlim ve şair.

Âzâd ve Hassânü'l-Hind lakaplarıyla meşhurdur. 18 Haziran 1704'te Leknev'e bağlı Bilgram kasabasında pek çok ilim adamı yetiştirmiş bir ailede doğdu. Soyu, Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'ye dayanmakta olup büyük dedeleri Emevîler'in zulmünden kaçarak Hindistan'a yerleşmişlerdir. İlk öğrenimini memleketinde tamamladı. 1721'de tahsil için, ana tarafından dedesi meşhur âlim ve dört dilde (Arapça, Farsça, Türkçe ve Hintçe) şair olan Abdülcelîl-i Bilgrâmî'nin yaşadığı Şahcihanâbâd'a gitti ve ondan Arapça, hadis ve siyer öğrendi. Orada iki yıl kaldıktan sonra Bilgram'a döndü. Dayısı Muhammed b. Abdülcelîl'den aruz, kafiye ve edebî ilimleri okudu. 1730'da dayısı Mîr Muhammed'in ordu vak'anüvisliği yaptığı Sihvan'a (Sivîstan) gitti. Burada dayısının nâibi olarak dört yıl kaldı. 1734 yılında önce Delhi'ye, sonra da Bilgram'a döndü. Bu seferi sırasında Hazîn-i Lâhîcî ve Vâlih-i Dağıstânî gibi şairlerle görüştü. Mekke ve Medine'ye giderek iki yıl kaldı (1738). Medine'de Şeyh Muhammed Hayât es-Sindî'den Sahîh-i Buhârî'yi okudu ve Kütüb-i Sitte'den icâzet aldı. Hindistan'a döndüğünde (1739) Evrengâbâd şehrine yerleşti. 1745'te müstakbel Haydarâbâd nizamı Nevvâb Nizâmüddevle Âsafcâh'la karşılaştı ve ondan malî yardım gördü. Bununla beraber Âzâd hiçbir zaman onun sarayına girip kendisi için kaside yazmadı. Âzâd aynı zamanda Haydarâbâd başveziri Samsâmüddevle Şahnevâz Han'la da çok iyi dosttu. Adı geçen başvezirin 1757'de gözden düşmesi üzerine ona yeniden eski itibarını kazandıran yine Âzâd oldu. Hatta Samsâmüddevle'nin katlinden sonra onun tamamlanmamış Meʾâsirü'l-ümerâʾ adlı eserini yok olmaktan kurtarıp bastıran da Âzâd'dır. 1764'te Haydarâbâd'dan Evrengâbâd'a döndü ve burada Şah Müsâfir Gucdüvânî'nin türbesinde zâhidâne bir hayat sürdü ve resmî görev kabul etmedi.

Şiirlerini daha çok ilkbahar aylarında yazan Âzâd Arapça, Farsça eserler verdi. Kendisinden önce hiçbir Hintli şair Arapça divan tertip etmemiş ve onun kadar Arapça şiir söylememiştir. Belki de bu sebeple şiirlerinde zaman zaman kendini övmüş, diğer şairlerden üstün olduğunu söylemiştir. Edebiyat tenkitçileri de Âzâd'ın şiirlerini emsalinden üstün görür ve o devirde Hindistan ile Arap âlemi arasında bir yakınlık bulunmadığı için lâyık olduğu şekilde tanınmadığını belirtirler. Hint ve Sanskrit şiirindeki teşbihi ve diğer edebî sanatları Arap şiirine ilk sokan şair olarak da bilinmektedir. Gazel ve kasidelerinde Hz. Peygamber'i övdüğü için kendisine Hassânü'l-Hind (Hindistan'ın Hassân b. Sâbit'i) ve Meddâhu'n-nebî lakapları verilmiştir.

Âzâd-ı Bilgrâmî Evrengâbâd'da vefat etti ve Ravza denilen yere defnedildi.

Arapça Eserleri. 1. Sübhatü'l-mercân fî âsâri Hindistân (Bombay 1303/1886, taş baskı). Müellifin en meşhur eseri olup bazı müstakil kitaplarını da ihtiva etmektedir. Bunlardan biri, Hindistanlı âlim ve kelâmcılardan kırk dört kişinin hal tercümeleriyle beraber Hz. Peygamber'in methine dair şiirlerini de ihtiva eden Tesliyetü'l-fuâd'dır. Eserde yer alan ikinci kitabı, tefsir kitaplarıyla hadis şerhlerinden Hindistan'la ilgili bilgileri toplayarak meydana getirdiği Şemmâmetü'l-anber fîmâ verede fi'l-Hind min seyyidi'l-beşer adlı eseridir. Sübhatü'l-mercân'da ayrıca Arap ve Hint dillerinde belâgat ile Hintliler'e ve Araplar'a göre sevgi konusuna dair birer bölüm bulunmaktadır. 2. Dîvân. 3000'den fazla beyit ihtiva eden üç ciltlik bir eserdir (Haydarâbâd 1300-1301/1882-1883). 3. Muhtâru Dîvânı Âzâd. Yazarın es-Sebatü's-seyyâre adıyla anılan yedi şiir divanından seçilen şiirleri muhtevidir (Leknev 1328/1910). 4. Davü'd-derârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Haremeyn'de bulunduğu dönemde Kastallânî'nin Sahîh-i Buhârî şerhinden "Kitâbü'z-Zekât"ın sonuna kadar hulâsa ettiği tamamlanmamış bir eserdir. Kitabın müellif hattı nüshası, Sıddık Hasan Han'ın oğlu Seyyid Nûrü'l-Hasen'in kütüphanesinde bulunmaktadır. 5. Mazharü'l-berekât. Âzâd'ın ömrünün son yıllarında mesnevî tarzında yazdığı tasavvufî ve ahlâkî mahiyetteki şiirlerdir. 6. Keşkûl. Eserin müellifin el yazısıyla olan nüshası Haydarâbâd Âsafiyye Kütüphanesi'ndedir. 7. Şifâʾü'l-alîl fi'l-ıslâhâti alâ ebyâti ebi't-Tayyib el-Mütenebbî. 1197 yılında kaleme aldığı bu eserde Mütenebbî'nin şiirlerinde gördüğü hataları tashih etmeyi hedef almıştır. Kitap N. Ahmed

el-Fârûkı tarafından Sekafetü'l-Hind mecmuasında yayımlanmıştır (Delhi 1984, XXXV, sy. 3-4).

Farsça Eserleri. 1. Me᾿âsirü'l-kirâm fî târîhi Bilgrâm. Bilgramlı mutasavvıflar hakkında yazılmış muteber bir kaynaktır (Agra 1910, taş baskı). 2. Hizâne-i Âmire. 135 kadar İranlı eski ve yeni şair hakkında kısa bilgiler ihtiva eden alfabetik bir eserdir (Cavnpûr 1871, 1900). 3. Serv-i Âzâd. Hindistan'da Farsça ve Urduca şiir söyleyen 143 şairin biyografisini veren bir eserdir (Lahor 1913). 4. Senedü's-saâdât fî hüsni hâtimeti's-sâdât. Hz. Pey gamber'in soyundan gelen kimselerin faziletiyle âkıbetlerinden bahseden bu kitap Bombay'da basılmıştır (1865). 5. Şecere-i Tayyibe. Bilgram'da yetişen mutasavvıfların hayatına dairdir. 6. Ravzatü'l-evliyâ. Âzâd'ın gömülmüş olduğu Ravza adlı kabristanda yatan dokuz zat ile kendisinin hal tercümesini ihtiva eden bu eser de basılmıştır (Evrengâbâd 1892). 7. Yed-i Beyzâ. Farsça yazan 532 şairin hal tercümelerini ihtiva etmektedir. 8. Dîvân. Farsça gazel, rubâi ve kıtalarını ihtiva etmektedir. Diğer Farsça şiirleri Serâpâ-yı Maşûk, ve Dilkeşnâme adlı eserlerinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), III, 250-252; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ᶜArabiyye, s. 198-200, 217-220, 246-252, 298-299; Brockelmann, GAL Suppl., II, 600-601; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VI, 201-205; Ziriklî, el-Aᶜlâm, V, 314; Abdülmaksûd Muhammed Şalkamî, "Hassânü'l-Hind Gulâm Alî Âzâd", Mecelletü'l-Ezher, XLVIII/9-10, Kahire 1976, s. 1472-1482, 1707-1720; XLIX/3 (1977), s. 496-509; Fazlurrahmân en-Nedevî, "Gulâm Alî Âzâd el-Bilgrâmî", Sekafetü'l-Hind, XXXVIII/3-4, Delhi 1987, s. 128-136; "Gulâm Ali", İA, IV, 823-824; A. S. Bazmee Ansari, "Azad Bilgramı", EI² (İng.), I, 808; a.mlf., v.dğr., "Âzâd-ı Bilgrâmî", UDMİ, I, 104-110; M. Sıddiqi, "Azad Belgramı", EIr., II, 171-173; Rızâ Rızâzâde, "Âzâd-ı Bilgrâmî", DMBİ, I, 317-319.

İsmail L. Çakan

AZÂFİRE

العذافرة

Müşebbihe'den İbn Ebü'l-Azâfir'in ilâhlığını iddia edenlere verilen ad.

(bk. MÜŞEBBİHE).

AZÂİM

العزائم

Cinleri ve şeytanları itaat altına almayı öğrettiği ileri sürülen bir ilim.

Azâim Arapça azîmet kelimesinin çoğuludur. Kişinin kalbini bir şeye bağlayarak bütün mânevî ve ruhî gücüyle ona yönelmesine azîmet denir. Azâim ilmini bilenler bu yolla bazı cinlere ve şeytanlara tesir ederek onları itaatları altına aldıklarına, kendi hizmetlerine soktuklarına ve bunlar sayesinde birtakım hastalıkları tedavi ettiklerine inanırlar.

Taşköprizâde ve Kâtip Çelebi başta olmak üzere Osmanlı âlimleri, hatta İslâm âlimlerinin çoğu böyle bir tesir meydana getirerek sonuç almanın aklen ve şer‘an câiz olduğu görüşündedir. Taşköprizâde, azâimle savunulan bir kalenin yine azâimle tesirsiz hale getirilerek Sultan Mahmûd-ı Gaznevî tarafından fethedildiğini anlatır. Yapılan duanın kabul edilmesi halinde Allah'ın iradesi kulun isteğini nasıl yerine getiriyorsa azâimde de Allah'ın, himmet sahibinin dileğini yerine getirdiğine inanılır. Kâtip Çelebi, himmet sahibinin azâim yoluyla isteğini gerçekleştirmesinin niteliği konusunda çeşitli görüşler ileri sürer. Ona göre azâimin biri mubah, diğeri haram olmak üzere iki şekli vardır. Hakkında hadis bulunan ve şifa hassasına sahip olan âyetler ve esmâ-i hüsnâ ile yapılan azâim câiz, sihir, büyü ve tılsım şeklinde yapılan azâim ise haramdır (bk. CİN).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 398; a.mlf., Miftâhu's-saâde, I, 366-367; Keşfü'z-zunûn, II, 1137; Âlûsî, Rûhu'l-meânî, XXIII, 202.

Süleyman Uludağ

AZAK

Sovyetler Birliği'nin Rostov özerk bölgesinde şehir.

Azak (bugün Azov), Don nehri kıyısında Taganrog körfezine 7 km. mesafede bulunmaktadır. Nüfusu 1983'te tahminî 78.000'dir. Bu körfez Azak denizine açık olup Azak denizi de (38.000 km²) Kerç Boğazı ile Karadeniz'e bağlıdır. Şehir Yunanlılar'ın Tanais, Türkler'in Ten adını verdikleri Don nehrinin denize döküldüğü yerde kurulmuştur. Burada önceleri Tanais adıyla Miletliler tarafından tesis edilen bir koloni bulunuyordu. Daha sonraları batıya yapılan göçler sırasında Hazarlar ve Peçenekler'in nüfuz sahasına girdi ve nihayet Altın Orda Devleti'ne bağlandı. Ortaçağ'da tamamen terkedilen Tanais'in yerini yakınında bulunan Tana şehri aldı. Karadeniz ticaretinin önemli mevkilerinden biri olan Tana'da Cenevizliler gibi Venedikliler de XIV. yüzyılın ilk yarısında bazı ticarî müesseseler açtılar ve bir konsolos bulundurdular. Altın Orda Hanı Özbek Han şehirde bir mahalle oluşturmak isteyen Venedikliler'e 1332 yılında muayyen bir vergi karşılığında bu izni verdi. Türkler tarafından verilen Azak adı 1317'den itibaren paralar üzerinde görülmeye başlanmıştır. 1410'da Kıpçak Hanı Pulad Bey şehre hücum ederek büyük zarar verdi, 1418 yılında da benzer tahribat Kerimberdi Han tarafından yapıldı.

Bu dönemde bölgedeki en etkin ticaret balıkçılık ve hayvan üretimi üzerine idi. Ayrıca Azak köle ticaretinde ileri bir merkez durumunda bulunuyordu.

Karadeniz'i bir Türk gölü haline getirmek isteyen Fâtih Sultan Mehmed zamanında Gedik Ahmed Paşa kumandasındaki donanma başta Kefe olmak üzere Azak ve civarını fethetti ve buradaki İtalyan kolonilerinin varlığına son verdi (1475).

Osmanlı idaresinde Azak, o dönemde ticaret yollarının değişmesi sebebiyle eski önemini kaybetti ve sadece bir serhad kalesi olarak uzun süre Don Kazakları'nın ve Ruslar'ın Karadeniz'e inmelerine engel olacak müstahkem bir mevki halinde kaldı. XVI. yüzyılın ilk yarısına ait tahrir defterlerinde

Azak Kefe sancağına bağlı bir kaza olarak görülmektedir. Bu dönemde kale muhafızları ile birlikte Azak şehrinin nüfusu 2000 civarındaydı ve Venedik, Ceneviz, Toprak adlı üç kalesi bulunuyordu (BA, TD, nr. 370, s. 490).

Bölgenin ticarî öneminden dolayı Don Kazakları her zaman Azak'ı ele geçirmek hayali ile yaşamışlardır. Şehrin ilk muhasarası Kazaklar'ın reisi Dimitraş tarafından 1559'da gerçekleştirildi ise de Osmanlı donanması Azak Kalesi'ni savunan Ali Reis'in yardımına yetişti. Nihayet 1637'de Kazaklar kaleyi ele geçirdiler. 1641 yılı yazında Kaptanıderyâ Siyavuş Paşa'nın da bulunduğu kuvvetler Özi muhafızı Deli Hüseyin Paşa idaresinde kaleyi üç ay kadar kuşattılarsa da sonuca ulaşamadan eylül sonunda kuşatmayı kaldırdılar. Sefere bizzat katılan Evliya Çelebi bu durumu oldukça ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Buna karşılık kaledeki 5500 Kazak askerinin müdafaası da XVII. yüzyıl Rus edebiyatına yansımıştır. Başarısızlıkla biten bu kuşatmadan hemen sonra 1642'de Azak seferiyle görevlendirilen Sultanzâde Mehmed Paşa ve Kırım Hanı IV. Mehmed Giray Azak önlerine geldiklerinde Kazaklar işin ciddiyetini anladılar ve kaleyi ateşe vererek kaçtılar. Kefe Beylerbeyi İslâm Paşa harap kaleyi tamir ve muhafaza etmek üzere görevlendirildi. Karadeniz sahillerinin Kazak saldırılarına karşı sadece Azak Kalesi ile korunamayacağını gören Osmanlılar, Don nehri üzerinde Sedd-i İslâm Kalesi, Kule-i Sultâniyye gibi yeni tahkimatlar yaptılar (1660-1662).

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre, XVII. yüzyılda Azak Kalesi dört köşeli, 4000 adım çevresi olan bir kale idi. Aynı sur içinde üç bölümden oluşan şehirde Frenk Hisarı diye bilinen kısım Venedikliler'e aitti. Diğer bölümler, Ortahisar diye bilinen Ceneviz Kalesi ile Tatar akıncılarının oturduğu Toprak Kalesi idi. Şehirde 2650 evden başka paşa sarayları ve konaklar bulunuyordu. Ayrıca Azak'ta 13.000 asker ve pek çok top mevcuttu. XVII. yüzyılın sonlarında Çar I. Petro Rusya'nın Karadeniz'e çıkışını gerçekleştirmek üzere Azak'ı büyük bir ordu ile kuşattı. 1695 yılında doksan beş gün süren bu kuşatmanın başarısız kalması üzerine I. Petro Don nehrinde bir donanma oluşturdu ve Azak Kalesi'ni karadan ve denizden 31.000 asker ve 170 topla muhasara ederek teslim aldı (6 Ağustos 1696). Bu sırada kalede 7000 asker bulunuyordu. Azak Kalesi'nin Ruslar'ın eline geçmesi Karlofça müzakerelerinde Osmanlılar'a karşı Rusya'nın durumunu güçlendirdi ve İstanbul Antlaşması'yla (1700) kale Rusya'ya

bırakıldı. 1696-1711 arasında Azak sahillerinde Rusya tarafından 215 gemi inşa edilmiş ve böylece ilk düzenli Rus donanması oluşturulmuştur. Ancak 1711'de Baltacı Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerinin kazandığı Prut Zaferi'nden sonra Azak'taki donanma imha edildi ve kale tekrar ele geçirildi. 1713 Edirne Antlaşması'yla Osmanlılar'a bırakılan Azak 1736'da tekrar Rus idaresine girdi ve Belgrad Antlaşması'na (1739) göre istihkâmları yıkılmak şartıyla Rusya'ya terkedildi. Bu tarihten itibaren çevresi mille dolan ve önemini giderek kaybeden Azak, yakınındaki Rostov'un gelişmesiyle buraya bağlandı.

XX. yüzyılın başlarında yeniden önem kazanan Azak, 1920 ve 1941'lerde burada teşkil edilen Rus donanması ile bölgenin savunmasında önemli rol oynamaya başladı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 370, s. 490; Ebü'l-Fidâ, Takvîmü'l-büldân (nşr. Ch. Schier), Dresden 1845, s. 29-288; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 364 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 113-122; E. D. Clarcke, Voyages en Russie et en Turquie, Paris 1813, II, 93 vd.; W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au Moyen age, Leipzig 1936, II, 178, 188-191; A. Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 131; Ahmed Refik, "Onuncu Asır Açık Deniz Meselesi ve Azak Muhasarası", TOEM, XVI (1926), s. 261-275; M. Cavid Baysun, "Azak", İA, II, 85-89; H. İnalcık, "Azak", EI² (İng.), I, 808; GSE, I, 588-589.

Mustafa L. Bilge

A‘ZAMÎ, Ahmed İzzet

(bk. AHMED İZZET el-A‘ZAMÎ).

ÂZAMİYE KÜLLİYESİ

Bağdat’ta İmâm-ı Âzam’ın kabri etrafında teşekkül eden külliye.

150 (767) yılında Bağdat’ta vefat eden İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, Âzam sıfatına izâfetle bugün Âzamiye olarak anılan semte defnedilmiş ve kabri üzerine kerpiçten bir mezar yapılmıştı. Selçuklu Veziri Şerefülmülk Ebû Saîd el-Hârizmî 459’da (1067) mezarın üzerine bir türbe, yanına da bir medrese inşa ettirdi. Türbe çok uzaklardan görülebilen mukarnas külâhlı Selçuklu tarzı kubbeli bir yapıya sahipti. Medrese ise Nizâmiye’den dört ay on üç gün önce 27 Cemâziyelâhir 459’da (15 Mayıs 1067) hizmete açılarak Bağdat’ta kurulan ilk Selçuklu medresesi olmuştur.

Şah İsmâil’in Bağdat’ı istilâ etmesinden sonra harap olan İmâm-ı Âzam Türbesi ile medrese Kanûnî Sultan Süleyman tarafından cami, imaret, ribât* ve hamam ilâvesiyle 1534’te yeniden yaptırılmıştır. 50.000 metrekarelik bir alanda etrafı surlarla çevrili olan İmâm-ı Âzam Külliyesi, Mimar Sinan’ın eserlerini gösteren listelerden birinde yer almakta ise de üzeri çizilmiş olduğu için Mimar Sinan’ın bu eserle olan bağlantısı şüphelidir. Şah Abbas’ın işgali sırasında ikinci defa zarar gören İmâm-ı Âzam Türbesi, Sultan IV. Murad’ın 1639’da Bağdat Seferi sırasında yeniden elden geçirilmiştir. Külliyenin dökülen çinileriyle minarenin altın kaplamalı külâhı 1802’de Süleyman Paşa, cami 1816’da Dâvud Paşa, türbe 1839’da Sultan Abdülmecid tarafından tamir ettirilmiştir. Külliyenin tamamını ise 1871’de Pertevniyal Vâlide Sultan ve 1903-1910 yıllarında da Sultan II. Abdülhamid yeniden yaptırmışlardır. Zengin vakıfları sebebiyle düzenli kadrolara sahip olan Âzamiye Külliyesi’ne ayrıca çok sayıda kandil, şamdan ve halı gibi kıymetli eşyalar da hediye edilmiştir. Irak hükümeti tarafından 1948 ve 1959 yıllarında yapılan tamirlerde mimari ve süslemede birtakım değişikliklere gidilmiş, külliyeyi çeviren sur duvarları, taçkapılar, medrese, imaret, hamam ve batı revakları yıkılarak yerine modern tarzda yeni avlu duvarları, sembolik iki taçkapı ile ek binalar inşa edilmiştir.

Günümüze gelebilen şekliyle İmâm-ı Âzam Camii, etrafı çifte revaklarla çevrili, 34x17 m. ölçülerinde dikdörtgen planlı bir harime sahiptir. Batıdaki

revaklar kaldırılarak bu mekân kadınların namaz kılması için ayrılmıştır. Harimi saran diğer revaklar, içte on iki mermer sütun, dışta on üç kalın pâye dizisiyle, bunları birbirine bağlayan kemerler üzerine oturan yirmi altı küçük kubbeyle örtülmüştür. Kubbe geçişlerindeki taşkın süslemelerle dış cephedeki çiniler son tamirde yapılmıştır. 1.5 m. kalınlığında, 8 m. yüksekliğindeki duvarlarla çevrilen harimin mihrap önü bölümü 15 m. çapında büyük bir kubbeyle örtülüdür. Osmanlı döneminde sivri kemerli pandantiflere yaslanan kubbeler, bugün at nalı kemer ve Mağrib üslûbuyla işlenmiş mukarnaslı geçişlerle desteklenmektedir. Kuzeyde sıralanan dört sütunla kuzey duvarı arasında mahfil yer almaktadır. Harime revaklardan açılan kapılarla girilir. Duvarlar yarı yükseklikten, kemerler sütun başlıklarından itibaren kubbe kilit taşına kadar bütün mekânlar ince işlenmiş terrakota (terracotta) taklidi mukarnaslı süslemelerle bezenmiştir. Duvarları kaplayan 2 m. yüksekliğindeki İznik çinileri ise sökülerek yerlerine mermer kaplanmıştır. Ayrıca 5 m. boyundaki çinili mihrap da kaldırılarak yerine çifte sütunçeli, dışa taşkın yuvarlak kemerli ve antrelaklı Bizans mozaikleri şeklinde süslenmiş bir mihrap oturtulmuştur.

Caminin kıble duvarına bitişik olan İmâm-ı Âzam Türbesi, külliyenin IV. Murad zamanında yapılan tamirle günümüze ulaşabilen tek elemanıdır. Harim ve doğu revaklarından iki kapıyla geçilen kare mekân, 7 m. çapında bir kubbeyle örtülüdür. Duvarlar pandantiflere kadar mermerle kaplıdır. Kıble duvarında iki pencere mevcuttur. Harimden geçilen kapının üzerinde yedi beyitlik 1322 (1904) tarihli kitâbe bulunuyordu. Yüksek kasnaklı kubbe, dıştan iri motifli sır altı tekniğiyle yapılmış çinilerle kaplıdır. Miğfer biçimindeki kubbe madenî bir alemle sonuçlanmaktadır. İmâm-ı Âzam'ın ahşap iskeletli gümüş kaplamalı yüksek sandukası, yine gümüş palmetlerle taçlandırılmıştır.

Türbenin doğusunda bulunan ve revaktan geçilen minare kare kaideli, silindirik gövdelidir. Tamamen tuğladan yapılan minarenin mukarnas altlıklı bir şerefesi vardır. 1974 yılında caminin batısındaki mezarlık kısmına aynı tipte ikinci bir minare daha yapılmıştır. Bağdat'taki mozaik çinilerle süslü tuğla minare geleneği burada da devam etmiştir.

Türbenin yanından başlayıp harimin kıble duvarı boyunca uzanan İmâm-ı Âzam Medresesi'nden bugün sadece bir iki duvar parçası kalmıştır. Klasik

Türk medrese mimarisiyle ele alınan revaklı iki katlı medresenin yerine modern bir ilâhiyat fakültesi binası yapılmıştır. Ayrıca yüzlerce hücresi bulunan imaretle Sultan II. Abdülhamid'in yaptırdığı rüşdiye binası da yıkılarak yerine misafirhane inşa edilmiştir.

Selçuklu ve Osmanlı döneminde büyük bir dikkatle korunan İmâm-ı Âzam Külliyesi, mimari asâletini kaybetmiş olmasına rağmen, bugün de binlerce cemaati ve ziyaretçisiyle eski ihtişamını devam ettiren mânevî bir merkez durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Ahsenü't-tekasîm, s. 130; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 325-326; Abbas el-Azzâvî, Târîhu'l-Irâk beyne'l-İhtilâleyn, Bağdad 1935, II, 75, 163, 174; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 24; Beşir Fransis, Bagdâd: Târîhuhâ ve âsâruhâ, Bağdad 1959, s. 16-17; Hâşim el-A'zamî, Târîhu câmii'l-İmâmi'l-Azam ve mesâcîdi'l-Azamiyye, Bağdad 1964, I, 31; Mustafa Cevad, "Evvelü Medrese fi'l-Irâk: Medresetü'l-İmâm Ebî Hanîfe", Mecelletü'l-Muallimi'l-Cedîd, sy. 6, Bağdad 1940, s. 297; Aydın Bolak, "Bağdad", Lâle, sy. 5, İstanbul 1987, s. 16-21 (Âzamiye Külliyesi'nin yeni durumunu gösteren resimler).

Abdüsselâm Uluçam

ÂZAMİYYE

الأعظمية

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. EBÛ HANÎFE).

AZAP

العذاب

Allah’ı tanımayan veya emirlerine karşı gelenlere dünyada ve âhirette verilen ilâhî ceza.

Arapça’da azâb “terketmek, vazgeçmek, vazgeçirmek” gibi mânalara gelen azb kökünden isim olup “işkence, eziyet ve elem” anlamında kullanılır. Elem ve ıstırapların bir kısmı beden, bir kısmı da ruh üzerinde etkili olduğuna göre azap hem maddî hem de mânevî bir elem ve ceza niteliği taşır.

Kur’an ve Hadiste Azap. Kur’an’da türevleriyle birlikte 490 defa geçen azap, genellikle ilâhî emirlere karşı gelenlere verilen cezanın adı olarak kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de azap mânasında geçen başka kelimeler de vardır. Bunlardan en çok tekrarlananlar nâr, cehennem, ricz, be’s ve ikabdır (Ebü’l-Beka, s. 191). İlgili âyetlerin incelenmesinden anlaşıldığına göre ilâhî azap dünyada, kabir hayatında ve âhirette olmak üzere üç safhada gerçekleşir. Kâinatın yegâne yaratıcısı, yöneticisi ve dolayısıyla sahibi olan Allah kullarından dilediğine azap etmeye muktedir olmakla birlikte (el-Mâide 5/40; el-Ankebût 29/21) O azabının inkâra ve isyana karşılık olduğunu bildirmiştir (el-A‘râf 7/96; et-Tevbe 9/ 95; Yûnus 10/8, 70). İlâhî buyrukları tanımayanlara, peygamberlerini alaya alıp yalanlayanlara, kâfirlere, fâsıklara, zulüm ve haksızlık yapanlara, hak dine girdikten sonra dönenlere, işledikleri günahlar sebebiyle bir ceza ve azap olmak üzere çeşitli felâketler gönderilerek dünyada helâk edildikleri muhtelif âyetlerde beyan edilmiştir. Bilhassa Nûh, Hûd, Sâlih, Lût ve Şuayb peygamberlerin inkârcı kavimleri çeşitli şekillerdeki felâketlerle azaba uğratılmış, kimi yerin dibine geçirilerek, kimine gökten taş yağdırılarak (el-Ankebût 29/40), kimi suda boğularak (el-İsrâ 17/103), kimine yağmur felâketi verilerek (el-A‘râf 7/84) bunlar maddî cezaya çarptırılmış; Kur’an’a inanmayan Ehl-i kitap ile münafıklarda olduğu gibi kimine de zillet damgası vurularak kıyamete kadar mânevî azaba mâruz bırakılmıştır. Yine Kur’ân-ı Kerîm kâfirlerin sahip olduğu gelip geçici dünya nimetlerinin aslında kendileri için

bir azap olduğunu (et-Tevbe 9/85) haber vermiş, bu şekilde maddî imkânların insan bedenine haz vermesine karşılık ruhu için ıstırap kaynağı olabileceği, mânevî mutluluğun madde ile değil Allah'a bağlanmakla gerçekleşeceği ve Allah yolunda harcanmayan servetin sahibini azaba sürükleyeceği anlatılmak istenmiştir (et-Tevbe 9/35).

İnkârcı ve isyankârların dünyada ilâhî azapla cezalandırılmalarını, pişmanlık duyup girdikleri sapık yoldan dönmelerini ve rablerine yönelmelerini sağlamak gibi gaye ve hikmetlere bağlayan Kur'ân-ı Kerîm (el-En'âm 6/64; en-Nahl 16/53; es-Secde 32/21), açık bir ifade ile olmasa bile, ölümle başlayıp tekrar dirilişe kadar sürecek olan kabir hayatında da sözü edilen kişiler için azabın devam edeceğine işaret eder, ancak ayrıntılı bilgi vermez (bk. el-Mü'minûn 23/100; el-Mü'min 40/46; Nûh 71/25).

İman edip ilâhî buyruklara uyanların dışında kalan insanlarla cinler, inkârlarının derecesi ve günahlarının büyüklüğüne bağlı olarak asıl azabı âhiret âleminde göreceklerdir (en-Nisâ 4/145; en-Nahl 16/88). Bu azap tekrar dirilişle başlayacak ve cehenneme girişle son şeklini alıp devam edecektir. Yine Kur'an'da belirtildiğine göre peygamber gönderilmeyen topluluklara azap edilmeyecek (el-İsrâ 17/15); buna karşılık Allah'ın huzuruna çıkacaklarına inanmayıp âyetlerini inkâr eden kâfirler, Kur'an'a sırt çeviren yahudiler, hıristiyanlar, münafıklar, müşrikler, peygamberlerin bir kısmına inanıp diğerlerini inkâr edenler şiddetli azaba uğratılacaklar (el-Kehf 18/ 105-106; en-Nisâ 4/139, 145, 161, 172; el-Mâide 5/72-73; Âl-i İmrân 3/151; elAhzâb 33/73); bunların yanında yetimlerin mallarını haksız yere yiyen, mümini kasten öldüren, iffetli kadınlara iftira eden ve Kur'an'da belirtilen sınırları (hudûdullah) aşıp peygamberlerin bildirdiklerine aykırı davranan -büyük günah sahibi-müminler de azaptan kurtulamayacaklardır (en-Nisâ 4/10, 14, 93, 97; el-Mâide 5/94-95; en-Nûr 24/23, 63). Sözü edilen bu zümreler, kısaca kâfirler ve âsi müminler, azaplarını Allah'ın dilediği sürece kalacakları cehennemde çekeceklerdir (Hûd 11/106-107; en-Nebe' 78/23). Kur'an'daki cehennem tasvirlerinden anlaşıldığına göre fizyolojik ve psikolojik nitelikli olmak üzere iki türlü uygulanacak olan azabın ilki yakıcı ateşler, dondurucu soğuklar, demir topuzlar ve zincirler, ateşten yatak, örtü ve elbiseler, kaynar sular, zakkumdan ve dikenli ağaçlardan yiyecekler, katranlar, dar hücreler gibi vasıtalarla gerçekleştirilecek (en-Nisâ 4/55; İbrâhîm 14/1617, 49; el-Kehf 18/29; el-Hac 22/19-21; el-Furkan

25/13; es-Sâffât 37/62; el-Mü'min 40/71-72; el-İnsân 76/4, 13); azabın ruhlara en şiddetli ıstırabı verecek olan ikinci türü ise bu azaba müstahak olanların Allah'ı görmekten ve O'nunla konuşmaktan mahrum bırakılarak ilâhî lânete uğratılmaları şeklinde vuku bulacaktır (el-Bakara 2/161-162; Âl-i İmrân 3/77). "Acıklı, büyük, şiddetli, aşağılayıcı, sürekli, uzun süreli" gibi nitelikler taşıyan cehennem azabının kâfirler için "ahkab" adı verilen uzun devirler süreceği, bunun kâinatın ömrü kadar sürekli olacağı, fakat ilâhî iradeye bağlı olarak sürenin uzatılıp kısaltılabileceği (el-En'âm 6/128; Hûd 11/107; en-Nebe' 78/23), Kur'an'da verilen bilgiler arasında yer alır.

Azaptan korunmak için sık sık dua etmelerini müminlere tavsiye eden (Müs lim, "Mesâcid", 128, 132) ve azabı ilâhî iradeye bağlayan (Buhârî, "Tevhîd", 31; Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 3) hadislerde de dünyada, kabir hayatında ve âhiret hayatının muhtelif safhalarında uygulanan azap çeşitlerinden söz edilir (Müsned, II, 134; III, 288; Müslim, "Cennet", 67). Hadislerde âhiret azabına nisbetle daha hafif olarak nitelenen (Müsned, I, 238) dünya azabı, Hz. Peygamber'in mâruz kalmaktan endişe ettiği bir azap türü olarak gösterilmiştir (Müsned, VI, 66). İlâhî rahmete nâil olan ümmetinin âhiretten çok dünyada azaba uğratılacağını belirten (Müsned, IV, 410) Hz. Peygamber, kaza, cinayet ve savaşlarda vuku bulan ölümleri, veba gibi bulaşıcı hastalıkları, deprem ve sel felâketlerini, iç anlaşmazlıkları dünyevî azaplar arasında saymıştır (Müsned, IV, 418; VI, 64; Tirmizî, "Cenâ˒iz", 66). Genellikle kabirde geçtiği için kabir azabı olarak da bilinen berzah* âlemindeki azap hakkında âyetlere nazaran hadislerde daha ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Konuyla ilgili hadislerde belirtildiğine göre âsi müminlerle kâfirler kabir sıkması, meleklerce dövülerek işkenceye uğratılmaları ve cehennemdeki yerlerinin devamlı surette kendilerine gösterilmesi şeklinde çeşitli azaplara çarptırılacaklardır (Buhârî, "Cenâ˒iz", 82, 87-91; Müslim, "Cennet", 68, 70; Tirmizî, "Cenâ˒iz", 67). Hadislerde, iman ve iyi amelleri sayesinde âhiret azabı görmeden cennete girecek olan müslümanlar yanında, günahından tövbe edenlerin, Allah'ı devamlı olarak ananların, Mescidi Nebevî'de arka arkaya kırk vakit namaz kılanların da azaptan kurtulacakları haber verilir (Müsned, I, 271; III, 155; IV, 217; Tirmizî, "Da˓avât", 6, "Sıfatü'l-kıyâme", 12). Ayrıca bazı hadislerde inceden inceye hesaba çekilenlerin ve kötülükleri ağır basanların mutlaka azaba uğratılacakları (Müslim, "Cennet", 79) bildirilir. Yine hadislerde belirtildiğine göre cehenneme girenlere farklı derecelerde azap edilecektir.

Peygamberleri öldürenler, sapıklığa önderlik yapıp topluma bu şekilde yön verenler ve zalim devlet başkanları en şiddetli azaba mâruz bırakılacaklardır (Müsned, I, 375, 407; II, 55). Müslüman olmamakla birlikte Hz. Peygamber'i himaye eden ve dolayısıyla İslâmiyet'in yayılışını destekleyen Ebû Tâlib'e ise hafif bir azap uygulanacaktır (Müsned, I, 290). Cehennemdekilerin kimi ayak bileklerine, kimi dizlerine, kimi de beline ve göğsüne kadar ateşe gömülecek (Müsned, III, 13; Müslim, "Cennet", 33), kâfirlerin bedenleri büyültülerek farklı şekillere sokulacaktır (Müslim, "Cennet", 44, 45; Tirmizî, "Sıfatü Cehennem", 3).

Azap konusu İslâm literatüründe dünyada, kabirde, âhiret hayatının çeşitli safhalarında ve cehennemde olmak üzere dört açıdan ele alınarak işlenmiş, ayrıca azabın sürekliliği üzerinde de durulmuştur. Dünya azabını uyarı ve helâk mahiyetinde olmak üzere iki şekilde mütalaa etmek mümkündür. Uyarı azabı, Yûnus peygamberin kavminde olduğu gibi ilâhî buyruklara uymayan toplulukların gerçeği görüp kabul etmelerini sağlamak maksadıyla mâruz bırakıldıkları felâketler türündendir. Kişilerin karşılaştığı hastalık vb. bazı âfetleri de bu grup içinde ele almak mümkündür. Helâk azabı ise Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût peygamberlerin kavimlerinde görüldüğü üzere inkârcılık ve isyankârlıkta direnen milletleri mahvedip geride kalan insanlara müessir bir ibret vermek gayesini taşıyan azaptır (Âlûsî, XV, 36). Dünyevî azabın bir kısmı Allah tarafından konulan içtimaî kanunlara uymamanın tabii bir sonucu, bir kısmı da ilâhî gazabın neticesi olarak meydana gelir ki helâk azabı bu ikinci türdendir (M. Reşîd Rızâ, IV, 294).

Âhiret Azabının Mevcudiyeti. İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu kâfirlerle âsi müminler için kabir ve âhiret azabının vuku bulacağı görüşünde birleşmişlerdir. Bazı Mürcie mensuplarıyla bir kısım filozoflar (Ebû Bekir er-Râzî, s. 96; İbnü'l-Vezîr, s. 366), daha çok aklî gerekçelere dayanarak yaratıcının kullarına azap etmemesi gerektiğini ve âhiret âleminde bunun fiilen gerçekleşmeyeceğini iddia etmişlerdir. Bunların ilâhî adalet ve hikmete uygun olmadığı temel düşüncesinden hareketle âhiret azabının gereksizliğini ispat etmek için getirdikleri delilleri şu noktalarda toplamak mümkündür: 1. İnkârcı ve isyankârlar azabı hak etse bile ilâhî lutuf ve mağfiret onların affedilmesini gerektirir. Nitekim azap bir vaîddir (tehdit). Vaîdden dönmek ise bir lutuf ve kerem örneğidir (Eş'arî, Makalât, s. 146-148). 2. Azap, uygulayana fayda sağlamayan, uygulanana ise zarar

veren kötü bir fiildir ve hakîm olan Allah'ın böyle bir fiili işlemesi abestir.
3. Allah hem kâfirlerin iman etmeyeceklerini haber vermiş (el-Bakara 2/6-7), hem de onları iman ve itaat etmekle mükellef tutmuştur. Ayrıca şeytanı yaratmak suretiyle günah işlenmesine elverişli bir ortam hazırlamış, böylece kullarının inkâr ve isyanına sebep olmuştur. Buna göre kendi iradesiyle hazırlayıp meydana getirdiği bir neticeden cebir altındaki kullarını sorumlu tutup azap etmesi kötü bir fiildir ve böyle bir fiili işlemek Allah'a yaraşmaz.
4. İnsanlar aynı kabiliyette yaratılmamışlardır. Akıl ve zekâ seviyesi ileri derecede olanlar kendilerini bir tehlikenin bekleyebileceğini düşünerek iman ve itaat etseler bile bu seviyenin altında bulundukları için kendilerini azaptan kurtaracak itaati gösteremeyen insanların büyük çoğunluğu kötü âkıbete uğrayacaktır. Halbuki bu duruma düşmelerinin sebebi kendileri değil Allah'ın onları böyle yaratmasıdır. Şu halde Allah hikmete uygun olmadığı için kullarına azap etmeyecektir (Fahreddin er-Râzî, II, 54-56; Mûsâ Bigiyef, s. 14, 35, 59).

Azabın varlığı ve uygulanmasıyla ilgili olarak öne sürülen bu tür itirazlara İslâm âlimleri muhtelif cevaplar vermişlerdir. Allah'ın lutuf, kerem ve mağfiret sahibi olduğunda şüphe yoksa da bütün semavî kitaplarda yer alan hâkim telakkiye göre inananla inanmayanın, Allah'a itaat edenle O'na isyan edenin eşit tutulmaması ilâhî adalet ve hikmetin gereğidir. Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli âyetlerinde, Allah'ın lutuf ve keremine güvenerek inkâr ve isyana düşülmemesi konusunda bütün insanlar uyarılmakta (Lokmân 31/33; Fâtır 35/5; el-Hadîd 57/14; el-İnfitâr 82/6), iyilerle kötülerin hem dünya hayatında hem de âhirette farklı muamelelere tâbi tutulacakları ısrarla belirtilmektedir. Beşerî adalet ve hukuk sistemlerinde de aynı ayırımın gözetildiği bilinmektedir. Diğer semavî kitaplara paralel olarak Kur'ân-ı Kerîm de cehennemin insanlar ve cinlerle dolacağını (Hûd 11/119; es-Secde 32/13), yetmiş defa af dilenseler bile kâfirlerin affedilmeyeceğini (et-Tevbe 9/80), Allah'ın bağışlayıcı olması yanında azabının da şiddetli olduğunu (el-Hicr 15/50) haber vermektedir. Âhiret azabını kabul etmeyenlerin bu azabı cezalandıran için faydasız görmeleri de isabetli değildir. İslâm literatüründe bir adı da azap olan ceza, her şeyden önce adaletin yerine getirilmesine ve suçlunun ıslah edilmesine yöneliktir. Kişinin yaratana ve yaratılmışlara karşı olan görevini yerine getirmeyişi Kur'an'da mânevî bir hastalık olarak nitelendirilmiş (el-Bakara 2/ 10), böylelerinin azabı görünceye kadar inkârlarından vazgeçmeyecekleri belirtilmiş (Yûnus

10/96-97) ve azabın bu has talığı iyileştiren yegâne ilâç olduğuna işaret edilmek istenmiştir. Buna göre insandaki inkârcı ruh halini gidermesi azap için yeterli bir fayda olarak mütalaa edilmelidir. Söz konusu azap dünya hayatında uygulanmışsa bir uyarı fonksiyonunu icra eder. Âhiret âleminde âsi müminlere uygulanmışsa onların cennete kabul edilmelerini sağlar. Kâfirlere uygulanmışsa adaletin tecellisine ve belki arınıp bir gün bu cezadan kurtulmalarına vesile olur (aş. bk.). İlâhî gazabın tecellisi bir yana, bazı İslâm düşünürleri de inkâr ve isyanın ruhta tabii bir tesir meydana getirdiği görüşündedir (M. Reşîd Rızâ, XI, 301). Câhiz, M. Reşîd Rızâ gibi bazı ilk ve son devir bilginlerinin savunduğu bu görüşe göre selim fıtratlarına ve Allah'ın koyduğu kanunlara aykırı davranarak günah işleyenlerin ruhlarında meydana gelen kir kendilerini tabii bir yolla cehenneme iter, cehennem de onları âdeta cezbeder. Bundan dolayı inkârcı ve isyankâr kullara azap etmek hem bir adalet hem de rahmet olarak düşünülebilir. Nitekim günahkârlardan ilâhî azabın geri çevrilmeyeceği anlatılırken Allah'ın geniş bir rahmet sahibi oluşuna temas edilmesinde de (el-En'âm 6/147) böyle bir hikmet aramak mümkündür.

İnsanların inkâr ve isyana düşebilecekleri bir ortamda yaratılmaları ve farklı zihnî kabiliyetler taşımaları esasına dayanan itirazlar da son derece sathî ve temelsizdir. Zira insanların tamamına yakını bazı ferdî farklılıklara rağmen iyi ile kötüyü birbirinden ayırabilecek sağ duyuya, yükümlülük ve sorumluluk şuuruna, irade ve yapma gücüne, ayrıca peygamberlerin irşadına mazhar olmuştur. Bazı kötümser düşünürlerin aksi yöndeki kanaatlerine rağmen insanlığın ortak telakkisi de aynı yöndedir. Genel İslâmî anlayışa göre kişi eğer peygamberlerin irşadına mazhar olmamışsa azaba da mâruz kalmayacaktır (Âlûsî, XV, 39-41). Bazı Şiî fırkalarla Hâricîler'in dışında kalan İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre akıldan yoksun olanlarla çocuklar sorumlu tutulmayacak ve azap görmeyeceklerdir (Eş'arî, Makalât, s. 55, 110-111).

Hâricîler'in tamamı ile bir kısım Mu'tezile ve Şîa bilgini istisna edilirse kelâmcıların büyük çoğunluğu kabir hayatında azabın vuku bulacağı hususunda birleşirler (Eş'arî, el-İbâne, s. 247; Nesefî, vr. 243b; İbn Teymiyye, IV, 284). Her ne kadar Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Ya'lâ Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini naklederlerse de (Makalât, s. 430; el-Mutemed, s. 178) Mu'tezile kaynakları bu iddiayı İbnü'r-Râvendî'nin

kendilerine yönelttiği bir itham olarak değerlendirip reddeder (Kadî Abdülcebbâr, s. 730-734). İnkârcılara ve gıybet etmek, koğuculuk yapmak, ibadetlerin gerektirdiği maddî temizliğe uymamak, mazlumlara yardımdan kaçınmak gibi günahlar işleyen müminlere uygulanacak olan (Buhârî, "Cenâʾiz", 82, 89; İbn Receb, s. 46-50) kabir azabının kâfirler ve âsi müminler için devamlı, küçük günah işleyen müminler için ise geçici olduğu görüşünü benimseyenler olduğu gibi (Lekanî, s. 222), kıyametin kopmasından itibaren dirilişe kadar geçecek süre içinde bunun bütün insanlardan kaldırılacağını söyleyenler de vardır (İbn Receb, s. 46-49, 50-58). Bazı Mu'tezile âlimlerinin bu azabın sadece ruhî olacağını ileri sürmelerine karşılık kelâmcıların çoğunluğuna göre hem ruhî hem bedenî olacaktır (Eş'arî, Makalât, s. 430). Bu, ya ruhla beden arasında bir ilişki kurularak veya bedenin parçalarında, azabın hissedilmesini sağlayacak kadar bir hayat yaratılarak gerçekleşecektir (Ebû Ya'lâ, s. 178; Ramazan Efendi, s. 225; kabir azabı hakkında daha geniş bilgi için bk. KABİR).

Âhirette insanlara uygulanacak olan asıl azap cehennemde vuku bulmakla birlikte yeniden dirilişle başlayıp cehenneme girinceye kadar geçecek olan her safha kâfirler ile âsi müminler için bir nevi azap halini alacak ve bunlar yaklaşan kötü âkıbetlerini ıstırap içinde bekleyeceklerdir (İbn Kesîr, II, 4-14).

Bazı âlimler, ateşten yaratılan şeytanın ve cinlerin ateşle cezalandırılmalarının bir azap teşkil etmeyeceğini göz önünde bulundurarak bu yaratılıştaki kâfir ve âsilerin dondurucu soğukla (zemherîr, bk. el-İnsân 76/13), insanların ise ateşle azap edileceklerini kabul etmişler (İbnü'l-Arabî, II, 289; IV, 385); bununla birlikte en büyük saadet olan cemâl-i ilâhîyi müşahede etmekten ve Allah'a yakın olmaktan mahrum bulunmayı da en ıstıraplı azap olarak telakki etmişlerdir (İbn Receb, s. 153; M. Reşîd Rızâ, X, 536).

İslâm âlimleri, âhiret azabının kişinin cismanî veya ruhanî varlığının hangisine uygulanacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Haşviyye'ye mensup bazı âlimler azabın sadece bedene uygulanacağını savunurken Selefiyye'nin önde gelen âlimleriyle Ehl-i sünnet, Şîa ve Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu azabın hem bedenî hem de ruhî olacağını kabul etmişlerdir (İbn Teymiyye, IV, 282-283; Muhammed

Ahmed Abdülkadir, s. 347, 358). İbnü'l-Arabî de bu görüşe katılır (el-Fütûhât, IV, 385, 450, 451). İslâm Meşşâî filozofları ise âhiret hayatını sırf ruhanî bir hayat kabul ettiklerinden azabın da yalnız ruhî olacağını ileri sürmüşlerdir (bk. İbn Sînâ, s. 291-295). Azabın sadece bedenî olacağını söylemek, hem bazı naslar hem de ruhsuz bir bedenin idrakten yoksun olacağı realitesi karşısında isabetsiz göründüğü gibi onun sadece ruhî olacağını ileri sürmek de Kur'an'da tereddüde yer bırakmayacak açıklıkta yapılan maddî cehennem tasvirlerine aykırı düşmektedir. Aklî ve naklî hiçbir zaruret bulunmadığı halde bunca nassı te'vil ederek cismanî azabı inkâr etmek de isabetli kabul edilemez. İnsan kavramı ruhla bedenden meydana gelen bir varlığı ifade ettiğine ve ilâhî emirlere bu şekliyle muhatap olduğuna göre azabın hem ruhî hem de bedenî olması akla daha uygun görünmektedir (Kazvînî, s. 77).

Azabın Ebedîliği. Cehennem azabının ebediyeti hakkında İslâm öncesi dinlerden beri çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Sâbiîler'le Brahmanizm'e mensup olanların cehennem azabının 7000 devir (asır) süreceğine ve bir gün mutlaka sona ereceğine inandıkları nakledilir (Makdisî, I, 197-198). Kur'ân-ı Kerîm, yahudilerin azabın sayılı günler devam ettikten sonra sona ereceğine inandıklarını haber vermiştir (Âl-i İmrân 3/24). Ancak bu akîde Ahd-i Atîk'te bulunmayıp Hz. Mûsâ'dan yedi asır sonra vuku bulan Bâbil esareti sırasında ve sonraki devirlerde İran kültürü, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in etkisiyle teşekkül eden âhiret inancının bir sonucudur. Âhiret inancının kesin olarak yer aldığı Hıristiyanlık'ta ise azabın ebedî olacağı kabul edilir. Nitekim Ahd-i Cedîd'de, "Fâni olan yiyecek için değil, ebedî hayatta bâki olan yiyecek için çalışın" denilmektedir (Yuhanna, 6/27; ayrıca bk. Matta, 25/ 31-34).

Âsi müminler ve kâfirler için azabın ebedîliği konusunda İslâm âlimlerinin görüşleri birbirinden farklıdır. Ehl-i sünnet'e ve bazı Şîa fırkalarına göre cehenneme giren müminler, ister küçük ister büyük günah işlemiş olsunlar, eninde sonunda oradan çıkacaklardır (Eş'arî, Makalât, s. 294; İbn Bâbeveyh, s. 90-91). Bazı Eş'arî âlimleri ise Ehl-i sünnet'in dışın daki mezhep liderlerinin ebediyen azap göreceklerini iddia etmişlerdir (Bağdâdî, s. 242). Hâricîler, Mu'tezile ve bunların görüşüne uyan bir kısım Şîa'ya göre de kendi mezheplerinden büyük günah işleyen müminlerle muhalif mezheplere mensup olanların tamamı için azap ebedîdir (Eş'arî, Makalât, s.

54-55, 274, 474; Kadî Abdülcebbâr, s. 674 vd.). Bunların mezhep taassubundan kaynaklanan sübjektif iddialar olduğu açıktır.

Kâfirlere uygulanacak azabın ebedîliğine gelince, her ne kadar Cehm b. Safvân ile Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf dışındaki bütün İslâm âlimlerinin bu azabın ebedîliği üzerinde ittifak ettiği nakledilirse de (Eş'arî, Makalât, s. 474; İbn Hazm, el-Usûl, s. 43) aslında konu ile ilgili olarak bir ittifak veya icmâdan söz etmek oldukça güçtür. Çünkü İslâmiyet'in ilk devirlerinden günümüze kadar farklı görüşler benimseyen âlimler var olagelmiştir (Taberî, XII, 71; İbn Kayyim, s. 286; Robson, s. 386). Bu görüşleri iki noktada toplamak mümkündür. 1. Âhirette kâfirlere uygulanacak olan azap ebedîdir. Ehl-i sünnet'in çoğunluğu ile Mu'tezile, Şîa ve Hâricîler bu görüşü benimsemiştir (Eş'arî, Makalât, s. 474; Tabâtabâî, XI, 24). 2. Söz konusu azap uzun asırlar devam ettikten sonra bir gün sona erecektir. Ashaptan Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah ve Ebû Saîd el-Hudrî; tâbiînden Abd b. Humeyd, Şa'bî ve İshak b. Râhûye'nin dahil olduğu (İbrâhim b. Hasan, s. 473) selef âlimlerinden başka Cehm b. Safvân, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve bazı Şiî fırkalarla Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (Mûsâ Bigiyef, s. 17), İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbnü'l-Vezîr ve İsmail Hakkı İzmirli gibi önemli bir grup âlim bu görüşün savunucuları arasında yer almaktadır (Taberî, XII, 71; Eş'arî, Makalât, s. 475; İbn Hazm, el-Usûl, s. 45; a.mlf., el-Fasl, IV, 145; İbn Kayyim, s. 286). Bunlardan Cehm b. Safvân ile Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf diğer âlimlerden farklı olarak âhiret hayatını sonlu kabul ettiklerinden cennet nimetleri yanında cehennem azabının da sona ereceği görüşünü savunurlar. Çünkü onlara göre hâdis olan hiçbir nesne ve olay sonsuz olarak devam edemez. Cehm ile Allâf'ın âhiret âlemini sonlu kabul ederken ileri sürdükleri delillerin kuvvetli olmadığına işaret etmek gerekir. Zira hâdis nesnelerin meydana gelişi kendiliklerinden değil Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğine göre onların varlıklarının sürdürülmesi de Allah'ın kudret ve iradesiyle olacaktır; bu ise hiçbir şekilde muhal değildir. Mu'tezile'den Câhiz ile Sümâme b. Eşres'in, Ehl-i kitap çoğunluğunu cennete girecekler arasında gördükleri doğru ise (Ebû Ya'lâ, s. 277), bunların da bir bakıma azabı ebedî kabul etmediklerini söylemek mümkündür. Bittîhıyye adı verilen fırka mensupları da cehennemin ebedî olarak devam edeceğini, fakat burada bulunanların zamanla içinde bulundukları ortama intibak edeceklerini ve bu şekilde cehennemin bir azap

yeri olmaktan çıkarak içinde bulunanların nimet göreceği ebedî bir yurda dönüşeceğini kabul etmişlerdir (Eş‘arî, Makalât, s. 475). Daha sonra Muhyiddin İbnü’l-Arabî de bu görüşü benimsemiş ve geliştirmeye çalışmıştır (el-Fütûhât, III, 98, 99; IV, 327-328). Abdülkerîm el-Cîlî’nin de bu kanaati paylaştığı nakledilir (M. Reşîd Rızâ, VIII, 70). Azabın ebedîliğiyle ilgili olarak İbnü’l-Arabî’ye nisbet edilen görüşler, bu görüşleri nisbet edenlerin şahsî yorumları sebebiyle olacaktır ki farklılıklar arzetmektedir. Onun el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye’sinde yer alan kanaati şöyledir: Cehennem ebedîdir, içinde bulunan kâfirler de ebediyen orada kalacaklardır. Ancak belli bir süre azap edildikten sonra aşırı elemin tesiriyle bir nevi bayılma ve uyku haline girecekler, belli bir süre sonra uyanacak, tekrar azap edilecek ve yine bayılacaklardır. Baygınlık sırasında elem hissetmeyeceklerdir. Bu durum birkaç defa tekrarlandıktan sonra bir daha bayılmayacak, fakat Allah’ın, gazabından çok fazla olan rahmeti sayesinde elem de hissetmeyeceklerdir. Bu onlar için bir nevi unutulma ve terkedilme halidir. Artık onlara maddî bir azap uygulanmayacaktır. Bu onlar için bir nimet yerine geçecek; zaman zaman da azaba mâruz kalma korkusu kendilerini saracak, bu da onlar için azap yerine geçecektir. Bu durum sonsuz olarak devam edecektir (III, 9699; IV, 174-175; krş. Şa‘rânî, II, 183).

Azabın ebedî olacağını savunan İslâm âlimleri çoğunluğunun dayandığı delilleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Kur’an’da kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacakları özellikle “hulûd” ve “ebed” kelimeleriyle ifade edilmiş, azaplarının hafifletilmeyeceği, aksine arttırılacağı, azabı tatmaları için tenlerinin veya vücutlarının devamlı surette yenileneceği ve hiçbir şekilde cennete giremeyecekleri belirtilmiştir. Hadislerde de aynı bilgiler mevcuttur. Şu halde azap ebedîdir (İbn Kayyim, s. 292-293; Şerhu’l-Akıdeti’t-Tahâviyye, s. 425-426). 2. Kur’an’da belirtildiğine göre (Hûd 11/107) Allah’ın dilemesi müstesna olmak üzere gökler ve yer devam ettiği müddetçe azap da sürecektir. Âhiret hayatı ebedî olduğuna göre orada göklerin ve yerin varlığı da ebedî olacaktır. Âyette geçen “gökler” ve “yer” anlamındaki kelimelerle dünyadaki değil âhiretteki gökler ve yer kastedilmiş olmalıdır. Aynı âyette her ne kadar azabın devamı istisna kaydıyla ilâhî iradeye bağlanmışsa da yüce Allah azabı sona erdireceğini beyan etmemiş, hatta aksini bildirmiştir. Âhiret hayatının ebedî oluşu dikkate alınırsa söz konusu istisna, “gökler ve yer var olduğu müddetçe”

şeklindeki ifadenin hissettirebileceği zaman sınırlandırmasını ortadan kaldırmaya yönelik olmalıdır. Aksi takdirde bir sonraki âyette aynı kayıtlarla zikredilen cennet nimetlerinin de sona ereceğini kabul etmek gerekir ki bu hem nimetlerin kesintisiz olacağına dair bilgi ile çelişir, hem de âhiretin ebedîliği fikrine ters düşer. Şu halde ilâhî iradeye bağlanan istisna kaydı ebediyeti teyit edici olarak kabul edilmelidir (Taberî, XII, 71; Halîmî, I, 461; Fahreddin er-Râzî, XVIII, 64-65). 3. Azabın uzun devirler boyunca devam edeceğini “ahkab” kelimesiyle ifade eden âyet (en-Nebe’ 78/23) ya ehl-i kıble ile ehl-i tevhîd hakkındadır veya bu kelime “ardı arkası kesilmeyecek, sonsuza kadar peş peşe sürüp gidecek olan sonsuz devirler” anlamına gelmektedir. Söz konusu âyetteki “ahkab”, sonlu uzun asırlar anlamında olsa bile ebediyet ifade eden âyetler daha çok ve daha sarihtir; binaenaleyh tercihe şayan olan onların ifade ettiği hükümdür (Taberî, XII, 70-71; XXX, 89; Elmalılı, VIII, 5542). 4. Hadislerde sadece âsi müminlere şefaat edileceği ve cehennemden yalnız bunların çıkacağı haber verilmiştir. Kâfirler de çıkacak olsa şefaatın müminlere tahsis edilmesinin bir mânası kalmazdı. Bunun yanlışlığı ise ortadadır (Kurtubî, s. 511-512; İbn Kayyim, s. 293; Şerhu’l-Akıdeti’t-Tahâviyye, s. 425-426). 5. Allah kâfirleri affetmeyeceğini açıkça belirtmiş, âhirette azabı gördükten sonra tövbe etseler bile bunun kabul edilmeyeceğini açıklamıştır. Bu husus azabın sona ereceği düşüncesiyle çelişir durumdadır (Âlûsî, I, 141, 143). 6. İlâhî rahmet dünyada herkese şâmil olduğu halde âhirette sadece müminlere tahsis edilmiştir, kâfirlerin nasibinin ise sadece ateşten ibaret olduğu ifade edilmiştir (Elmalılı, IV, 2825). İlâhî rahmetin gazaptan geniş olması ise azabın mutlaka sona ereceği mânasına gelmez. Bunu azabın hafifletilmesi, nimet gibi telakki edilmesi veya azap görenlerin rahmete nâil olanlara nisbetle daha az sayıda olması tarzında yorumlamak mümkündür (Âlûsî, I, 140). 7. Kâfirler için azabın ebedî olacağı hususunda ashap, tâbiîn ve Ehl-i sünnet âlimleri ittifak etmişlerdir. Bu konuda ihtilâf çıkaranlar ise bid‘at ehlidir. İcmâa aykırı olan görüş ise yanlıştır (İbn Kayyim, s. 292; Mustafa Sabri, s. 112). 8. Kesin naklî deliller varken aklî veya zayıf bazı naklî delillere dayanarak azabın sona ereceğini ileri sürmenin dinî bir değeri yoktur. Bu sebeple de Allah’ın kullarını azaba uğratmasında mutlaka bir hikmet aramak isabetli değildir. Eğer hikmet aranır ve ebedî azabın hikmete aykırı olduğu kabul edilirse uzun asırlar sürecek azabın da hikmete aykırı olması gerekir. Zira ebedî azaba dayanamayan âciz kullar uzun devirler sürecek olan azaba da dayanamaz (Âlûsî, I, 141; Mustafa Sabri, s. 22, 23,

50, 108). 9. Allah kâfirleri ebedî olarak azapta bırakacağını haber vermiştir (vaîd). Azabı sona erdirecek olursa sözünden dönmüş ve gerçek dışı beyanda bulunmuş olur ki bu Allah hakkında muhaldir (Mûsâ Bigiyef, s. 36). 10. Allah'ı inkâr edip ona eş tanımanın cezası ancak ebedî olarak sürecek bir azap olabilir. Daha hafif bir ceza işlenen suça denk düşmez. Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edildiği gibi (el-En'âm 6/28) kâfirler dünyada ebedî olarak kalsalar bile küfür ve inkârlarına devam eder, durumlarında bir değişiklik meydana gelmezdi. Bu onların ebedî bir inkâr psikolojisi içinde olduklarını gösterir. Ebedî inkâra ebedî azap cezasının verilmesi de mâkul ve mantıklıdır (Makdisî, I, 201-202; İbn Kayyim, s. 294).

Kâfirlere uygulanacak azabın sona ereceğini kabul eden âlimlerin dayandığı deliller de şöylece özetlenebilir: 1. Kur'ân-ı Kerîm'in üç âyetinde cehennemde kalışın ebedî olmadığı açıkça belirtilmiştir. Bunlardan biri, şakilerin (kâfirlerin) göklerle yerin devam ettiği müddet kadar cehennem ateşinde kalacaklarını, fakat Allah'ın dilemesi halinde bu sürenin kısaltılabileceğini haber veren âyettir (Hûd 11/107). En'âm sûresinde (6/128) yer alan diğer bir âyet de aynı mahiyettedir. Üçüncü âyet ise azgınların cehennemde "ahkab" süresince bekleyeceklerini bildiren âyettir (en-Nebe' 78/23). Birinci âyette yer alan "gökler ve yer" ke limelerinden kastedilen, dünya hayatındaki gökler ve yerdir. Çünkü âyetin devamında belirtilen Allah'ın dilemesine bağlı istisna kaydı bunu göstermektedir. Eğer karşı grubun iddia ettiği gibi âhiretteki gökler ve yer kastedilmiş olsaydı bu istisna aynı zamanda âhiret hayatının da sona ereceğini ifade etmiş olurdu. Halbuki âhiret yurdunun ebedî olduğunda, Cehm b. Safvân ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi isimler dışında, bütün İslâm âlimleri ittifak etmiştir. Gerek bu âyette gerekse konuyla ilgili üçüncü âyette söz konusu edilen şakiler ve azgınlardan (et-tâgın) maksat, âsi müminler değil kâfirlerdir. Çünkü üçüncü âyetin devamında azgınların azaba çarptırılmalarının sebebi açıklanmış, onların âhirette hesaba çekileceklerine inanmayan ve Allah'ın âyetlerini yalanlayan kimseler oldukları bildirilmiştir (en-Nebe' 78/26-28). Hûd sûresindeki (11/107) şakilerden maksat da kâfirlerdir (bk. Tâhâ 20/123; el-A'lâ 87/11-12). Zira şaki tevhid ehli statüsü içinde mütalaa edilemez. Bunlar gibi cehennemde kalışları Allah'ın dilemesine bağlı kılınan kişilerin de kâfir olduklarını bizzat kendilerinin itiraf ettiği belirtilmiştir (el-En'âm 6/128-130). Son âyette yer alan "ahkab" kelimesi ise "peş peşe gelen sonsuz devirler" mânasına alınamaz. Çünkü bu, azlık bildiren çoğul

(cemʿu'l-kılle) kelimelerden olup sonlu yılları ifade eder (İbnü'l-Arabî, IV, 391). Hûd süresinde (11/ 107) şakilere verilecek azabın göklerle yer var olduğu sürece devam edeceği belirtildikten sonra, "ancak rabbinin dilediği hariçtir" buyurulmuşsa da bu istisna ile Allah'ın azap süresini uzatmayı mı yoksa kısaltmayı mı irade edeceğine dair bilgi verilmemiştir. Bununla birlikte aynı istisna ardından gelen âyette cennet ehli hakkında da yapıldıktan sonra âyetin devamında, "Bu bitmez tükenmez bir lutuftur" denilerek cennet hayatının sonsuzluğu kesin olarak tasrih edilmiştir ki cehennem azabı hakkında böyle bir beyan yoktur. Buna göre 107. âyette yer alan şakilerin azap süresi ile ilgili istisna, ilâhî iradenin günün birinde bu azabı sona erdireceği, 108. âyette geçen cennet ehli hakkındaki istisna ve bunun devamındaki açıklama ise ilâhî iradenin cennet hayatını ebediyen sürdürme yönünde tecelli edeceği fikrini vermektedir. Bu yorum Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşatmış olduğu müjdesine daha uygundur. Nitekim ashaptan Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Saîd el-Hudrî de söz konusu âyetteki istisna kaydını bu şekilde yorumlamış ve cehennemin bir gün sona ereceğini kabul etmişlerdir. Adı geçen sahâbîlerle bunların görüşüne uyan bir kısım tâbiîn, yukarıdaki iki muhkem* âyetin cehennemde kalışı "ebed" ve "hulûd" kelimeleriyle mutlak olarak ifade eden bütün vaîd âyetlerini tahsis ettiğini kabul etmişlerdir (Taberî, XII, 71; Fahreddin er-Râzî, XVIII, 63; İbn Kayyim, s. 288-292). Kâfirlerin cehennemden çıkmayacaklarını ve azaplarının hafifletilmeyeceğini bildiren âyetler ise cehennemin yok olmayacağını değil cehennem var oldukça azabın devam edeceğini gösterir (İbn Kayyim, s. 95). Cehennem yok olunca azabın devam etmesi mümkün değildir. Binaenaleyh mutlak olan bu nevi âyetleri dikkate alarak azabın hiçbir zaman sona ermeyeceğine hükmetmek isabetli sayılmaz. Yorumları üzerinde durulan yukarıdaki üç âyetin dışında, azabı konu edinen diğer âyetlerde de azap Allah'ın dilemesine bağlı kılınarak kayıtlandırılmıştır (meselâ bk. el-A'râf 7/156). Azabın kendisi ilâhî irade ile kayıtlı olunca devam süresinin de kayıtlı olması tabiidir (İbnü'l-Vezîr, s. 353; Mûsâ Bigiyef, s. 34, 42-43). 2. Hadislerde hiçbir hayır işlemeyen ve azaptan kurtulmak dileğinde bulunan cehennemliklerin buradan çıkarılacakları belirtilmiştir (Buhârî, Tevhîd", 24; Tirmizî, "Sıfatü Cehennem", 10; İbn Kayyim, s. 297, 309). Bunu bütün azap görenlere teşmil etmek mümkündür (İbn Kayyim, s. 303-310). 3. Azaptan söz eden bazı âyetler onu "bir gün"ün azabı olarak niteler. "Bir gün"ün süresi hakkında çeşitli görüşler ileri sürmek mümkün olsa da "gün"ün belirli bir

zaman parçası olduğu şüphesizdir. Buna karşılık naslar cennet nimetleri için "bir günün nimeti" tarzında bir ifade kullanmamaktadır. Bu da azabın geçici, nimetinse devamlı olduğunu gösteren delillerden biridir (İbn Kayyim, s. 307). 4. Rahmeti bütün yaratıkları kuşatmış olan Allah, yaratıklarına rahmet sıfatıyla muamele edeceğini vaad etmiş (el-En'âm 6/ 12; el-Mü'min 40/7), rahmetinin dünyada olduğu gibi âhirette de gazabını geçeceğini haber vermiş (Buhârî, "Tevhîd", 55), yüce zâtını güzel isim ve sıfatlarıyla tanıtırken kullarına karşı şefkatli olduğunu ısrarlı bir şekilde vurgulayan isim ve sıfatları bulunduğuna dikkat çekmiştir. Esmâ-i hüsnâdan, inkârcılarla isyankârları cezalandıracağına işaret eden "müntakim" ile bir anlamda "kahhâr" ismi dışında kalanlar yüce Allah'ın affediciliğini, müşfik, rahmân ve rahîm oluşunu tekit eden isimlerdir (bk. ESMÂ-i HÜSNÂ). Esmâ-i hüsnâ içinde gafûr, gaffâr, rahmân ve rahîm isimleri bulunmasına karşılık muâkıb (ceza veren), gazbân (gazap eden) ve muazzib (azap eden) isimlerinin yer almayışı, azabın ebedî olmayacağını gösteren bir delil olarak kabul edilmelidir. Zira rahmet O'nun zâtından ayrılmayan kadîm ve ezelî bir sıfattır. Azap ise O'nun sıfat ve isimlerinden olmayıp kulların yaptıkları kötülüklere karşılığını veren adl sıfatına bağlı fiilinin bir sonucudur. Ezelî ve ebedî olan ilâhî isim ve sıfatların devamlılığı esastır. Azap "şer" olması itibariyle de Allah'a atfedilemez. Cenâb-ı Hakk'ın zâtı ve sıfatları mutlak kemal özelliğine sahiptir, fiilleri ise sırf hayırdır. Azabın dayanağı olan ilâhî gazap Allah'tan ayrılması imkânsız olan zâtî bir sıfat olmadığına göre azabın devamlılık arzetmesi gerekli değildir. Öyleyse gazap da onun neticesi olan azap da ârızîdir, rahmet ise zâtî bir sıfat olduğu için devamlıdır (İbn Kayyim, s. 301, 304). Nitekim ilâhî rahmet dünyada gazabını aşmıştır. Yüce Allah rahmet sıfatıyla tecelli ederek kullarını hayat sahnesine çıkarmış, kendilerine türlü nimetler vermiş, günah işlemelerine rağmen lutfunu esirgememiştir. Eğer günahlarından dolayı kullarını cezalandıracak olsaydı dünyada canlı bir varlık bırakmazdı (en-Nahl 16/61; Fâtır 35/45). Dünyada her yaratığa şâmil olan bu ilâhî rahmet âhiretteki rahmetin yüzde biri olduğuna (Buhârî, "Rikak", 19) ve gazabını aştığına göre âhiretteki rahmetinin gazabını aşmaması nasıl mümkün olur (İbn Kayyim, s. 313). Azap ebedî olursa ve ilâhî rahmet kâfirleri kapsamına almazsa bu rahmetin her şeyi kuşattığı ve gazabı aştığı nasıl söylenebilir (Mûsâ Bigiyef, s. 47; İzmirli, s. 9, 30). 5. Bazı hadislerde belirtildiğine göre (Müsned, II, 451, 482; III, 362; Buhârî, "Rikak", 18; Müslim, "Münâfikun", 71), cennete girecek olanlar işledikleri ameller

sebebiyle değil Allah'ın rahmet ve ihsanı sayesinde bu nimete nâil olacaklardır. Buna göre cehennem ehlinin de ilâhî bir lutfa mazhar olmaları gerekir. 6. Azabın ebedî olacağı konusunda ümmetin ihtilâfı vardır. Zira ashap, tâbiîn, tebeü't-tâbiîn ve her asrın ulemâsından az da olsa bir grup azabın ebedî olmadığı görüşünü savunmuştur (Makdisî, I, 201; İbn Kayyim, s. 286-288; Mûsâ Bigiyef, s. 76-77). Şu halde bu görüş bid'at kabul edilemez. 7. Azap inkâr ve isyan edenlere yönelik bir vaîddir. Ehl-i sünnet âlimlerinin de kabul ettiği gibi Allah'ın vaîdin den dönmesi mümkün olup bu, lutufkârlığına ve affediciliğine daha uygundur. Cenâb-ı Hak Kur'an'da va'dinden dönmeyeceğini açıkladığı halde vaîdinden dönmeyeceğini bildirmemiştir. Şu halde vaîdini yerine getirip getirmemesi ilâhî iradesine bağlıdır. Va'd kulun Allah'tan talep edeceği hakkı ise vaîd de Allah'ın kuldan talep edeceği hakkıdır, dilerse bağışlayarak hakkından vazgeçebilir. Vaîdinden dönen övgüye lâyık olur. Allah ise her türlü övgüye en çok layık olandır. Yerine getirilmesiyle getirilmemesi açıkça belirtilmeyen bir vaîdde bulunması ise insanları kötülükten alıkoyup iyiliğe yönelmelerini sağlama gayesine yönelik olmalıdır (Fahreddin er-Râzî, II, 57-58; İbn Kayyim, s. 311-313). Vaîdden dönmeyi yalanla aynı şey kabul etmek (Mustafa Sabri, s. 19), Allah'ın affedici olmadığını söylemenin bir başka ifadesidir. Çünkü affetmek, işlenen bir suça verileceği beyan edilen cezadan vazgeçmek demektir. Vaîdde de durum aynıdır. 8. İnsanları günahları sebebiyle cezalandırmak yerine affetmek, adalet yerine lutufla muamele etmek Allah'a daha çok yaraşır (İbn Kayyim, s. 302, 310). Nitekim o bütün günahları affedeceğini müjdelemiştir. Şirki bağışlamayacağını beyan etmesi ise affetme tarzının değişik olmasıyla ilgili bir husustur. Yani bazı günahları azap etmeden affeder, şirki de azap ettikten sonra affeder (Mûsâ Bigiyef, s. 54). Zira Allah'ı inkâr edip ona ortak koşmanın kul üzerindeki menfi tesirlerini gidermek azap etmeyi gerektirebilir. Uzun devirler boyunca uygulanan azap sonunda hastalığın iyileşmesi ve günah kirlerinin temizlenmesiyle azabın da sona ermesi gerekir. Zira azap böyle bir gaye taşıyorsa maksat hasıl olmuştur, kahrının tecellisi gibi bir sebepten ötürü ise o da gerçekleşmiştir. Buna göre ebedî olarak devam edecek elîm bir azapta hiçbir hikmet ve fayda yoktur. Allah ise hikmetsiz ve abes iş yapmaktan münezzehtir (Fahreddin er-Râzî, XVIII, 63; İbn Kayyim, s. 300-306, 308). Kur'ân-ı Kerîm'de inkârcıların yeniden dünyaya gönderilmeleri halinde bile küfür ve isyanlarına devam edeceklerinin belirtilmesi, uzun devirler boyunca azap görmelerinden önceki durumlarıyla ilgilidir. Asırlarca azap

gördükten sonra kâfirlerin inkâra devam etmeleri muhtemel değildir, çünkü ateş onların inkârcı halini yok edecektir. Aksi takdirde inkârın insana ait zatî bir vasıf kabul edilmesi ve bu sebeple insanın ondan sorumlu tutulmaması gerekir. 9. Ebedî olarak sürecek azap ilâhî adalete aykırıdır. Çünkü kısa bir ömür içinde işlenen sonlu günahlara verilecek olan cezanın da sonlu olması gerekir. Allah verecekleri cezaların suçlara denk olmasını kullarına emretmiş ve cezalandırmada aşırı gitmelerini yasaklamışken kendisinin, ebediyete nisbetle çok kısa bir süreyi kapsayan dünya hayatında suç işleyenleri sonu gelmeyen bir azapla cezalandırması mâkul değildir (Makdisî, I, 200; Fahreddin er-Râzî, II, 56; XVIII, 63).

Azabın ebedî olmadığını benimseyen âlimlerden İbn Kayyim ile Mûsâ Bigiyef gibi bazı müellifler, cehennemin eninde sonunda yok olacağını ve kâfirlerin de cennete gireceğini kabul ederler (İbn Kayyim, s. 297-298, 305, 308-309; Mûsâ Bigiyef, s. 8-9). Bunlardan İbn Kayyim, kâfirlere uygulanacak olan azabın ebedî olacağını savunanlarla sona ereceğini kabul edenlerin görüşlerini tartışırken, açıkça belirtmemekle birlikte, inkâr ve isyan suçunun gerektirdiği kadar azap gördükten sonra kâfirlerin de cennete girebileceklerine işaret eder. O bu konuda iki önemli delile dayanır: 1. Hz. Peygamber, kalplerinde zerre kadar hayır bulunanların şefaatçıların şefaatıyla cehennemden çıkarılmasından sonra, hiçbir hayır işlemeyen bazı cehennemliklerin (kâfirlerin) Allah'ın rahmetiyle buradan çıkarılıp cennete gireceklerini haber vermiştir (Buhârî, "Tevhîd", 24). Yine Hz. Peygamber, cehennemin dürülmesinden sonra cennet için yeni bazı insanlar yaratılacağını bildirmiştir (Müslim, "Cennet", 38, 39) ki bunlar hiçbir hayır işlemedikleri halde cehennemden çıkarılanlar olmalıdır. 2. Cennete sadece temiz ruhluların gireceği, inkâr ve isyanın kirlettiği kirli ruhluların (kâfirlerin) buraya giremeyeceği doğrudur. Ancak inkâr ve isyanın kötü tesirleri azap sayesinde temizlendikten sonra kâfirlerin de Allah'ın rahmetiyle cennete girmelerine izin verilebilir. Kötülüğü ve kirliliği hiçbir şekilde yok olmayacak olan varlıkları yaratıp sorumlu tutmak hikmetle bağdaşmayacağına göre, kâfirlerin yaratılmasıyla gözetilen hikmet gerçekleşince Allah'ın bunları yeniden yaratarak ruhlarındaki inkârı imana, isyanı da itaate çevirmesi, böylece cennete girebilecek hale dönüştürmesi mümkündür (İbn Kayyim, s. 308-309). Mûsâ Bigiyef ise imanküfür arasındaki sınırı kaldırarak ve bazı nasların zâhirî mânalarını indî yorumlara tâbi tutarak azabın dahi vuku bulmayacağını ileri süren bir tutarsızlıkla

herkesin cennete girebileceğini söyler (Rahmeti İlâhiyye Burhanları, s. 8-9 ve tür.yer.).

Netice. Azabın ebediyeti konusunda her iki gruba mensup âlimlerin dayandıkları naklî ve aklî delillere karşı taraflarca ileri sürülen birçok itiraz vardır. Bunların bir kısmı objektif olmadığı için problemin çözülmesine yardım etmekten uzaktır. Öyle görünüyor ki kâfirler için azabın ebediyeti problemi iki yönden önem kazanmaktadır. Kâfirin ebediyen azapta kalacağını ve hiçbir şekilde cennete giremeyeceğini savunanlar Kur'an'daki "hulûd" ve "ebed" kelimelerine dayanmaktadır. Ancak sadece bu iki kelimeye dayanarak böyle bir hükme varmakta çeşitli zorluklar vardır. Çünkü hulûd sözlükte, "değişikliğe uğramadan bir yerde uzun müddet beklemek" anlamındadır. Ebed de "sonsuzluk" mânasında değil "uzun süren zaman" anlamında kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "hld" ve "ebed" md.leri; M. Reşîd Rızâ, I, 234; VI, 78-79; VIII, 68, 99). Kelâmcılar ise Kur'an'da yer alan bu kelimeleri terimleştirerek bunlara sözlük anlamları dışında sonsuzluk ve ebediyet mânası vermişlerdir. Halbuki Kur'an'da bir mümini kasten öldürmek suretiyle büyük günah işleyen veya Allah'a âsi olan müminler için de "hulûd" kelimesi kullanılarak cehennemde kalacakları belirtilmiştir (en-Nisâ 4/14, 93). Eğer hulûd ebediyet mânası taşısaydı büyük günah işleyen müminlerin de Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi cehennemde ebedî olarak kalacaklarını ve hiçbir zaman buradan çıkamayacaklarını kabul etmek gerekirdi. Halbuki Ehl-i sünnet âlimleri arasında müminlerin bir süre azap gördükten sonra cehennemden çıkacakları noktasında icmâ vardır. Şu halde "hulûd" ebediyet değil uzun süre anlamındadır. Esasen "hulûd" kelimesine bu mânayı vermek, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile kelâmcıları arasında önemli bir münakaşa konusu olan büyük günah ile iman ve inkârın sınırı problemlerine çözüm getiren bir kapı açar. Zira âsi mümin işlediği günah kadar azapta kaldıktan sonra cehennemden çıkar, kâfir ise daha şiddetli ve uzun müddet azapta kalır, böylece iman ve inkâr farklı cezalara çarptırılmış olur. "Ebed" kelimesi de aynı mânada olup kâfirler için bu sürenin daha uzun olacağını belirtmiş ve tekit etmiş olabilir. Cennetin devamlı olacağı ise açık bir şekilde "dâim" kelimesiyle belirtilmiş (er-Ra'd 13/35) ve kesintiye uğramayacağı açıklanmıştır. "Hulûd" ile "ebed" kelimelerinin sonsuzluk mânasında olmadığını gösteren bir başka husus da kâfirlerin cehennemde kalışlarının "mesvâ", "lübs" ve "müks" kelimeleriyle ifade edilmiş

olmasıdır. Bu üç kelimenin ilki “durak, konaklama yeri”, diğer ikisi ise “belli bir müddet beklemek ve gecikmek” anlamlarındadır. Mâlik adındaki cehennem muhafızının kâfirlere “bekleyeceksiniz” demesi (ez-Zuhruf 43/77), cehennemden “konaklama yeri” diye bahsedilmesi (en-Nahl 16/29; el-Ankebût 29/68) ve ölümden haşre kadar insanların kabirde geçirdikleri sürenin “lübs” kelimesiyle anlatılması (Yûnus 10/45), âhiret azabının sonlu olduğunu göstermektedir. Aynı kelimeler cennet ehli hakkında kullanılmamıştır. “Lübs” ayrıca “ahkab” ile bir arada kullanılarak cehennemin cennetten farklı bir devam sürecine tâbi olduğuna işaret edilmiştir. Kur’an’da cennet ehlinin buradan “çıkarılmayacakları” belirtilirken (el-Hicr 15/48) cehennem ehli için aynı ifade kullanılmamış, onların cehennemden çıkmak istedikleri zaman “çıkamayacakları” (el-Mâide 5/37) ve çıkmalarına dair hükmü vermenin Allah’a ait olduğu (el-Mü’min 40/11-12) bildirilmiştir. İki ifade arasındaki fark açıktır. Azabın ebedî olduğunu kabul etmek aklen de zaruri değildir. Nitekim azabın ebedî olarak devam edeceğini savunanlar bile bunu “akıllarına sığdıramadıklarını” itiraf etmektedirler (Mustafa Sabri, s. 15). Problemin ikinci yönünü oluşturan kâfirlerin cennete girip giremeyecekleri konusuna gelince, her ne kadar bununla ilgili naslarda açıkça “Kâfirler cennete asla giremeyeceklerdir” denilmemekte, bunların “deve (veya halat) iğnenin deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyecekleri” belirtilmekte (el-A‘râf 7/40) ve bunu da kâfirler için cennete girişin çok zor gerçekleşeceği mânasında anlamak mümkün görülmekteyse de cennetin Allah’a şirk koşanlara haram kılındığını açıkça bildiren âyet (el-Mâide 5/72) karşısında kâfirlerin oraya girebileceklerini söylemek oldukça güçtür. Böyle önemli bir konuda İbn Kayyim’in yaptığı gibi, mânaya delâleti açık olmayan bir iki hadise ve birtakım aklî istidlâllere dayanmak isabetli görülmemektedir. Gerçi Zemahşerî gibi bazı Mu‘tezile âlimleri, “suçluyu ve günahkârı bağışlamanın akıl nazarında güzel bulunduğu” ilkesinden hareketle en büyük suçu işleyen kâfirleri bağışlamayı hikmetin en güzeli kabul ederler (el-Keşşâf, I, 375); Fahreddin er-Râzî gibi bir kısım Sünnî âlimler de “ilâhî iradenin hiçbir kayıtla bağlı olmadığı” esasını dikkate alarak Allah’ın müttaki müminleri cehenneme, buna karşılık kâfirleri cennete koyabileceğini nazarî olarak mümkün görürler (Tefsîr, XII, 136). Ancak bu nevi aklî hükümleri nasların önüne geçirmek mümkün değildir. Eğer âhiret âlemi kâfirler için bir mükellefiyet yurdu haline getirilip iman ve itaat etmekle yükümlü tutuldukları tasavvur edilirse, asırlar boyu süren bir azap

içinde bu yükümlülüklerini yerine getirdikten sonra, “erhamü’r-râhimîn” olan Allah’ın, tıpkı dünyada kullarını yalvarıp yakarmaları, günahlarından tövbe edip temizlenmeleri için belâ ve musibetlere mâruz bırakmak suretiyle cezalandırdığı ve neticede af dileyenleri bağışladığı gibi (el-En‘âm 6/40-41) kâfirleri de bağışlayabileceği söylenebilir. Bütün bunlara rağmen âhirette kâfirlere yapılacak muamelenin mülkünde yegâne tasarruf sahibi olan yüce Allah’ın iradesine bağlı olduğuna inanmak en isabetli hüküm olsa gerektir. Ehl-i sünnet çoğunluğunun ilk devir İslâm âlimlerinin aksine azabın ebediyeti görüşünü tercih etmesini, II. (VIII.) yüzyılda başlayan katı bir tekfir*ciliğin giderek yaygınlaşması ve muhtelif mezheplerin elinde güçlü bir silâh haline getirilmesine bağlamak isabetli görünmektedir.

İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre, dinen yasak sayılan bir fiili işleyen kimse dünyada dinin koyduğu cezaya çarptırıldığı takdirde âhirette ayrıca azaba uğratılmayacaktır. Çünkü ceza suçun kefareti sayılır. Hanefîler’e göre ise had, kısas vb. müeyyideler suçun dünyevî cezası olup âhiret azabını kaldırmaz. Âhiret azabından kurtulmak için ayrıca samimi bir tövbe gereklidir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hld”, “flh”, “ebed” md.leri; Müsned, I, 238, 271, 290, 375, 407; II, 55, 134, 451, 482; III, 13, 155, 288, 362; IV, 217, 410, 418; VI, 20, 64, 66; Buhârî, “Tevhîd”, 19, 24, 31, 55, “Rikak”, 18-19, “Cenâʾiz”, 82, 88-89; Müslim, “Mesâcid”, 128, 132, “Cennet”, 33, 34-36, 38, 39, 44, 45, 67, 68, 70, 79, “Münâfikun”, 71; Tirmizî, “Daʿavât”, 6, “Îmân”, 17, 18, “Cenâʾiz”, 66, 67, “Sıfatü cehennem”, 3, 9, 10, 12, “Sıfatü’l-kıyâme”, 3, 12; Hayyât, el-İntisâr (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1957, s. 12; Taberî, Tefsîr, XII, 70-71; XXX, 7-8, 89; Ebû Bekir er-Râzî, Resâil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 96; Eş‘arî, Makalât (Ritter), s. 54-55, 110-111, 144-148, 274, 294, 430, 474-475; a.mlf., el-İbâne (Fevkıyye), s. 247; Makdisî, Kitâbü’l-Bed ve’t-târîh, I, 197-198, 200-202; İbn Bâbeveyh, Risâletü’litikadâti’l-İmâmiyye (trc. E. Ruhi Fığlalı),

Ankara 1978, s. 90-91; Halîmî, el-Minhâc, I, 461; Kadî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 674-693, 730-734; İbn Sînâ, en-Necât, Kahire 1357/ 1938, s. 291-295; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 238-242; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), IV, 127, 145, 148; a.mlf., el-Usûl ve'l-fürû, Beyrut 1984, s. 43-45; Ebû Ya'lâ, el-Mutemed fî usûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 178, 180, 277; Nesefî, Tebsıretü'l-edille, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 234b-235b, 243b; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 375; İbn Rüşd, el-Keşf an menâhici'l-edille, Kahire 1968, s. 152-155; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, II, 54-56, 57-58; XII, 136; XVIII, 63-65; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, II, 289, 298; III, 97-99; IV, 174-175, 327-328, 385, 391, 403, 450, 451; Kurtubî, et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve ümûri'l-âhire, Kahire 1407/ 1987, s. 480-482, 511-512; Şerhu'l-ʿAkīdeti't-Tahâviyye, s. 423-426; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 282-284; Nîsâbûrî, Garâibü'l-Kuʾrân (Taberî, Tefsîr içinde), XII, 77-78; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hâdi'l-ervâh, Kahire, ts. (Mektebetü Nehdati Mısr), s. 95, 286-314; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), II, 4-14, 355; İbn Receb, Ehvâlü'l-kubûr ve ahvâlü ehlihâ ile'n-nüşûr (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 46-49, 50-58, 153; a.mlf., et-Tahvîf mine'n-nâr, Beyrut 1405/1985, s. 153; İbnü'l-Vezîr, Îsârü'l-hak ale'l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 339, 352, 353, 366; Hızırbey, el-Kasîdetü'n-nûniyye, İstanbul 1297, s. 85; Kazvînî, Müfîdü'l-ʿulûm ve mübîdü'l-hümûm (nşr. M. Abdülkadir Atâ), Beyrut 1405/ 1985, s. 77; Şa'rânî, el-Yevâkıt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1959, II, 183; Ramazan Efendi, Şerh alâ Şerhi'l-Akāʾid, İstanbul 1320, s. 221-226; Lekanî, İtḥâfü'l-mürîd, Kahire 1375/ 1955, s. 222-223; Ebü'l-Beka, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 191; Şevkânî, Fethu'l-kadîr, Kahire 1383/1964, II, 525; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, I, 139-141, 143; XI, 301; XII, 32; XV, 36, 39-41; XXIX, 15; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 125, 147, 234; III, 42; IV, 164, 294; V, 164; VI, 78-79; VII, 418; VIII, 68, 70, 99, 414; IX, 222; X, 47, 536; XI, 301, 392; XII, 162; Mûsâ Bigiyef, Rahmeti İlâhiyye Burhanları, Bakü 1911, s. 8-9, 14, 16, 17, 18, 19, 28, 34, 35, 36, 42-43, 47, 54, 59, 76-77; Mustafa Sabri, Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi, İstanbul 1335r./1337, s. 15, 19, 2223, 29, 49, 50, 60, 95-96, 107-108, 111, 112, 117; İzmirli, Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında, İstanbul 1341, s. 3, 6-7, 9, 17-18, 20, 21-22, 24, 30; Elmalılı, Hak Dini, I, 231-232; IV, 2825; VIII, 5284, 5433-5434, 5542; Tabâtabâî, el-Mîzân fî tefsîri'l-Kurʾân, Kum 1393-94/ 1973-74, XI, 24; XX, 168; İbrâhim b. Hasan, et-Tefsîrü'l-meʿsûr ʿan ʿÖmer b. el-Hattâb,

Beyrut 1983, s. 473; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü’l-hikme, Kum 1362-63 hş./1403-1405, VI, 103-105; Muhammed Ahmed Abdülkadir, ʿAkıdetü’l-baʿs ve’l-âhire, İskenderiye 1986, s. 203, 333-347, 355-365; James Robson, “Is the Moslem Hell Eternal”, MW, XXVIII (1969), s. 386-393; Th. W. Juynboll, “Azâb”, İA, II, 80-81; Mv.F, “Hudûd” md.; Halim Sabit Şibay, “Cehennem”, İA, III, 45-47; D. B. Macdonald, “Kıyâmet”, İA, VI, 779; A. J. Wensinck - A. S. Tritton, “Adhāb al-Kabr”, EI[2] (İng.), I, 186-187.

Yusuf Şevki Yavuz

AZAPKAPI

İstanbul’da Galata’nın sur kapılarından biri.

(bk. GALATA).

AZAPKAPI CAMİİ

İstanbul'da Unkapanı Köprüsü'nün Şişhane tarafındaki ayağı yanında XVI. yüzyıla ait cami.

Kapılarından birinin üstünde bulunan, ancak kırıldığı için 1941'de eski kalıbına göre Reîsülhattâtîn Kâmil Akdik tarafından yeniden yazılan manzum kitâbesine göre 985 (1577-78) yılında Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. Bu sebeple Sokullu Mehmed Paşa Camii adıyla da anılır. Mimarı Koca Sinan'dır. Cami fevkanî olarak yapıldığından altında gözler halinde geniş bir bodrum bulunmaktadır. Vaktiyle Galata surlarının Tersane'ye komşu ucunda ve sur duvarlarının hemen dış tarafında deniz ile sur arasındaki dar kıyı üzerinde inşa edilen cami, buradaki kapıdan dolayı Azapkapı Camii adıyla tanınmıştır. Cenevizliler devrinde Porta di San Antonio olarak adlandırılan bu kapı, XVI. yüzyılda Tersane'nin Kasımpaşa'ya gelmesiyle Tersane hizmetindeki Türk asıllı Bahriye azeblerinin (azebân-ı Tersâne) kışlasının o çevrede olmasından dolayı Azapkapısı adını almıştır. Daha sonraları Yenikapı olarak adlandırılmış, XIX. yüzyılda köprü yapılmasından sonra da Köprükapısı olarak tanınmıştır. Herhalde köprü ile birlikte gayet süslü biçimde geçen yüzyılın Batı üslûbunda yeniden yapılan ve bir zafer takını andıran bu kapı, Galata surları yıktırılıncaya kadar durmuştur.

Azapkapı Camii Galata ile İstanbul arasındaki bağlantı iskelesinin başında yapıldığından şehrin en hareketli ve kalabalık yerlerinden birinde bulunuyordu. 1222 (1807) yangınında zarar gören ve minaresi de kısmen yıkılan cami kürsü kısmından itibaren yeniden yapılmıştır. Balkan ve I. Dünya savaşlarından az önceki yıllarda Azapkapı Camii'nin tamirine başlanarak birçok kısımları sökülmüş, fakat peş peşe gelen felâketler yüzünden çalışmalar durdurularak bu çok değerli sanat eseri uzun yıllar bir harabe halinde kaderine terkedilmiştir. Caminin bir ara tamamen yıktırılıp temellerinin

yeni yapılan Unkapanı Atatürk Köprüsü'ne destek olması bile düşünülmüştür. Ancak 1938'e doğru başlayan büyük çapta bir tamir ile

cami ihya edilerek 1941'de tekrar ibadete açılmış, 1955'te minare şerefesi yeniden yapılmıştır. 1941 tamirini belirten Latin harfli bir kitâbe sol taraftaki girişin üstünde bulunmaktadır.

Azapkapı Camii, Haliç kıyısında pek sağlam olmayan bir zemin üstünde kurulduğuna ve bugüne kadar önemli bir hareket göstermediğine göre büyük bir ihtimalle zemine çakılmış sağlam ve uzun kazıklarla emniyete alınmış olmalıdır. Kayıkların ve insanların yoğun biçimde toplandıkları bir yerde bulunduğundan alt katında tonozlu mahzenler yapılmış, böylece cami yükseltilmiştir. İki merdiven son cemaat yerine çıkışı sağlar. Bu kısım bir sıra pencere ile aydınlanan, üstü tek meyilli çatı ile örtülü, dikdörtgen biçimli kapalı bir mekân halindedir. Ancak son cemaat yerinin esas cephesinin Mimar Sinan'ın tasarısında ne biçimde olduğu bugün anlaşılmamaktadır. Buranın aslında galeri biçiminde sütunlu ve açık olduğu da düşünülebilir. Cami harimi hemen hemen kare şeklinde olup yalnız mihrap kıble tarafında dışarı taşkın bir çıkıntının içindedir. Mimar Sinan burada Edirne Selimiye Camii'ndeki sistemi daha ufak ölçüde uygulamış, orta kubbeyi sekiz pâyenin taşıdığı kemerler üzerine oturtmuştur. Kubbe baskısı dört tromp ve dört yarım kubbe ile karşılanır. Kubbeyi çevreleyen sekizgen ile dış beden duvarları arasında küçük ana bölümler yer almıştır.

Azapkapı Camii otuz yıldan fazla harabe halinde kaldığından zengin süslemesinin büyük kısmını kaybetmiştir. Kapıların mermer söveleri geçmeli renkli taşların kullanılması ile âhenkli yapılmıştır. Kapı ve pencere kanatları da güzel ahşap eserlerdir. Ajurlu olarak mermerden işlenen minber, kapısı, yan kanatları ve külâhı ile kendi cinsinin en güzel örneklerindendir. Çevre mekânlarının içindeki mahfiller ile mermer mihrap da aynı itinalı ve âhenkli işçiliğe sahiptir. Önceleri cami içinde çinilerin bulunduğu da bilinmektedir. Bunların çoğu çalındığından, 1941 tamirinde yeni Kütahya çinileri konulduğu gibi kalem işi nakışlar da tamamen yeniden yapılmıştır. Kubbe yazısı son devir hattatlarından Halim Efendi'nin eseridir. 1936'da bir kısmı hâlâ duran renkli alçı pencerelerin yerlerine de yenileri konulmuştur.

Azapkapı Camii'nin değişik bir özelliği de minaresinin yerleştirilişidir. Son cemaat yerinin kuzey tarafında yükselen bir mekândan, sivri kemerli ve yüksek bir köprüye oturan kapalı bir geçitten minare kürsüsüne geçilir.

Sonradan yapılmış olması mümkün olmayan böyle bir mimari çözüme niçin lüzum görüldüğü da anlaşılamamaktadır. Çünkü Evliya Çelebi de minareyi böyle gördüğüne göre en azından XVII. yüzyıl başlarında da bu kemer vardı. Zaten köprünün altındaki kısımda görülen yapı elemanları (kum saati, kemerin nisbet ve biçimi), bunun klasik devre ait olduğunu açıkça göstermektedir. 1826'dan sonra, yalnız pabuç kısmından itibaren minarenin gövdesi ve şerefesi XIX. yüzyıl zevkine göre, çok ince olarak ve şerefe çıkması boğumlu biçimde yapılmıştır. 1955'te bu gövde yıktırılarak yine aynı incelikte fakat şerefe altı mukarnaslı (stalaktitli) olarak yeniden inşa edilmiştir. Böylece şerefe caminin mimarisine uydurulmuş, fakat gövde hatalı bir biçimde Sinan devrine göre ince kalmıştır. Azapkapı Camii minaresi altında eski bir de çeşme vardır. Caminin tam arkasında, belki onun evkafından olarak kâgir iki dükkân dizisi bulunuyordu. Bunlar 1985'te tamamen yıktırılmıştır. Bu cami evkafından olan az ilerideki Yeşildirek Hamamı ise birçok değişikliğe rağmen günümüzde hâlâ ayaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 37; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, tür.yer.; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12, s. 83; A. Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", Syria (1926), s. 391-392; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 11-13; a.mlf., Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 32-41; E. Egli, Sinan, Stuttgart 1954, s. 98-101; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 72; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 285-287; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 378-379; N. N., "Tamirleri İkmal Edilen Âbideler", Arkitekt, İstanbul 1944, s. 4-8; S. Batur, "Osmanlı Camilerinde Sekizgen Ayak Sistemi", Anadolu Sanatı Araştırmaları, sy. 1, İstanbul 1968, s. 148-150, 158; E. Hakkı Ayverdi, "Azapkapısı Camii", İst.A, III, 1675-1679.

Semavi Eyice

AZAPKAPI ÇEŞMESİ ve SEBİLİ

İstanbul'da Azapkapı Camii yanında XVIII. yüzyılda yapılmış çeşme ve sebil.

Galata'nın Tersane tarafında Azapkapı önünde, Haliç'teki en önemli iskelelerden birisinin başında ve Azapkapı Camii'nin kıbleye göre sol tarafında kurulan bu manzume, çeşmenin kitâbesinden öğrenildiğine göre Sultan I. Mahmud tarafından annesi ve II. Mustafa'nın zevcesi Sâliha Sultan adına, 1145 (1732-33) yılında Hacı Âmâ mahallesinde yaptırılmıştır. Çeşmeler ve sebil üstündeki üç tarih XVIII. yüzyılın ünlü şairlerinden Seyyid Vehbî'nindir. Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi'den öğrenildiğine göre çeşmelerle sebillerin kitâbelerinin hattatı ise Eğrikapılı Mehmed Râsim Efendi'dir.

Sultan Mahmud, Galata'nın su ihtiyacını karşılamak üzere Taksim şebekesini yaptırmış ve buradan beslenmek üzere annesi için bu çeşme ile kendi adına Tophane Çeşmesi'ni inşa ettirmiştir. Belgelenmesi mümkün olmayan bir halk söylentisi Azapkapı Çeşmesi'nin yapımını, su getirirken testisini kıran küçük bir kız çocuğunun Vâlide Sultan'ın dikkatini çekerek saraya aldırılmasına ve zamanla bu kızın Sâliha Sultan adıyla padişah zevcesi ve annesi olmasına bağlamaktadır. Şehrin en hareketli bir köşesinde bulunan bu âbidevî sebil ve çeşme, genellikle usulden olduğu gibi bir sıbyan mektebi ile beraberdi. Ancak burada mektep bunların hemen yanına ayrı bir bina halinde yapılmıştı. Çeşmenin varlığı ile de Galata'nın bu köşesi yakın tarihe kadar Çeşme Meydanı adıyla tanınagelmişti.

1910'lu yıllarda sebil-çeşme tamir edilmek üzere kısmen söktürülmüş, fakat araya savaş yıllarının girmesi, arkasından da İstanbul sularının evkaftan belediyeye devri üzerine bir daha ilgilenen olmadığından tamamen harap olmak üzere perişan bir duruma girmişti. Ancak 1954 yılında Azapkapı sebil ve çeşmelerinin ihya edilmesi gerçekleşmiş ise de tam önünden geçirilen ana trafik yolu yüzünden bu zarif eser çukurda ve ihtişamına yakışmayan bir çevrenin ortasında kalmış, bu arada sebil kadar değerli olan ve onunla bir bütün teşkil eden mektep de yıktırılmıştır.

Azapkapı Meydan Çeşmesi değişik bir plana göre yapılmıştır. Bir cephesi ortada ileri taşkın üç pencereli bir sebil ile iki yanında birer çeşme bulunmaktadır. Diğer üç cephe ise sadece düz mermer kaplıdır. 1952-1953'te eski gravürleri ile fotoğraflarına göre ihya edilen alt yüzü işlemeli geniş saçak ahşap bir çatı halinde yükselir. Ortada yüksek kasnaklı bir kubbe ile etrafında sekiz kubbecik sıralanır. Sebilin üstünde de aynı tarzda küçük bir kubbe vardır. Azapkapı sebilçeşmelerinin en dikkate değer tarafı, esas cephesinde mermer üzerine kazılan kabartma işlemeleridir. Bu yüzde hiçbir satıh boş kalmayacak şekilde zengin dal kıvrımları, çeşitli çiçekler, stalaktitler, çanaklardan çıkan fidanlar ve meyvelerle çok zengin fakat zarif biçimde bezenmiştir. Bu taş bezemenin arasında uzun kitâbe metinleri de yer alır. Sebillerin tunç şebekeleri de mermer işlemeye uygun biçimde dökülmüştür. Azapkapı Sebili'nin taş tezyinatı, klasik devir Türk sanatının sadeliğine aykırı düşecek derecede yüklü olmakla beraber gözü rahatsız etmez. Kullanılan motiflerin aralarında Batı sanatından sızmış bazı unsurların da varlığı, Türk sanatında Lâle Devri üslûbu olarak adlandırılan yabancılaşma safhasına işaret etmektedir. Ancak bu yabancılaşma klasik Türk zevkine henüz çok aykırı düşmemektedir. Böylece Azapkapı Sâliha Sultan Sebil ve Çeşmesi'ni Türk sanatının bir devrini temsil eden en değerli ve güzel eserlerinden biri olarak görmek mümkündür.

Azapkapı sebil ve çeşmelerinin hemen yanında bulunan ve onların ayrılmaz bir parçasını teşkil eden sıbyan mektebi de benzerleri arasında sanat değeri en yüksek olanlarından biri idi. Altında vakıf dükkânları bulunduğu için üst katı işgal eden mektep, muntazam taş ve tuğla sıraları halinde yapılmıştı. İçinde dershane kapısı üstünde yer alan manzum kitâbesinde 1146 (1733-34) tarihinde yaptırıldığı bildiriliyordu. Çeşmeye bakan tarafında üç kemerli bir cihannümâ bulunan esas ders odası kâgir bir tonozla örtülü idi. Bu odanın alçı süslemeli bir ocağı ve duvarlarında kabartma tezyinat vardı. Bu güzel sıbyan mektebinin 1957 yılında yıktırılması sanat tarihi bakımından bir kayıp olduktan başka yanındaki sebil-çeşmenin yalnız bırakılması ile de bu küçük manzumenin bütünlüğü bozulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Ethem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 68-69, rs. 51, 53; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 35; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 13-14; Azapkapı Çeşmesi (Sular İdaresi neşriyâtı), İstanbul 1954; Naci Yüngül, Taksim Suyu Tesisleri, İstanbul 1957; Semavi Eyice, "İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihi Eserleri, IV", TED, XII (1981-82), s. 847-852.

Semavi Eyice

ÂZAT

آزاد

“Kendi benlik ve sıfatlarından fâni olmuş” anlamında bir tasavvuf terimi.

Farsça’da “hür, kurtulmuş, serbest, başına buyruk” mânasına gelir. Tasavvufta sâlik*in benliğinden ve sıfatlarından fâni olup Hakk’ın zât ve sıfatlarıyla beka bulduğu mahviyet makamı için kullanılan bir terimdir.

İnsan neye gönül verirse onun kulu olur. Ârifler Allah’tan başkasına gönül vermediklerinden O’ndan başkasının kulu olmaktan (rıkku’l-ağyâr, rıkku’l-esbâb) âzat olmuşlardır. Gerçek hürriyet kâmil mânadaki kulluktur. Allah’a tam anlamıyla kul olan, O’ndan başkasına kul olmaktan kurtulur, âzat olur. Bu bakımdan maddî ve süflî arzuların köleleştirmediği kimselere de âzat denilmiştir.

Âzat olmayı dinî sorumluluklardan kurtulmak mânasında anlayanlar da olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî, bazı kişilerin kendilerinden dinî tekliflerin düştüğü bir dereceye ulaştıklarını iddia ettiklerini, ancak zina ve hırsızlık yapanların bu tür sözler söyleyenlerden daha iyi durumda bulunduklarını ifade etmiştir. Öte yandan nefsinin kulu olmaktan kurtulan kimse dinin emir ve yasaklarını külfetle ve zoraki bir şekilde değil hevesle ve zevkle yerine getirir. Onun için bu tür görevlerin külfeti ondan düşer, o da âzat olur (bk. HÜRRİYET; UBÛDİYYET).

Kölenin serbest bırakılarak hürriyetine kavuşturulması da Türkçe’de âzat kelimesiyle ifade edilir (bk. KÖLE).

BİBLİYOGRAFYA

Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ, s. 350, 532, 719; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 75; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, IV, tür.yer.; Tehânevî, Keşşâf, I, 320; II, 1551; M. Fuad Köprülü, “Âzâd”, İA, II, 83-85.

Süleyman Uludağ

AZÂZÎL

العزازيل

İslâmî literatürde şeytan veya iblisin bir diğer adı.

Azâzîl yahudi ve hıristiyan kaynaklarında azazel, azael, hazazel şeklinde geçer. Kur’an’da ve Wensinck’in tasnifini yaptığı hadis eserlerinde bu kelimeye rastlanmaz.

İslâm sûfîlerinden Hallâc azâzîli, “hem göklerde hem yerde dâî idi, gökte meleklere dâîlik yapmaktaydı” şeklinde tavsif ederek azâzîlin gökte meleklere iyilikleri, güzellikleri gösterdiğini, yerde ise “insanların dâîsidir” demekle insanlara çirkinlikleri, kötülükleri öğrettiğini açıklamaktadır. Hallâc’a göre, “İblisin adı onun adından türemişti; sonradan azâzîl şeklinde değiştirildi”. Hallâc’ın görüşü doğrultusunda Kazimirski ile Massignon’un da şeytan yahut iblis şeklinde anladıkları azâzîl, ister istemez cin-melek konusuyla yakından ilgili bulunmaktadır. Muteber hadis kitaplarında bulunmayıp tefsirlerde İbn Abbas’a dayandırılan bazı rivayetlere göre, üreyip çoğalmakla meleklerden ayrılan ve cin-şeytan kümesine giren varlıklar, aslında insanlar gibi iyisi, kötüsü bulunan cinnîlerdir. İblis, aslı cin olan (bk. el-Kehf 18/50), ancak meleklerin arasına girip çıkan, Hz. Âdem’e secde meselesinde meleklerin aksine emre itaat etmeyen (bk. el-Bakara 2/34; el-A‘râf 7/11; el-Kehf 18/50), böylece onların arasına katılmaktan veya Hz. Âdem’le birlikte bir yeryüzü cenneti olan Aden’de bulunmaktan menedilen (bk. el-A‘râf 7/13, 18) bir varlıktır. Onu melek iken sonra itaatsizlik yapmış bir varlık olarak görmek yanlış olur (bk. HÂRÛT ve MÂRÛT). Çünkü melekler itaatsizlik yapmaz, yüce Allah’a isyanda bulunmazlar (bk. et-Tahrîm 66/6). Ancak cinlerden şeytanlaşanlar olduğu gibi cinnî şeytan zümresinde iken imana gelenler de bulunabilir. Câhiliye devri Arapları’nda da hayır ve şer ile ilgili cinler hakkında inanışlar vardı. Hz. Peygamber, “resûlü’s-sekaleyn” (insan ve cinlerin peygamberi) olması dolayısıyla cinlere Kur’an sûreleri öğretip onları müslüman yapmış bir peygamber olarak bilinir. Bu konuda melekler ve er-rûh (bk. el-Meâric

70/4; en-Nebe’ 78/38; el-Kadr 97/4) münasebeti de göz önünde bulundurulmalıdır.

Hallâc, kendisine has bir görüşle, azâzîl kelimesindeki aynın, “iblisin gayesinin ululuğu”na, zânın “himmetinin ziyadeliği”ne, elifin “ülfetinin büyüklüğü”ne, ikinci zânın “zühdünün derinliği”ne, yânın “kendi ululuk ve yüksekliğine sığınması”na, lâmın “ıstırap ve imtihanındaki mücadelesi”ne işaret ettiğini ileri sürer. Azâzîl ile iblisi tam bir aynîlik içinde gören Hallâc, azâzîlin Âdem’e neden ve ne gibi bir mantıkla secde etmediğini ve böylece Allah tarafından niçin lânetlendiğini açıklamaktadır. Yine Hallâc, iblise azâzîl denmesinin sebebi olarak onun kendi saltanatı içinde “azledilmiş” olmasını da düşünmekte ve onun diğer vasıflarını sıralamaktadır.

İbrânî dilinde azazel, “Tanrı’nın kuvvetlendirdiği” anlamına gelir. Azazel hakkındaki en eski yahudi kaynaklı rivayet, mevsuk sayılmayan Enoch (Hanuk: Hz. İdrîs) kitabında görülmektedir. İnsan türünden olan kızların güzelliğine kapılarak Hermon dağı üzerinde yere inmiş 200 meleğin reisleri arasında onun adı Azael (Enoch, VI, 7) ve Azazel (Enoch, LXIX, 2-4) olarak geçmektedir. Bu, Tevrat’ın Tekvîn kitabının altıncı babında söz konusu edilen “Allah oğulları” kıssası ile ilgilidir. Bu kıssaya göre insan türünden olan kızlar ile birleşmelerinden peyda olan devlerin yeryüzüne saçtıkları kötülükler yüzünden tûfan suları dünyayı kaplamadan önce Allah bu me lekleri cezalandırmış, bu arada Azazel’in de ellerini ve ayaklarını büyük meleklerden Rafael’e bağlatarak Dudael’deki bir çukura attırmıştır (Enoch, X, 4-6). Yahudiler arasında mevcut olup İsrâiliyat edebiyatı vasıtasıyla Câhiliye devri Arapları arasında da yayılan, karanlık gecelerde yolculara türlü eziyetler eden sayısız çöl cinlerinden birinin bu Azazel olduğuna dair inanış, muhtemelen bu tahrif edilmiş kıssadan gelmektedir.

Tevrat’ta biri Rab, öteki Azazel’e sunulacak iki keçiden bahsedilmektedir (Levililer, 16/8-10). Bu keçilerden ilki bir kurban iken ikincisinin Azazel’e, İsrâiloğulları’nın günahını çöle taşıması, halkı günahlarından temizlemesi için gönderildiği anlaşılmaktadır. Azazel’in burada tabiat üstü ruhanî bir varlık olarak kabul edildiği görülmektedir. Çöl, cinlerin ve ruhanî varlıkların meskeni olarak bilindiğinden (Levililer, 13/21, 17/7), kötülükten onu geldiği yere iade ederek kurtulmak istenmektedir. Dolayısıyla Azazel, Enoch kitabında yeryüzüne indiği, yaptıklarından dolayı lânetli olarak son

güne kadar kalmaya mahkûm edildiğinden bahsedilen çöl cini olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ekber, Haydarâbâd 1321, s. 25; Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, VI, 193 vd.; Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü't-Tavâsîn (trc. Yaşar Nuri Öztürk), İstanbul 1976, s. 109-112, 114-118; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-mahlûkāt (nşr. Wüstenfeld), Göttingen 1848, s. 55-63; Süyûtî, el-Habâʾik fî ahbâri'l-melâik (nşr. Abdullah es-Sadîk), Kahire, ts. (Matbaatü Dâri't-Te'lîf), s. 56 vd.; V. Kazimirski, Kitâbü'l-Lugateyni'l-ʿArabiyye ve'l-Fıranseviyye, Bulak 1875, s. 300; DB2, s. 81; G. Davidson, A Dictionary of Angels, London 1967, s. 63-64; Cevad Ali, el-Mufassal, V, 706 vd.; L. Massignon, La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallāj, Paris 1975, III, 330; "Angelology", JE, I, 583-597; A. Câmi Baykurt, "Azâzîl", İA, II, 90; A. J. Wensinck, "İblîs", a.e., V/2, s. 690-692; D. M. Macdonald, "Melâike", a.e., VII, 661-664; A. S. Furat, "Şeytan", a.e., XI, 491-493; T. H. Gaster, "Azazel", IDB, I, 325-326; Sh. Ahi, "Azazel", EJd., III, 1000-1002; Eb. Nestle, "Azazel", ERE, II, 282-283; G. Vajda, "Azāzīl", EI² (İng.), I, 811.

Salih Tuğ

AZEB

عزب

Osmanlı askerî teşkilâtında kara ve deniz hafif piyadeleri için kullanılan bir tabir.

Arapça'da "bekâr" mânasına gelen azeb kelimesi, XIV-XVI. yüzyıllarda Bizans, Latin ve İtalyan kaynaklarında "korsan, deniz haydudu" karşılığı kullanıldığı gibi, Mısır'da şehir muhafazasında görev alan askerî bir grup da bu adla anılmıştır. Anadolu Selçukluları'nda, Akkoyunlular'da ve deniz kuvvetlerine sahip sahil beyliklerinde de azeb askerî sınıfı yer almaktaydı. Meselâ Enverî, Aydınoğlu Umur Bey'in donanmasında azeblerden oluşan piyade kuvvetinin bulunduğunu bildirmektedir (Düsturnâme, s. 21, 27, 31, 34).

Osmanlılar'da ise azebler yeniçeri teşkilâtından önce kurulmuş ve hafif okçu olarak orduya katılmıştır. Daha sonraki dönemlerde de öncü kuvvet mahiyetinde savaşa katılan azebler, Türkler arasından ve belirli avârız* hâneleri karşılığında vilâyetlerden kefilli olarak mahalle imamları ve kethüdâları tarafından toplanırdı. Azeb alınacak kimselerin güçlü kuvvetli ve savaşabilecek kabiliyete sahip olması gerekmekteydi.

Azebler, kara ve deniz azebleri olmak üzere ikiye ayrılıyorlardı. Kara azebleri XVI. yüzyılın ortalarına doğru kale muhafazasında kullanılmaya başlanmış ve böylece maaşlı bir sınıf haline gelmiştir. Kale azeblerinin mevcudu kalelerin önemine göre değişiyordu. Azebler, yeniçerilerde ve diğer ocaklarda olduğu gibi "orta" adı verilen gruplara ayrılıyor ve her ortanın başında reis, odabaşı ve bayraktar bulunuyordu. Bütün ortaların idaresi de azebler ağası ve kâtibin elinde idi. Azeb ağası azeblerin başkumandanı demekti; kâtip ise azeblerin isimlerini ve tahsisatlarını kaydederdi. Eyaletlerdeki azebler beylerbeyinin maiyetinde sefere katılırlardı. Kara azebleri, kale muhafızlığından başka zaman zaman köprücülük ve lağımcılık hizmetlerinde de kullanılmışlardır. Deniz azebleri, görev yaptıkları yerlere göre Tersâne-i Âmire ve donanma azebleri olarak

ikiye ayrılıyorlardı. Donanma azeblerinin bölükbaşısı olan reis onların kumanda ve idaresiyle görevliydi ve terfi edince harc-ı hassa reisi (kaptan) olurdu. Reisliğe yükselen bir azeb kaptan olmazsa sırasıyla terfi ederek vardiyanbaşı, hünkâr gemisi reisi olur ve Tersâne-i Âmire kethüdâlığına yükselirdi. Tersâne-i Âmire hizmetine girince ulûfe* alan azebler zaman zaman yoklamaya tâbi tutulmaktaydılar. XVI. yüzyılın ortalarında 2279 olan deniz azeblerinin mevcudu XVII. yüzyılda giderek azalmış ve 1604-1694 arasında 1588'den 239'a kadar düşmüştür. Deniz azebleri kadırgalarda, paşa gemilerinde, mavnalarda, kalitelerde, top, taş ve at gemilerinde azeb neferi ve reisi olarak bulundukları gibi yelkenci, nöbetçi ve kürekçi olarak da bulunuyorlardı. Azebler ihtiyaç halinde başka görevlerde de kullanılmaktaydılar. Nitekim XVII. yüzyıl başlarında kadırga azeblerinden kırk beşi kumbaracı yapılmıştı (BA, KK, nr. 253, s. 225).

Azeb askerî sınıfının yeniçerilerle eskiden gelen bir ihtilâfları olduğu bilinmektedir. XVI. yüzyılda, Cezayir yeniçerilerinin yasakçılık görevi yapan azeblerden bu hizmetin alınıp kendilerine verilmesini istemeleri bu hususu doğrulamaktadır (BA, MD, nr. 7, s. 20/67, 236/ 655, nr. 874/2399). Azeb teşkilâtı II. Mahmud dönemindeki askerî yenilikler sırasında kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 7, s. 20/67, 236/655, 874/2399; BA, KK, nr. 253, s. 225; Enverî, Düsturnâme, s. 21, 27, 31, 34; Kānunnâme-i Âl-i Osman: Kānûnî Kānunnâmesi (TOEM ilâvesi, nşr. M. Ârif), İstanbul 1329, s. 59-61; Graf Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Zuhur ve Terakkisinden İnhitatı Zamanına Kadar Askerî Vaziyeti (trc. M. Nazmi), Ankara 1934, s. 93; Hammer (Atâ Bey), I, 141, 319-320; İdris Bostan, XVII. Asırda Tersâne-i Âmire (doktora tezi, 1985), İÜ Ed.Fak., s. 83-105; M. Fuad Köprülü - İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Azeb", İA, II, 8183; "Azeb", Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1974, s. 253-254; H. Bowen, "Azeb", EI² (İng.), I, 807.

İdris Bostan

A‘ZEB

الأعزب

Daha iyi bir dinî hayat yaşamak gayesiyle bekârlığı evliliğe tercih eden erkek.

“Bekârlık” anlamındaki uzûbe ve uzbe kökünden gelir. Uzûbe masdar olarak “gizli olmak, uzak düşmek, sahipsiz kalmak” demektir. Bu sebeple kadından uzak yaşayan kişiye a‘zeb denilmiştir. Aynı anlama gelen azeb kadın erkek her iki cins için, azbe kelimesi ise sadece kadın için kullanılır.

Kur’an’da uzûbe kökünden gelen bir fiil şekli (yaʿzübü) iki âyette geçmekteyse de bunların bekârlık anlamıyla ilgisi yoktur (bk. Yûnus 10/61; Sebe’ 34/3). Uzûbe, a‘zeb ve aynı kökten başka kelimelerin yer aldığı hadisler içinde bekâr yaşamayı teşvik edenlerin sıhhati tartışmalıdır. Bu kelimelerin geçtiği sahih hadislerde ise cennette hiçbir bekâr kimse bulunmayacağı (Dârimî, “Rikak”, 108; Müslim, “Cennet”, 14), bekârlığın ibadetlerin sevabını azaltacağı (Müsned, VI, 25, 29; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 14), bekârlığı tercih edenlerin durumlarının dünya ve âhi rette evlilerinkine göre daha kötü ve kendilerinin bedbaht olacağı (Müsned, V, 163) belirtilerek bekâr yaşamanın yanlışlığına dikkat çekilmiş, ayrıca daha başka sahih hadislerde de müslümanlar evlenmeye, aile kurmaya, çocuk yetiştirmeye teşvik edilmiştir.

İslâm öncesi Arap toplumunda bekâr yaşama âdetinin, bilhassa dinî gayelerle evlenmekten kaçınma anlayışının varlığını gösteren herhangi bir kayıt yoktur. Ancak Araplar’ın, hıristiyanlardaki ve özellikle Arabistan’ın kuzey kısmında yaşayan hıristiyanlaşmış Gassânîler’deki ruhban hayatını bildikleri muhakkaktır. Onlarla ilişkileri sonucunda az da olsa bekâr yaşamaya heves eden kişilerin bulunması muhtemel olmakla birlikte bu durum söz konusu edilmeye değer bir önem kazanmamıştır.

İslâmiyet’in evlenilecek kadın sayısını dörde indirmesi, hatta tek kadınla evliliği teşvik etmesi (bk. en-Nisâ 4/3) ve dünya nimetlerinden çok âhiret

nimetlerinin önemine dikkat çekmesi, bazı zâhid ruhlu sahâbîlerin bekârlığa ilgi duymalarına sebep olmuştur. Böyle bir eğilimin meydana gelmesinde hıristiyan ruhbanlığının tesirini de hesaba katmak gerekir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in İslâm'da ruhban hayatının bulunmadığını (Aclûnî, II, 377; Müsned, III, 266; VI, 226), kendisine de ruhbanlığın buyurulmadığını (Dârimî, "Nikâh", 3) belirtmesi, ayrıca bekâr kalmaya arzulu olan bazı müslümanlarla şahsen görüşerek onları ikaz etmesi (bk. Müsned, V, 163; Buhârî, "Nikâh", 7; Müslim, "Nikâh", 1), Asr-ı saâdet'te çok az görülen bekâr yaşama temâyüllerine engel olmuş ve bu sebeple I. (VII.) yüzyılda yaşamış olan zâhidler dünyadan ve her türlü dünya nimetlerinden yüz çevirdikleri halde çoğunlukla bekâr yaşamayı zühdün gereği saymamışlardır. Süfyân b. Uyeyne, sahâbenin en zâhidi olan Hz. Ali'nin dört zevcesi ve on yedi câriyesi olduğunu ileri sürerek, "Bir ve daha fazla kadınla evli olmak -dinde yerilmiş olan-dünya zevklerinden sayılmaz" diyor, İbn Abbas da evli olmayı zühdün gereği sayıyordu. Abdullah b. Mes'ûd, "On günlük ömrüm kalsa yine de Allah'ın huzuruna bekâr olarak çıkmamak için evlenmeyi tercih ederdim" demiştir. İki karısı vebadan ölen ve kendisi de bu hastalığa yakalanan Muâz b. Cebel, Allah'ın huzuruna bekâr olarak gitmek istemediğinden, çevresindekilerden kendisini hemen evlendirmelerini istemişti. Hz. Ömer de aynı şekilde birden fazla kadınla evlenmeyi tercih ediyordu. İlk müslümanların inancına göre evli bir kimsenin kıldığı iki rekât namaz, bekârın kılacağı yetmiş rekâttan daha üstündü; bir mücahid cihada katılmayandan ne kadar üstünse bekâra nisbetle evli kişi de o kadar faziletliydi. Rivayete göre, bekâr yaşamayı tercih etmiş olan Bişr el-Hâfî vefatından sonra kendisini rüyada görenlere, "Allah bana çok yüksek makamlar verdi, ancak yine de evlilerin derecesine ulaşamadım; çünkü Allah bekâr olarak huzuruna çıkmama rızâ göstermedi" demiş ve çoluk çocuğun yüküne katlanıp nafakalarını temin etmek için didinen Ebû Nasr et-Temmâr'ın kendisinden yetmiş derece daha yüksekte olduğunu söylemiştir.

Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde kadın zühd hayatına engel görülmemiş, kötülenen ve terki istenen dünya zevklerinden sayılmamış, aksine zühdün ve dindarlığın tamamlayıcı bir unsuru olarak değerlendirilmiştir. O dönemlerde nikâhın mutlaka yerine getirilmesi gereken bir sünnet olduğuna inanılmakta ve bu sünnetin terki bir kemal değil kusur sayılmaktaydı. Ancak Mısır, Suriye, Filistin, Irak ve İran gibi

ülkelerin fethinden sonra buralarda yaşayan ve tam dindar olabilmek için ruhban hayatı yaşamanın faydasına inananların zamanla İslâm dinini benimsemeleri, bekâr yaşama âdetinin giderek İslâm toplumunda da yayılmasına, özellikle bazı sûfîlerin bu hayat tarzına yönelmelerine sebep olmuştur. II. (VIII.) yüzyılda görülmeye başlayan bu anlayış, bekâr yaşamaya taraftar olanlarla evliliğin önemini savunanlar arasında çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Mevzû hadisler ihtiva eden kitaplarda yer alan rivayetler bu gelişmenin ürünü olarak ortaya çıkmış, daha sonra bu tartışmalar çocuk sahibi olup olmama, doğurgan veya kısır kadınlardan hangisinin tercih edilmesi gerektiği gibi konularda yeni tartışmaların başlamasına sebep olmuştur. Evlenmeye karşı çıkan anlayışın giderek yaygınlaşmasının en güçlü sebebinin bazı büyük sûfîlerin bekâr yaşamayı tercih etmeleri olduğunda şüphe yoktur. İbrâhim b. Edhem, Râbia el-Adeviyye ve Bişr el-Hâfî bunların başında gelmekteydi. Mâlik b. Dînâr'a niçin evlenmediği sorulduğunda dünyayı üç talâkla boşadığını ve bir daha ona dönmeyeceğini söylüyordu. Hasan-ı Basrî, "Allah bir kişinin hayır içinde bulunmasını irade ederse onu mal ve kadınla meşgul etmez" diyordu. Ancak Bişr el-Hâfî ve İbrâhim b. Edhem gibi ilk sûfîler, bekâr yaşamayı tercih etmiş olmalarına rağmen evliliğin daha faziletli olduğuna inanıyorlardı. Fakat giderek bekârlık bir fazilet, hatta zaman zaman dinî bir zaruret sayıldı. Meşhur sûfî Ebû Süleyman ed-Dârânî kadını, çocuğu ve serveti insanın Allah'la meşgul olmasına engel teşkil eden birer uğursuzluk kabul etti. Cüneyd-i Bağdâdî bile müridlere hiç değilse başlangıçta evlenmemelerini tavsiye ediyordu. Necmeddîn-i İsfahânî, evlenme arzusu bir yana kadın tarafından pişirilen yemeğe bile el sürmezdi.

Bu sûfîler, Tegabün sûresinin 14 ve 15. âyetlerinden ilham alarak kadını mal ve evlât gibi, erkeği baştan çıkaran bir fitne saymışlardı. Nitekim onlara göre Havvâ Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasına sebep olmuştu. Yeryüzünde ilk cinayet de kadın yüzünden işlenmiş, Kabil Hâbil'i kadın için katletmişti. Mutasavvıflara göre evlenmeyi mubah kılan zaruret, yani zinaya düşme korkusudur. Evlendikleri zaman Allah'a ve ailesine karşı yükümlülüklerini yerine getiremeyenlerin zina endişesinden emin olurlarsa bekâr yaşamayı tercih etmeleri daha faziletlidir. Evlenmek ruhsat*, bekârlık azîmet*tir. Geniş ölçüde tatbik sahası bulmamakla birlikte tasavvufun genel temayüllerine uygun düşen bekâr yaşamayı mutasavvıflar umumiyetle benimsemişler, ancak bunun ruhen çok güçlü ve mânevî derecesi yüksek

kişilere mahsus olduğunu ifade etmişlerdir. Nefsini tatmin etmedikçe sükûna kavuşmayan kişilerin evlenmesini lüzumlu görmüşlerdir.

Bu anlayış evlilikten ve kadından uzak kalıp bekâr yaşamayı esas alan bazı zümrelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Abbâsîler zamanında bekârlara İslâm âleminin her tarafında rastlanmaktaydı. Fütüvvet* mensupları içinde evlenmeyenler baştan beri mevcuttu. İbn Battûta, Anadolu'da ziyaret ettiği zâviyelerde yaşayan fütüvvet ehlinin bekâr olduklarını söyler. Fütüvvetnâmeler fütüvvet ehline evlenmemeyi tavsiye eder. Bekâr yaşama anlayışı Ahîlik'te de yaygındı. Bektaşîlik'teki mücerred*lik âdeti de a'zebliğin devamından başka bir şey değildir. Esasen mücerredlik Bektaşîlik'ten çok önce Sünnî tasavvufunda yaygın bulunuyordu. Bekâr dervişler Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda asker olarak önemli görevler ifa etmişlerdir.

Mutasavvıfların, kadını kınanan ve kötülenen dünya zevklerinden sayıp olabil diğince ondan uzak durmayı bir gaye haline getirmeleri evlilik, nikâh ve kadın konusunda çok değişik birtakım yorumları da beraberinde getirmiştir. Bu anlayışa göre mecburiyet bulunduğu için evlenilir, o halde kısır kadın doğurgan kadına tercih edilmelidir. Çünkü çocuk dünyaya daha çok bağlanmaya yol açar. İbrâhim b. Edhem'e göre, "Bir adamın evlenmesi gemiye binmesi mânasına gelir; çocuğu oldu mu battı demektir". Cüneyd'e göre, "Helâl yoldan şehveti tatminin cezası çocuktur, haram yoldan şehveti teskin etmenin cezası buna kıyas edilmelidir". Mutasavvıflar âhirette bile kadınların yüzünü görmek istememişlerdir. Onlara göre bir kimsenin aklını hûrilere takması cemâl-i ilâhîyi göremeyeceğine delildir. Öte yandan evlilik hürriyetlerin bir kısmını alıp götüren bir çeşit kölelik sayılmıştır. Mutlaka evlenilecekse fakir kadın zengin kadına tercih edilmelidir. Yetim kızla evlenmenin tavsiye edilmesinin sebebi de budur. Hadislerde hür, doğurgan ve bâkirelerle evlenmek teşvik edildiği halde (bk. Buhârî, "Nikâh", 10; Müslim, "Nikâh", 16), mutasavvıflar dul kadınları bâkirelere ve câriyeleri hür kadınlara tercih etmişlerdir. Herhalde böyle hareket etmelerinde, kadınların hâkimiyeti altına girme ve geçim sıkıntısı çekme endişesinin yanı sıra dul, fakir, yetim, kısır, câriye vb. ilgiye muhtaç kadınları koruma gibi ahlâkî gayelerin de tesiri vardır.

Bekâr yaşamayı tercih eden mutasavvıfların herhangi bir sebeple

evlendikleri zaman da bazan cinsî temastan kaçındıkları söylenir ve onların şehvete düşkün olmadıklarını anlatmak için çeşitli menkıbeler nakledilir. Öte yandan Abdülkadir-i Geylânî, Ahmed-i Câmî gibi çok evlenen ve bunu bir fazilet sayan mutasavvıflar da vardır.

İslâm'da evlenmek sünnettir. Durumu evlenmeye müsait olanların hemen evlenmeleri, olmayanların ise gerekli imkân ve gücü kazanmak için gayret göstermeleri istenir. Bu yüzden sûfîlerin evlenme karşısındaki olumsuz tavırları baştan beri âlimler tarafından yadırganmış, zaman zaman bu konuda mutasavvıflar aleyhine reddiyeler yazılmıştır. İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim bu meselede mutasavvıfları şiddetle tenkit edenlerin başında yer alırlar. Onlara göre şeytanın aldattığı ve azıttığı bazı mutasavvıflar evlenmekten yüz çevirmişlerdir. Eğer bunların evlenmeye ihtiyaç ve arzuları varsa, kendilerini hem dünya hem de din yönünden tehlikeye atmışlardır. Böyle bir ihtiyaç ve arzuları yoksa o zaman da faziletli bir işi yapmaktan mahrum olmuşlardır. Her iki halde de evlenmek iyi, bekârlık kötüdür. Evlenmeyen mutasavvıflar hayattaki mücadeleden korkup kaçmışlar, rahatı ve şahsî huzuru tercih etmişlerdir. Halbuki insanın çoluk çocuğu için sarfettiği para, cihad da dahil olmak üzere başka şeyler için harcadığı paradan daha çok sevap getirir (bk. Müsned, II, 472; Müslim, "Zekât", 13). Hz. Peygamber, "Evleniniz, çoğalınız; zira ben öbür ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla övünürüm" (İbn Mâce, "Nikâh", 8) buyurmuşken bekârlığı tercih etmek ruhbanlıktan başka bir şey değildir.

Mutasavvıflar dışındaki İslâm âlimlerine göre sûfîlerin çocuk sahibi olmayı istememeleri de şeriata, tabiata ve akla aykırıdır. Nitekim Kur'an'a göre birçok peygamber, "Rabbim, bana evlât lutfet!" diye dua etmiştir (bk. Âl-i İmrân 3/38; Meryem 19/5; el-Furkan 25/74). Hz. Peygamber yeni evlilere, Allah'ın kendilerine hayırlı evlât ihsan etmesi için dua ederdi (bk. Buhârî, "Daʿavât", 47; "Savm", 61). Bizzat kendisi de çocuk sahibi olmuş ve onları sevmiştir. Evlenmekten ve çocuk yetiştirmekten kaçınmak, İslâm'ın zaruri gördüğü neslin devamı ilkesine de aykırıdır.

Bekârlığın hıristiyan ruhbanlığının, Sâbiî zühdünün ve Buda çileciliğinin tesiriyle ve derece derece İslâm toplumuna yerleştiği kesin olmakla birlikte fazla yaygınlaşmadığı da bir gerçektir. Bununla beraber kutsiyetine inanılan bazı ermiş kişilerin şahsında bekârlığın yüceltilmesi de son derece dikkate

değer bir durumdur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “azeb” md.; Müsned, II, 472; III, 82, 266; V, 163, 164; VI, 25, 29, 226; Dârimî, “Nikâh”, 3, “Rikak”, 108; Buhârî, “Nikâh”, 7, 10, “Daʿavât”, 47, “Savm”, 61; Müslim, “Nikâh”, 1, 16, “Zekât”, 13, “Cennet”, 14; İbn Mâce, “Nikâh”, 8; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 3, “İmâre”, 14; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 264-265; Kutü’l-kulûb, s. 429, 490, 492; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 389; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 514; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 24; İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 283-287; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Kahire 1383-85/1963-65, III, 228; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 163; Necmeddîn-i Dâye, Mirsâdü’l-ʿibâd, Tahran 1353 hş., s. 144; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VI, 107; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ, II, 377; İbn Arrâk, Tenzîhü’ş-şerîʿa, II, 206; Abdülbâki Gölpınarlı, “Burgâzî ve Fütüvvet-Nâme’si”, İFM, XV/1-4 (1953-54), s. 125.

Süleyman Uludağ

AZEB BEY MESCİDİ ve TÜRBESİ

Bursa'da XV. yüzyıla ait mescid ve türbe.

Azeb Bey Mescidi Bursa'da Muradiye semtinde Kullukçu sokağında bulunmaktadır. Kapısı üstündeki sülüs hatla yazılmış Arapça kitâbesine göre ümerâdan Azeb Bey b. Abdullah tarafından 860 Rebîülevvel sonlarında (1456 Mart başları) yapılmıştır. Yanındaki türbenin üç satırlık oldukça girift hatlı yine Arapça kitâbesine göre ise türbe 854'te (1450) inşa edilmiştir. Azeb Bey 1444'te II. Murad'ın yanında Varna Savaşı'na katılmış ve zaferden sonra hediyelerle Memlük sultanına elçi olarak gönderilmiştir. Bir şer'iyye sicili kaydına göre 10 Safer 983'te (21 Mayıs 1575), mütevellisi Mustafa Bey'in ihmali yüzünden mescid harap olduğundan halk tarafından müdahalede bulunulmuştur.

Azeb Bey Mescidi, Bursa'da hayli örnekleri bulunan pâyeli son cemaat yeri olan, kare mekânı tek kubbe ile örtülü tiptedir (Acem Reis, Ahmed-i Dâî, Altıparmak vb.). Bu devir camilerinde görüldüğü gibi iki sıra tuğla ve moloz taş dizileri halinde yapılmıştır. İki yanı duvarla kapalı olan son cemaat yeri, iki kemerle ayrılmış, üstleri beşik tonozlarla örtülü üç bölüm halindedir. Benzeri camilerde de olduğu gibi son cemaat yeri kemerlerinin üstünde düz bir duvar yükselmektedir. Kare mekândan 5.80 m. kadar çapı olan kubbeye geçiş ise Türk üçgenleriyle sağlanmıştır.

Mescidin sağında bulunan türbe de kare planlı olup üstünü mescidinki çapında bir kubbe örtmektedir. Kapının alınlığında altı köşeli tuğlalardan bir süsleme vardır. Kâzım Baykal türbenin içinde Ubeyd Bey'in 901 (1495-96) tarihli kabrinden başka birkaç mezar bulunduğunu bildirir. Onun tarafından türbenin çevresindeki hazîrede Turhan b. Azeb Bey'in mezar taşı görüldüğü gibi batı tarafında yıkılmış bir türbenin veya başka bir binanın kalıntıları da tesbit edilmiştir. Caminin yakınında çok yaşlı bir de çınar ağacı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950 → 2. bs., İstanbul 1982, s. 43, 169 (kitabeler); Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 66-69; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 24, 252.

Semavi Eyice

AZEBLER NAMAZGÂHI

Gelibolu’da donanmayla sefere çıkan azeblerin denize açılmadan önce ibadet ve dua etmeleri için inşa edilmiş namazgâh.

Çanakkale Boğazı’na hâkim müstesna manzaralı bir tepe üzerinde bulunan namazgâh, kitâbesine göre 810 yılı Muharreminde (Haziran 1407) Hacı Beşe oğlu İskender adında bir hayır sahibi tarafından azebler için inşa ettirilmiştir. Hemen bütün bölümleriyle günümüze gelebilmiş nâdir namazgâhlardan biri olan eser aynı zamanda mevkii, nisbetleri ve işçiliğinin güzelliği bakımından da türü içinde çok değerli bir örnektir.

Dikdörtgen planlı bir sofaya sahip olan namazgâhı güneyde beyaz mermerden yapılmış mihrap duvarı, diğer yönlerde ise kesme köfeki taşından alçak korkuluklar çevirmektedir. Kuzey kenarının ortasında, beyaz mermerden silmeli sövelerin çevrelediği giriş yer alır. Girişin üstündeki dilimli tacın dış yüzünde, üstte الله مفتّح الأبواب (Allah bütün kapıları açandır) ibaresi, alt satırda يا خفي الألطاف نجنا مما نخاف (Ey nice gizli lutufları olan Allah! Bizi korktuklarımızdan emin eyle) duası, iç yüzünde ise mimar ya da ustanın adını veren “Amel-i Âşık b. Süleyman el-Lâdikî” yazısı vardır. Celî-sülüs istifle yazılmış olan bu yazıların dışında kalan satıh kabartma rûmî tezyinat ile bezenmiştir. İki yandan çokgen kesitli köşe sütunçeleri ile kuşatılmış yarım sekizgen planlı hücresi ve yedi sıra mukarnaslı kavsarası dikkati çeken mihrabın üstünde duvar sathına kazınmış ters yüz lâle dizisi ile tepesinde içi rûmîlerle süslü bir taç yer almaktadır. Mihrabın yanlarında bulunan dikdörtgen şeklindeki birer pencere, sofada ibadet edenlerin denizi görmelerini sağlamaktadır. Sofanın güneybatı (sağ) köşesinde minber, güneydoğu (sol) köşesinde minber görünümlü vaaz kürsüsü yükselir. Kemeri ve yanları sade tutulmuş minberin köşk kısmı ise göz alıcı bir şekilde tezyin edilmiştir. Mihraptakilerin eşi olan sütunçelerin taşıdığı sekizgen kasnaklı ufak bir kubbe minberin köşk kısmını örtmektedir. Kasnağın ön yüzünde kelime-i tevhid, köşkün arkasına isabet eden duvarda ise bâninin adını ve inşa tarihini veren Arapça kitâbe vardır. Soldaki vaaz kürsüsü ise köşksüz yapılmıştır. Ancak burada, sağdaki kitâbenin tam simetriğinde, rûmî motiflerle süslü bir tacın altında, Âl-i İmrân sûresinin 18

ile 19. âyetlerinin baş tarafının celî-sülüs istifle iki satır halinde yazılı olduğu diğer bir kitâbe bulunmaktadır.

Son zamanlarda tamir edilen namazgâhın bu onarımı sırasında minber kapısının üstüne Zilhicce 809 (Mayıs 1407) tarihli bir kitâbe konulduğu görülmektedir. 1968 yılında namazgâhı ziyaret ettiğinde resim ve planlarını vererek kitâbelerini okuyan E. Hakkı Ayverdi'nin bildirdiğine göre bu kitâbe, yıkılmış bulunan Hoca Hamza Mescidi'ne aittir (Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 168). O yıllarda Turizm Bürosu'nun önünde bulunan bu mermer kitâbe onarım sırasında yanlışlıkla minber kapısının üstüne yerleştirilmiş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 167-168; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimârisinde Süsleme, İstanbul 1979, I, 560-563; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 30-31.

M. Baha Tanman

AZEMİYYE

العزميّة

Şâzeliyye tarikatının Ebü'l-Azâim Muhammed Mâzî'ye (ö. 1937) nisbet edilen bir kolu.

(bk. MUHAMMED MÂZÎ).

ÂZER

آزر

Kur’ân-ı Kerîm’e göre Hz. İbrâhim’in babasının adı.

Âzer kelimesinin menşei tartışmalıdır. İbrânîce’de “işini sağlam yapan, güçlü kuvvetli” mânasındaki âzûr kelimesinden Arapçalaştırıldığı ve Nemrud’un veziri olması, görüş ve fikirlerindeki güvenirliği sebebiyle kendisine bu adın verildiği ileri sürülmektedir (Hasan el-Mustafavî, I, 64-65). Nitekim Arapça’da ezr kökünde “güç, kuvvet; güçlendirmek, desteklemek” mânaları bulunmaktadır (Lisânü’l-ʿArab, “ezr” md.). Diğer taraftan âzer kelimesinin İbrânîce elizer kelimesinin bozulmuş şekli olduğu (Horovitz, s. 85), Nabatî dilinde “kocamış, ihtiyar” (Sa‘lebî, s. 55), Hz. İbrâhim’in konuştuğu dilde ise “hata eden, dalâlete düşen” anlamına geldiği de (Lisânü’l-ʿArab, “ezr” md.) söylenmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de (el-En‘âm 6/74) Hz. İbrâhim’in babası Âzer diye isimlendirilirken Tevrat’ta (Tekvîn, 11/26) ve diğer İbrânî kaynaklarda ona Terah adı verilmektedir. Arkeolojik kazılarda bulunan bir tablette de “Terah oğlu Abram” ifadesine rastlanmıştır (Woolley, s. 23-24). Bu farklılığı açıklamak için çeşitli yorumlar yapılmıştır. Batılı araştırmacılardan bazılarına göre bu farklılık, Eusebius’un Historia Ecclesiastica’sından kaynaklanmaktadır. Eusebius Hz. İbrâhim’in babasına Tharra’dan bozulmuş olarak Athar demiş, İslâm âlemine de bu şekilde geçmiştir (İA, II, 91). Diğer bir kısmına göre ise Hz. İbrâhim’in babasıyla hizmetçisinin adları birbirine karıştırılmış, hizmetçisinin adı olan Eliezer Âzer’e dönüştürülmüş ve Hz. İbrâhim’in babasının adı olarak kabul edilmiştir (Horovitz, s. 85, 86; İA, V/2, s. 878; EI² [İng.], I, 810). Kur’an ve hadisler dışındaki İslâmî kaynaklarda Hz. İbrâhim’in babasından hem Âzer hem de Târih (Târah) b. Nahor adlarıyla söz edilmektedir ki bu ikinci isim Ehl-i Kitap’tan intikal etmiştir. İslâm âlimleri bu iki ismi telif için çeşitli yorumlar yapmışlardır. 1. Hz. Ya‘kub’un hem Ya‘kub hem de İsrâil diye iki adı olduğu gibi Hz. İbrâhim’in babasının da Âzer ve Târah olmak üzere iki adı vardır. 2. Bu ikisinden Târah ad, Âzer lakaptır. Hz. İbrâhim’in babasının adı Târah’tır;

Nemrud, veziri olan Târah'ın görüş ve tavsiyelerine güvendiği, kendisine işlerini gördürdüğü için ona Âzer adını lakap olarak vermiştir. 3. Âzer, Târah'ın hizmetinde bulunduğu putun adı olup hizmeti sebebiyle kendisi de bu putun adıyla anılmıştır (Târah'ın bir ay tanrısı olup olmadığı tartışması hakkında bk. Albright, s. 35-40). 4. "Sapıklığa düşen" mânasındaki Âzer, Târah hakkında hakaret maksadıyla kullanılmıştır.

Bu konudaki tevillerden biri de Kur'ân-ı Kerîm'deki (el-En'âm 6/74) eb (baba) kelimesinin "amca" mânasında kullanıldığı, dolayısıyla Âzer'in Hz. İbrâhim'in babası değil amcası olduğu şeklindedir. Ancak bu yorum doğru değildir. Zira Hz. İbrâhim'in babasını hak dine davetiyle ilgili diğer âyetlerde (Meryem 19/ 42-45; el-Enbiyâ 21/52; eş-Şuarâ 26/70, 86; es-Sâffât 37/85; ez-Zuhruf 43/26) ve Allah'tan onun affını talep etmesine dair âyetlerde (et-Tevbe 9/114; el-Mümtehine 60/4) eb tekrar edilmiş, ayrıca Kur'an'ın diğer yerlerinde bu kelime "baba" anlamında kullanılmıştır. Şuarâ sûresinin 219. âyetinden hareketle Hz. Peygamber'in ecdadında kâfir bulunmadığını, dolayısıyla kâfir olan Âzer'in de Hz. İbrâhim'in babası olamayacağını ileri süren görüş ise Kur'ân-ı Kerîm'in zâhirine aykırı ve yanlış bir görüştür (Elmalılı, III, 1964).

Hz. İbrâhim'in babasının adı hakkında Âzer veya Târah olmak üzere mevcut olan bilgilerin biri Kur'an'a, diğeri ise sonuç itibariyle Tevrat'a dayanmaktadır. Vahiy ürünü olan Kur'an'ın, Tevrat gibi tahrife uğramamış olması gerçeği karşısında Âzer adının, ya doğrudan veya lakap ve benzeri yollarla İbrâ him peygamberin babasına ait bir isim olduğunu kabul etmek en uygun tercih olarak görünmektedir.

Âzer'in hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ahd-i Atîk'te daha çok şecere listelerinde yer alan Terah (Tekvîn, 11/ 24-27; Yeşû, 24/2; I. Tarihler, 1/26) Nahor'un oğludur ve putperesttir (Yeşû, 24/2). Ken'ân diyarına gitmek üzere Keldânîler'in Ur şehrinden ayrılmış ve Harran'da 205 yaşında (Sâmirîce Tevrat'ta 145) ölmüştür (Tekvîn, 11/31-32; Ejd., XV, 1013). Tevrat tefsirlerinde Terah'ın put ustası olduğu, yokluğunda yerine oğlu İbrâhim'i bıraktığı, fakat İbrâhim'in bütün putları kırması üzerine onu Nemrud'a götürdüğü kaydedilir. İbrâhim, babasını Nemrud'un hizmetinden ayrılıp kendisiyle beraber Ken'ân diyarına gitmeye ikna etmiş, Tanrı tarafından tövbesi kabul edilen Terah cennete girmiştir (Ejd., XV, 1014).

Bazı yahudi bilginleri onun başrahip olduğunu söylemektedir (A Dictionary of Islam, s. 29).

Kur'ân-ı Kerîm Âzer'den, Hz. İbrâhim'in onu hak dine daveti sebebiyle, yani dolaylı olarak bahsetmektedir. Sonraki İslâm kaynaklarına göre Âzer, Kûfe bölgesindeki Kûsâ köyündendir (Taberî, Tefsîr, V, 158) ve Nemrud'un himayesinde bir put ustasıdır. Âzer'i Nemrud'un damadı, hatta veziri olarak gösteren kaynaklar da vardır (Hasan el-Mustafavî, I, 65). Onun ileri gelen bir kimse, sanatında ün yapmış bir kişi olduğu muhakkaktır.

Âzer, Nemrud'un doğacak bütün çocukların öldürülmesiyle ilgili emrine uymamış, hamile karısını Kûfe ile Basra arasındaki Ur şehrine götürüp bir mağaraya saklamış ve İbrâhim bu mağarada doğmuştur. Bir rivayete göre Âzer, mağarada büyüyen oğlunu Nemrud'a götürürken İbrâhim yolda gördüğü şeylerin adını babasına sormuş, onları bir yaratanın bulunması gerektiğini ve putlara inanmanın sapıklık olduğunu söylemiştir (Taberî, Târîh, I, 237). Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim'in babasını hak dine davetiyle ilgili âyetlerde belirtildiğine göre, Hz. İbrâhim putlara tapmanın mantıksızlığını babasına açıklamış (Meryem 19/42-45; el-Enbiyâ 21/52-57), fakat babası onun söylediklerini kabul etmediği gibi kendi dinini ona telkin etmeye kalkışmış ve üstelik onu tehdit etmiştir (Meryem 19/46). Âzer oğlunu putlarla ilgili bir bayrama götürmek istemiş (Taberî, Târîh, I, 238), fakat Hz. İbrâhim hasta olduğunu öne sürerek babasıyla gitmemiş, kimsenin bulunmadığı bir sırada babasının ve kavminin taptığı putları kırmıştır (el-Enbiyâ 21/57-68; es-Sâffât 37/89-96). Babasının hak dini kabul etmeyip putlara tapmakta ısrar etmesi üzerine Hz. İbrâhim onun için Allah'tan mağfiret dilemiş (Meryem 19/ 47; eş-Şuarâ 26/86; el-Mümtehine 60/4), ancak bu dileği kabul edilmemiştir; zira Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz. İbrâhim'in babası "Allah düşmanı"dır (et-Tevbe 9/ 114). Hz. Peygamber'den bu konuda nakledilen bir hadisin meâli şöyledir: "Kıyamet günü İbrâhim, yüzü toza toprağa bulanmış olan babası Âzer'le karşılaşacak ve ona, 'Ben sana, bana isyan etme demedim mi?' diyecek; babası da ona, 'Bugün sana isyan etmem' cevabını verecektir" (Buhârî, "Enbiyâ", 8). Hz. İbrâhim'in babasıyla birlikte Harran'a göç ettiğine dair rivayet (Tekvîn, 11/31), Kur'ân-ı Kerîm'deki bilgilere göre isabetli görünmemektedir. Çünkü baba ile oğul arasında dinî inanç bakımından tam bir ayrılık mevcuttur. Ayrıca Kur'an'da açıkça belirtildiğine göre Âzer İbrâhim'e,

putlar hakkındaki itirazlarına devam ettiği takdirde yanından ayrılmasını emretmiş (Meryem 19/46), Hz. İbrâhim de babasının Allah düşmanı olduğunu görünce ondan uzak durmuştur (et-Tevbe 9/114).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ezr" md.; Buhârî, "Enbiyâ", 8; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 233-238; a.mlf., Tefsîr, V, 158-159; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), I, 44-45; II, 247; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 55; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkı, el-Muʿarreb, Tahran 1966, s. 28-29, 359-365; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XIII, 3741; Kurtubî, Tefsîr, VII, 22-23; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VII, 535; Elmalılı, Hak Dini, III, 1962-1965; Mustafavî, et-Tahkık, I, 63-68; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin 1926, s. 85-86; L. Woolley, "Abraham", Découvertes Récentes sur Les Origines Hebreux, Paris 1949, s. 23-24; T. Patrick Hughes, A Dictionary of Islam, New Jersey 1965, s. 29; W. F. Albright, "Was the Patriarch Terah a Canaanite Moon-god?", Bulletin of the American Schools of Oriental Research, nr. 71, BağdatJerusalem 1938, s. 35-40; Murray Lichtenstein, "Terah", Ejd., XV, 1013-1014; A. J. Wensinck, "Âzer", İA, II, 91; a.mlf., "Azar", EI² (İng.), I, 810; J. Eisenberg, "İbrâhim", İA, V/2, s. 878.

Günay Tümer

ÂZER, Lutf Ali Beg

(bk. LUTF ALİ BEG).

AZERBAYCAN

Asya’nın batısında bulunan, İran ile Sovyetler Birliği arasında bölünmüş bölge.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve SANAT

IV. MÛSİKİ

V. EDEBİYAT

I. FİZİKÎ VE BEŞERÎ COĞRAFYA

Azerbaycan’ın yüzölçümü 192.752 km² olup Türkmençay (1828) ve Edirne (1829) antlaşmaları sonucunda ikiye ayrılmış, Aras nehrinin çizdiği sınırın kuzeyindeki parçası (86.800 km²) Rusya’ya, güneyinde kalan kısmı ise (105.952 km²) İran’a bırakılmıştır. Sovyet Azerbaycanı kuzeyde Dağıstan Özerk Cumhuriyeti, batıda Gürcistan ve Ermenistan cumhuriyetleri, güneyde İran ve Türkiye, doğuda Hazar deniziyle çevrilidir. İran Azerbaycanı ise kuzeyde Sovyetler Birliği, batıda Türkiye ve Irak, doğuda Sovyetler Birliği ve İran’ın Gîlân idarî bölgesi, güneyde ise Zencan ve Kürdistan idarî bölgeleriyle sınırlıdır.

Anadolu ve Kafkasya dağ sistemleri arasında bir geçiş alanı meydana getiren Azerbaycan dağlık bir bölgedir. Dağlık alanlar bölgenin güneyinde yer alan İran Azerbaycanı’nda daha geniş yer tutar. Tebriz’in güneyindeki Sehend dağı (3700 m.) ile Erdebil’in batısındaki Sebelân dağı (3820 m.) bunlar arasında en önemlileridir. Hazar denizine ulaşan Kızılözen (Sefîdrûz), Urmiye gölüne ulaşan Acıçay (Sefîdrûd) ve Cıgatu (Zerrînerûd)

gibi akarsular bu dağlık kütleleri derin vadilerle yararak bölgeye daha dağlık ve daha çarpıcı bir görünüş kazandırmışlardır. Bu dağlık alanlar arasında yer alan ve denizden yüksekliği 1294 m. olan Urmiye gölü 5775 km²'lik bir alanı kaplar (Van gölünün 1,5 katı). İran Azerbaycanı'nın bu dağlık görünüşüne karşılık kuzeydeki Sovyet Azerbaycanı'nda Aras ve Kür (Kura) ırmakları boylarında uzanan düzlükler hâkimdir. Bu görünüşün istisnalarına sadece Karabağ dağlık bölgesiyle Kafkas silsilesinin Azerbaycan'ın kuzeyine sokulan uçlarında rastlanılır. İki Azerbaycan arasındaki bu farklı coğrafi görünüş sebebiyle Türkler'in hâkimiyeti döneminde Güney Azerbaycan daima yaylak, Kuzey Azerbaycan ise daima kışlak olarak kullanılmıştır. Azerbaycan ge nel olarak, yazları kurak ve sıcak geçen bir step (bozkır) iklimine sahiptir; ancak yükseklik farkları yüzünden bazı yörelerinde iklim değişikliklerine rastlanır.

Azerbaycan'da yaşayan 13.199.311 nüfusun (7.029.000'i [1989] Sovyetler Birliği'nde, 6.012.000'i [1986] İran'da) büyük çoğunluğunu Âzerî Türkleri oluşturur. Yalnız Sovyet Azerbaycanı'nda Dağlık Karabağ Özerk Bölgesi'nde (4400 km²) yaşayan 168.000 nüfusun (1983 tah.) % 80'i Ermeniler'den meydana gelir. Nahcıvan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin de (5500 km²) 278.000 olan nüfusunun (1987 tah.) % 95'ten fazlasını Âzerî Türkleri oluşturur. Sovyet Azerbaycanı'nın başşehri Bakü'den (1.772.000) başka diğer önemli şehirleri Gence (Kirovobad, 278.000), Lenkeran, Nahcıvan, Sumgayt ve Mingeçaur'dur. İran Azerbaycanı yönetim bakımından Doğu ve Batı Azerbaycan olmak üzere iki idarî birime ayrılmıştır. On bir ile ayrılan Doğu Azerbaycan'ın merkezi Tebriz (894.377), dokuz ile ayrılan Batı Azerbaycan'ın merkezi ise Urmiye'dir (548.946). Doğu Azerbaycan'ın diğer önemli şehirleri Erdebil (283.710), Merâga (102.966) ve Merend (71.722), Batı Azerbaycan'ın ise Miyândâb (314.514), Mehâbâd (282.305), Hoy (267.796) ve Mâkû'dur (173.134).

Azerbaycan'ın ekonomisi tarıma, hayvancılığa ve petrole dayanır. Tarım Urmiye gölü çevresindeki topraklarla Kür ve Aras havzalarında yapılır; pamuk, tahıl, çeşitli meyveler, tütün ve şeker pancarı başlıca ürünleridir. 1989 yılı petrol üretimi 13.200.000 ton olan Sovyet Azerbaycanı'nda Bakü (Apşeron) yarımadası petrol sahası, sadece Rusya'nın değil dünyanın en eski ve en zengin petrol alanlarından biridir. Bakü çevresindeki petrol

kuyularından büyük bir kısmı Apşeron yarımadasında toplanmıştır. Elde edilen petrol tasfiye edilmek için borularla Bakü'ye sevkedilir. Bakü'de daha doğrusu eski Bakü'nün yanında kurulmuş olan Çernagorod'da çok sayıda petrol rafinerisi vardır. Bakü ayrıca 890 kilometrelik bir boru hattı ile Batum'a bağlanır.

Din. Sovyetler Birliği'ndeki müslümanların çoğu Sünnî olup Hanefî mezhebine mensup iken Dağıstan'da Şâfiîler çoğunluktadır. Buna karşılık Azerbaycan'daki müslümanların % 70'i Şiî olup Ca'ferî mezhebine mensupturlar. Kafkasya Şiîleri'nin dinî merkezi Bakü'dedir ve başlarında da bir şeyhülislâm bulunmaktadır. Şeyhülislâmın Ehl-i sünnet'ten Hanefî bir müftü yardımcısı vardır. Bu dinî yönetim sosyal ve iktisadî faaliyetten mahrum olup kendilerine ait vakıfları ve şer'î hüküm çıkarma yetkileri yoktur.

1920'den itibaren hac farîzasının ifası ve Şiîler'in İran ve Irak'taki kutsal yerleri ziyaret etmeleri yasaklanan Azerbaycan'da 1924'te şeriat kaldırıldı, 1928'de ise bütün medreseler kapatıldı ve 1930'a kadar bütün vakıflara el konuldu. 1929'da Arap alfabesinin kaldırılması da dinî hayatı olumsuz yönde etkiledi. 1936'da Azerbaycan'ın Sovyetler Birliği'ne katılmasından sonra Azerbaycan müslümanlarının diğer müslüman ülkelerle ilişkileri tamamen kesildi.

Sovyetler Birliği'nde son yıllarda uygulanan açıklık politikasının sonucu olarak camilerde Kur'an öğretimi serbest bırakılmış ve 1990 ortalarında Azerbaycan'da ibadete açık cami sayısı elliye ulaşmıştır. Ayrıca Bakü'de dört yıllık bir İslâm akademisi açılmıştır.

II. TARİH.

Azerbaycan kelimesi, Gaugamela yenilgisinden (m.ö. 331) sonra Büyük İskender'in hizmetine giren İranlı satrap Atropates'in adından gelmektedir. Atropates, İskender'in ölümünden sonra, önceleri onun adına yönettiği Küçük Medya (Media Minor) bölgesinde (Güney Azerbaycan ile İran Kürdistanı'nın batı kısımları) müstakil bir krallık kurmuş ve bu devlete "Atropates'in ülkesi" anlamında Grekçe Atropatene adı verilmiştir. Daha sonraları Ermenice'de Atrapatakan, Orta Farsça'da Aturpatakan,

Süryânîce'de Azarbaygan şeklinde telaffuz edilen kelime Arapça'da g/c değişikliğiyle Azerbaycan'a dönüşmüştür. İsmin Pehlevîce âzer "ateş" ve bâykân "muhafız" kelimelerinden teşkil edilmiş olduğu veya Azarbâz b. Bîvaresf şahıs adından geldiği gibi görüşler halk etimolojisinden ibarettir (bk. EIr., III, 205).

Azerbaycan'da Paleolitik devre ait olan ilk insan izlerine Urmiye gölünün kuzeyindeki Tamtama dağlık bölgesiyle Tebriz'in güneyindeki Sehend dağlarında bulunan mağaralarda ve açık iskân yerlerinde rastlanmaktadır. Avcılık ve toplayıcılıkla geçinilen bu dönemden sonra, daha çok Urmiye gölünün güney ve doğusundaki tarihi milâttan önce 6000 yıllarına kadar giden Neolitik merkezlerde tarıma dayalı yerleşik hayata başlandığı görülmektedir. Milâttan önce IV-II. binyıllarda yaşanan Kalkolitik, Bakırçağ ve Tunç devri medeniyetleri Transkafkasya kültür çevresine bağlı olup bir taraftan da Anadolu ve Mezopotamya ile ilgilidir. Azerbaycan'da kurulduğu bilinen ilk devlet Manna Krallığı'dır. Bu devlete milâttan önce 800 yıllarında, başşehri olan Hasanlu'yu zaptetmek suretiyle Urartular son vermişlerdir. Urartular'ın yıkılmasından sonra milâttan önce VII. yüzyılın başlarında Medler'in eline geçen Azerbaycan, milâttan önce VI. yüzyılın ikinci yarısında da Pers İmparatorluğu'nun (Ahemeniler) topraklarına katılmıştır. Manna Krallığı'ndan sonra Azerbaycan'da kurulmuş ikinci müstakil devlet olan Atropatene Krallığı milâttan önce 220 yılında Selefki Hükümdarı III. Antiokhos tarafından bir antlaşmayla tâbi devlet haline getirilmiş, daha sonra da sırasıyla Ermeniler'e ve Romalılar'a bağlanan toprakları, Romalılar'la Parthlar arasında zaman zaman el değiştiren bir tampon bölge halini almıştır. Milâttan sonra 227 yılında İran'da Parthlar'dan sonra kurulan Sâsânîler Azerbaycan'ı tamamen ele geçirerek başşehri Erdebil olan bir eyalet haline getirmişler ve bu arada Atropatene'nin eski başşehri Gazaka'ya da (Gezna, Cenze) çok büyük bir âteşkede yaptırarak burayı Zerdüştîliğin en önemli merkezlerinden biri durumuna getirmişlerdir. VI ve VII. yüzyıllarda Bizans-Sâsânî savaşlarına sahne olan ve birkaç defa el değiştiren Azerbaycan, İslâm fütuhatından önce son olarak 624'te Bizans İmparatoru Herakleios tarafından zaptedilmiştir.

Azerbaycan Hz. Ömer zamanında fethedildi (22/642). Hz. Osman Erdebil merkez olmak üzere Azerbaycan'ın çeşitli şehirlerine asker yerleştirdi ve İslâmiyet'in yayılması için yoğun bir gayret gösterdi. Hz. Ali'nin

Azerbaycan valisi Eş‘as b. Kays el-Kindî Erdebil’de bir cami yaptırdı. Emevîler devrinde Azerbaycan Kafkaslar’daki fetih harekâtı için bir üs olarak kullanıldı. Abbâsîler zamanında bölge, başta Bâbek el-Hürremî tarafından başlatılanı olmak üzere tehlikeli isyanlara sahne oldu ve bu isyanlar güçlükle bastırılabildi. İslâmî dönemde bölgedeki ticaret gelişti ve şehirler önemli birer ticaret merkezi haline geldi. Abbâsî Devleti’nin zayıflaması sonucu Azerbaycan’da sırayla Şirvanşahlar (799-1656), Sâcoğulları (879-930), Revvâdîler (X. yüzyılın başları-1071), Sellârîler (916-1090), Şeddâdîler (951-1075) ve Ahmedîlîler (1108-1227) gibi mahallî hânedanlar kuruldu.

Azerbaycan her ne kadar Hunlar, Göktürkler ve Hazarlar zamanında Türkler’in kontrolünde kalmış ise de müslüman Oğuzlar (Türkmenler) bölgeye Selçuklu Devleti’nin kuruluşundan önce 420’den (1029) itibaren gelmeye başlamışlardır. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Azerbaycan’a düzenlediği ilk fetih teşebbüslerinden bir sonuç alamamakla beraber daha sonra bizzat katıldığı seferler sonunda bölgeye hâkim olmuştur (1054). Tuğrul Bey’in ölümünden sonra Alparslan hemen hemen bütün Azerbaycan’ı Selçuklu İmparatorluğu’na kattı. Melikşah ise 468’de (1075-76) Emîr Sav Tegin’i Azerbaycan valisi tayin etti ve bölgedeki Şeddâdî hâkimiyetine son verdi. Daha sonra Azerbaycan’ı amcazadesi Kutbüddin İsmâil b. Yâkutî’ye iktâ* etti. Büyük Selçuklular’dan sonra Azerbaycan Irak Selçukluları’nın (1118-1194) ve İldenizliler hânedanının (1137-1225) idaresine girdi. Azerbaycan Atabegleri olarak anılan bu sülâlenin kurucusu Şemseddin İldeniz bölgeyi tek bir devletin hâkimiyeti altında toplamaya çalıştı ve komşu emirlikleri de kendine tâbi kıldı. Şirvanşahlar ise Kuzey Azerbaycan’da hüküm sürmeye devam ettiler.

Azerbaycan XII-XIV. yüzyıllar arasında sırasıyla Moğollar, Hârizmşahlar ve Timurlular’ın hâkimiyetine girdi. 1222 ve 1231 yıllarında Azerbaycan’a iki sefer düzenleyen Moğollar bölgeyi tamamen yağma ve tahrip ettiler. Celâleddin Hârizmşah 1225’te Tebriz’i ele geçirdi. Hülâgû Han’ın kurmuş olduğu İlhanlılar Devleti’nin sınırları 1231’de Güney ve Kuzey Azerbaycan’ın topraklarını da içine alacak kadar genişledi. Hülâgû 1258’de Merâga’yı başşehir yaptı. Bölgede hüküm süren bu kısa ve sakin dönemde nisbî bir ekonomik ve kültürel gelişme görüldü. Özellikle Gazan Han zamanında (1295-1304) Tebriz dünyanın en gözde ilim, sanat ve ticaret

merkezi haline geldi.

Timur'un ölümü üzerine Azerbaycan Moğol istilâsından kurtulduktan sonra sırasıyla Karakoyunlular (1380-1468) ve Akkoyunlular'ın (1340-1514) idaresi altına girdi. XVI. yüzyılın başlarında Akkoyunlu Devleti'nin yıkılmasıyla bu defa Azerbaycan tamamıyla Safevîler'in eline geçti. Şah İsmâil (1501-1524) Tebriz'i başşehir yaparak bölgede hâkimiyet sağladı. Moğol ve Timur istilâlarıyla işlenmez hale gelen araziler bu devirde ekilip biçilmeye başlandı. Tebriz, Bakü ve Erdebil gibi şehirlerde el sanatları gelişti, komşu ülkelerle ticarî ilişkiler genişledi. Ancak ülkede canlanan ekonomik hayat Osmanlı ve Safevî devletleri arasında başlayan savaşlar ve çeşitli iç çatışmalar sebebiyle geriledi.

Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Zaferi (1514) ile Tebriz ve Güney Azerbaycan Osmanlı hâkimiyetine girdi. Daha sonra tekrar Safevîler'in eline geçen bölge, Kanûnî devrinde Makbûl İbrâhim Paşa tarafından yeniden alındı (1534). Aynı yıl Irakeyn Seferi'ne çıkan Kanûnî Bağdat'a giderken bütün Azerbaycan'ı kontrolü altına aldı. Şirvan, Tiflis ve Dağıstan hanlıklarının Safevîler'e karşı isyan etmeleri ve Osmanlılar'dan yardım istemeleri Osmanlı-Safevî mücadelesini yeniden başlattı. 1578'den 1588'e kadar devam eden mücadelenin son yıllarında Özdemiroğlu Osman Paşa Safevîler'i yenerek Tebriz'i geri aldı (1585). Şah I. Abbas'ın (1587-1629) Osmanlı ülkesindeki iç karışıklıklardan faydalanarak Azerbaycan'daki bazı yerleri tekrar işgal etmesine (1603) rağmen bölgede Osmanlı hâkimiyeti yer yer devam etti. Şah Abbas Osmanlı Devleti'ne yıllık vergi ödemek şartıyla elindeki topraklarda hâkimiyetini sürdürdü. Daha sonra bizzat IV. Murad'ın katıldığı seferde (1635) Osmanlılar Azerbaycan'a girdiyse de bölgeyi Safevî hâkimiyetinden kurtarmak mümkün olmadı. III. Ahmed devrinde Revan ve Karabağ Osmanlı topraklarına katıldı. Ruslar'ın Hazar denizi sahillerini ele geçirmeleri sonunda Osmanlılar Güney Azerbaycan'a girdiler (1724). Ancak Nâdir Şah'ın müdahalesiyle bölge tekrar Safevî Devleti'nin idaresine geçti. Osmanlılar'ın bölgede sürekli kalmaları Nâdir Şah ve Ruslar tarafından engellendi. Nâdir Şah'ın öldürülmesi üzerine (1747) Azerbaycan'daki Safevî hâkimiyeti son buldu. Bundan sonra Azerbaycan elli yıla yakın bir süre bağımsız fakat şiddetli politik çekişme ve iç savaşlara sahne oldu. Bunun sonucu olarak Kuzey Azerbaycan'da Karabağ, Şeki, Gence, Bakü, Derbend, Kuba, Nahcıvan, Taliş ve Revan; güneyde ise

Tebriz, Urmiye, Erdebil, Hoy, Mâkû ve Merâga hanlıkları gibi yarı bağımsız feodal devletler kuruldu. Kuba Hanı Feth Ali Han bu dönemde Azerbaycan'da birliği yeniden gerçekleştirdi. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nin bölgedeki güç ve nüfuzunun gittikçe zayıflamaya başlaması sebebiyle Rus kuvvetleri Azerbaycan'da sık sık görülmeye başladı.

Rusya'nın Azerbaycan üzerindeki emelleri oldukça eskidir. Azerbaycan'ın Türkiye ile İran arasında transit ticaret merkezi oluşu ve bölgenin ziraî ve ham madde kaynakları bakımından zenginliği Rusya'nın bölgeyle ilgilenmesine sebep teşkil etti. Azerbaycan'a ilk Rus akını Nâdir Şah zamanında oldu (1735). II. Katerina döneminde (1768-1796) Ruslar'ın güneye doğru ilerlemesi devam etti. 1758'de Kuba bölgesi ve Kafkasya'nın büyük bir kısmı Rus idaresine girdi. Kafkasya üzerindeki politikada aktif bir rol alma isteği Ruslar'ı askerî harekâta yöneltti. Katerina'nın ölümü üzerine Azerbaycan hanlıkları zaman zaman Rus ordularına saldırdılar. Ruslar 1805'te Gence Hanlığı ile yaptıkları savaştan sonra bölgeyi ele geçirdiler. 1803-1813 Rus-İran savaşlarının sonunda imzalanan Gülistan Antlaşması ile (1813) Gence, Şeki, Bakü, Derbend, Kuba ve Taliş hanlıkları Rusya, Güney Azerbaycan hanlıkları ise İran hâkimiyetine bırakıldı. Bu sırada Feth Ali Şah'ın oğlu Abbas Mirza kumandasındaki bir İran ordusunun Rus hâkimiyetinde kalmış olan halkın desteğine güvenerek Kuzey Azerbaycan'a girmesi üzerine Ruslar İran ordusunu yenerek Teb riz'i ele geçirdiler. Bu durum karşısında İran Rusya ile bir antlaşma yapmak zorunda kaldı. İki devlet arasında imzalanan Türkmençay Antlaşması (1828) ve Osmanlı-Rus savaşlarının sonucunda imzalanan Edirne Antlaşması (1829) ile Azerbaycan'ın milletlerarası statüsü tesbit edildi. Buna göre Aras nehri ile Taliş dağları sınır olmak üzere Azerbaycan ikiye ayrıldı. Revan ve Nahcıvan hanlıkları Rusya'ya bırakıldı, Hazar denizi de Rus egemenliğine geçti.

Böylece Güney Azerbaycan'da İran hâkimiyeti başladı. XX. yüzyılın başında İran'da meşrutiyetin ilânında Azerbaycan halkı önemli rol oynadı (1906). Kaçar sülâlesinden Mehmed Ali Kaçar'ın Ruslar'ın desteğiyle Tahran'da meclisi dağıtması karşısında Tebriz'de halk ayaklandı (1908). Kaçar şahının gönderdiği kuvvetler Tebriz'i dört ay boyunca kuşatma altında tuttuysa da isyan ancak daha sonra İngilizler'in muvafakatı ile

gönderilen Rus kıtası yardımıyla bastırılabildi. Bu tarihten itibaren Ruslar'ın Azerbaycan'da nüfuzu arttı. I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı ordusunun Sarıkamış çevresindeki harekâtı sırasında (1914) Azerbaycan'dan kısa bir süre çekilen Ruslar, Sovyet devriminin ardından 1918 başlarında tamamen ayrılıncaya kadar bölgede kaldılar. Haziran 1918'de Osmanlı ordusu Tebriz'e girdi. Osmanlı kıtalarının da Tebriz'den ayrılması üzerine burada Azerbaycan Sosyal-Demokrat fırkasını kuran Şeyh Muhammed Hıyebânî 1920 başlarında Tahran yönetimine baş kaldırarak Tebriz'de Âzâdistan Cumhuriyeti'ni ilân etti. Fakat bu hareket kanlı bir şekilde bastırıldı. Azerbaycan Türkleri'nin Kaçarlar devrinden beri millî kimliklerini koruma bakımından karşılaştıkları baskılar Pehlevî Rızâ Şah'ın 1925'te yönetime geçmesiyle daha da şiddetlenerek arttı. II. Dünya Savaşı sırasında Sovyet ve İngiliz askerleri Güney Azerbaycan'ı işgal ettiler (1941). Savaştan sonra Amerikan ve İngiliz askerleri İran'dan çekilirken bölgeden ayrılmak istemeyen Sovyet askerlerinin desteğiyle Tebriz'de Muhtar Azerbaycan Cumhuriyeti ilan edildi (12 Aralık 1945). Bu yönetim Âzerîler'in haklarını garanti altına alan bir antlaşmayı İran hükümetiyle akdetmeyi başardı (14 Haziran 1946). Fakat aynı yıl aralık ayında İran ordusu Azerbaycan'a girdi ve Muhtar Azerbaycan Cumhuriyeti'nin varlığına son verildi.

Azerbaycan ikiye bölündükten sonra Kuzey Azerbaycan devamlı şekilde yerli halkın Ruslar'la mücadelesine sahne oldu. 1830, 1840 ve 1850'li yıllarda Çarlık Rusyası Azerbaycan'da sömürgecilik amacı taşıyan sosyal ve kültürel müdahalelerde bulundu. 1917 Rus İhtilâli'ne kadar süren dönemde sosyal hayat devamlı buhranlar içinde kaldı. İhtilâlin getirmiş olduğu olumsuz politik hava, Azerbaycan ve Kafkasya'da Sovyet aleyhtarı bir hareketin doğmasına sebep oldu. Karşı harekete katılan Ermeni ve Gürcüler'le oluşturulan Seym meclisinde Azerbaycan Müsâvât Partisi içinde Müslüman grubu teşekkül etti. Bakü'deki yerli bolşevik ve Ermeniler'in yardımıyla Sovyetler'in şehrin egemenliğini ellerine almaları sonucu Seym meclisi dağıldı (Mart 1918). Bundan sonra Müslüman grubu Mehmed Emin Resulzâde başkanlığında Azerbaycan Millî Şûrâsı ismini aldı ve 28 Mayıs 1918'de Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti ilân edildi. Böylece tarihte ilk defa Azerbaycan adıyla bir Türk devleti kurulmuş oldu. Feth Ali Han başkanlığında kurulan ilk hükümet Osmanlı Devleti ile Batum'da bir antlaşma yaptı (4 Haziran 1918). Bu antlaşmanın 4. maddesi

gereği, Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin iç ve dış asayiş ve emniyetini düzenlemek ve korumak amacıyla Osmanlı kuvvetleri bölgeye geldi. Nûri Paşa kumandasındaki Kafkasya İslâm Ordusu Ruslar'ın elindeki Bakü'yü ele geçirdi (15 Eylül 1918). Ancak Mondros Mütarekesi'nden sonra (Ekim 1918) Osmanlı kuvvetlerinin Bakü'den çekilmesi üzerine şehri İngiliz kuvvetleri işgal etti (Kasım 1919). Şehrin yer altı ve petrol kaynakları İngilizler tarafından kullanıldı. Bu sırada müttefikler yeni cumhuriyeti resmen tanıyarak ilişkilerini bu düzeyde sürdürdüler. 27 Nisan 1920'de Azerbaycan'ı işgal eden Kızıl Ordu parlamento ve hükümeti feshederek Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'ne son verdi ve 28 Nisan'da Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu. İki yıl sonra (12 Mart 1922) Transkafkasya Sovyet Federal Sosyalist Cumhuriyeti'nin bir üyesi olan Azerbaycan, daha sonra Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ni oluşturan on beş cumhuriyetten biri haline geldi (5 Aralık 1936).

1985'ten sonra Sovyetler Birliği'nde uygulamaya konulan yeniden yapılanma ve açıklık politikalarına bağlı olarak Azerbaycan'da otoriter sisteme muhalif kitleler Halk Cephesi safında toplandılar. Ermenistan Cumhuriyeti ile Azerbaycan arasında son yıllarda ortaya çıkan Dağlık Karabağ Özerk Bölgesi'yle ilgili problem Ermenistan'dan çıkarılan 200.000 Âzerî'nin durumuyla birleşince iki cumhuriyet arasında havanın gerginleşmesine yol açtı. Halk Cephesi taraftarlarının her geçen gün çoğalması ve yapılacak seçimlerde çoğunluğu alma ihtimalinin belirmesi üzerine Moskova yönetimi, Bakü'de Ermeniler'e yönelik saldırıları ve iki cumhuriyet arasındaki gerginliği gerekçe göstererek, Ocak 1990'da ağır silâhlarla Bakü'ye kanlı bir müdahalede bulundu. Âzerî halkı, bundan önce Bakü'de Ermeniler'e yönelik saldırıların birçok sivilin öldürüldüğü bu müdahale için bir tertip ve müdahalenin asıl gayesinin de Azerbaycan'da gittikçe güçlenen halk muhalefetini sindirmek ve diğer müslüman cumhuriyetlere de gözdağı vermek olduğunu belirterek Moskova yönetimini protesto etti. Bu olaylardan sonra Azerbaycan'da bir taraftan demokrasiye yönelme gözlenirken diğer taraftan da milliyetçi politikalar takip edildiği görülmektedir. 1990 Eylül, Kasım ve Aralık aylarında yapılan seçimlerde Halk Cephesi ile diğer muhalif grupların oluşturduğu Demokratik Blok, 360 üyeli meclise kırka yakın temsilci göndermeyi başardı. Aralık başında yayımlanan Azerbaycan devlet başkanlığı kararnâmesiyle de "Sovyet Sosyalist" ifadesi çıkarılmak suretiyle

cumhuriyetin adı Azerbaycan Cumhuriyeti haline getirildi ve Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti’nin (1918-1920) bayrağı da resmî bayrak olarak kabul edildi.

III. KÜLTÜR ve SANAT

İslâm öncesinde Azerbaycan, temelde birbiriyle aynı olan Mazdeizm, Zerdüştîlik ve Maniheizm gibi çeşitli dinlerin etkisi altında kalmıştır. İslâm’ın bölgeye girişiyle tarih, coğrafya ilimleri ve diğer ilimler önemli ölçüde gelişti. Azerbaycan kültürü Arapça’ya yapılan tercümeler aracılığıyla Yunan felsefesi ve filozoflarını tanıdı. X. yüzyılda İhvân-ı Safâ’nın üyeleri arasında bazı Azerbaycanlılar da bulunuyordu. Mahmûd-ı Şebüsterî gibi büyük bir sûfî, Nizâmî-i Gencevî ve Hâkanî gibi şairler, ünlü matematik ve astronomi âlimi Nasîrüddîn-i Tûsî ve Câmiu’t-tevârîẖ sahibi Tebrizli tarihçi Reşîdüddin Fazlullah hep bu bölgede yetişmişlerdir. XIV ve XV. yüzyıllarda Azerbaycan’da dinî ve felsefî bir akım olan Hurûfîlik yaygınlık kazandı. Seyyid Nesîmî bu akımın en önemli temsilcisi idi. XV. yüzyılda Bakülü coğrafyacı Abdürreşid ile Ahlâk-ı Celâlî sahibi filozof ve tarihçi Celâleddin ed-Devvânî yine burada yaşamıştır. Feth Ali Kaçar ise filolojik mahiyetteki Behcetü’l-lugat’ıyla tanınmıştır.

XIX. yüzyılda sosyal ve kültürel düşüncede yeni bir safha açıldı. Bu devirde M. Kâzım Bey Azerbaycan tarihi hakkında geniş çalışmalar yapan ilk tarihçidir. Âzerî dilinde ilk gazete olan Ekinci (1875-1877), Hasan Zerdâbî tarafından çıkarılmıştır. Ayrıca Ziyâ, Ziyâ-ı Kafkas (1879-1884), Keşkül (1891-1893), Şark-ı Rus (1903-1905) bu devirde neşredilen diğer Âzerî gazeteleridir.

Azerbaycan’da XX. yüzyıl başlarında gerçekleşen Sovyet ihtilâlinin etkisi politik, sosyal ve edebî düşünce alanındaki eserlerde de görülür. Ahmed Agayef (Ahmet Ağaoğlu) ile Hüseyinzâde Ali’nin birlikte çıkardıkları Hayat (1904), Ahmed Agayef’in tek başına çıkardığı İrşad (1905) ve Terakki, Mehmed Emin Resulzâde’nin çıkardığı Açıksöz (1915-1918) devrin önde gelen gazeteleri idi. Ayrıca Hüseyinzâde Ali’nin edebî muhtevalı Füyuzat’ı (1906-1907) ile Celil Mehmed Kulızâde’nin çıkardığı mizah dergisi Molla Nasreddin (1906-1920) belli başlı dergiler arasında sayılabilir.

Bu dönemde Sovyet hükümeti Âzerîler ile Türk dünyası arasındaki geniş kültür ve düşünce bağlarını koparmak gayesiyle alfabe değişikliğine gitmiştir. Böylece yüzyıllar boyunca meydana gelen bir kültür birikiminin bulunduğu Arap harfli Âzerî alfabesinin yerine Latin alfabesi kullanılmaya başlandı (1929). Eski harflerin kullanılmaması için sert tedbirler alan hükümet 1939'da Latin harfli alfabeyi de kaldırarak Rus alfabesinin kullanılmasını mecbur tuttu.

Azerbaycan sanat ve mimarisinin gelişmesi bölgenin politik ve askerî tarihiyle çok yakından ilgilidir. Ayrıca Azerbaycan'ın çok eski zamanlardan beri batı ile doğuyu birbirine bağlayan ticaret yolları üzerinde bulunuşu bölgenin mimari yapısını etkilemiştir. Özellikle komşu ülkelerdeki mimari ve sanat çalışmaları ile oluşan karşılıklı bağlar burada değerli yapıların ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

İslâm öncesi mimari yapılara daha çok bölgede hâkim Urartular, Medler ve Persler'in mimari özellikleri yansımıştır. VII. yüzyılda müslümanların bölgeyi fethetmeleriyle bu alanda yeni bir döneme girilmiş, cami, medrese ve minare gibi İslâmî mimari eserler inşa edilmiştir. IX ve XI. yüzyıllarda Araplar'ın bölgedeki nüfuzu zayıflamaya başlayınca küçük beylikler ortaya çıktı. Bu beyliklerde mahallî sanat ve mimari ekoller hâkim oldu. Bakü'de Mescidi Muhammedî'nin Sınık Kale (1078) denilen taş minaresi bu dönemin en önemli mimari eserlerindendir.

XII. yüzyıldan itibaren kurulan atabegliklerden İldenizliler (1146-1225), Zengîler (1127-1227) ve Salgurlular (1148-1286) kümbet, kule ve kaleler inşa ederek bölgenin mimari açıdan gelişmesine katkıda bulundular. Nahcıvan'da 1162 tarihli Yûsuf b. Kuseyr Kümbeti, yine aynı yerde 1168 tarihli Mümine Hatun Türbesi, Merâga'daki Kümbed-i Kımız (1147) dönemin göze çarpan mimari yapılarıdır. Ayrıca Apşeron yarımadasındaki kule ve kale (1232), Berde'de 1322 tarihli kümbet, Nahcıvan'da Ulucami, Dağıstan'da Cuma Camii (1368), Apşeron Mardakyan'da Tûbeşah Mescidi (1482) ve Saray Camii (1441) diğer önemli mimari yapılardır. Bu devrede Anadolu Selçukluları ile Azerbaycan Atabegleri arasında mimari eserlerdeki karşılıklı etkilenme dikkati çeker.

XIV ve XVI. yüzyıllar arasında gelişen olaylara bağlı olarak bölgenin sanat hayatında yeni bir dönem açıldı. Safevîler'in bölgeyi ele geçirmesiyle Tebriz bir kültür ve sanat merkezi haline geldi. Bakü'deki Şirvanşahlar Sarayı ve Tebriz'deki Mavicami (1465) devrin mimari özelliklerine sahip iki yapısıdır. XV ve XVI. yüzyıllarda tezhip, minyatür ve hat sanatları dalında Tebriz ekolü en önemli karakteristik özelliklere sahipti. Bu sahada çalışma yapan en önemli şahsiyetler Seyyid Ahmed ve Sultan Muhammed'dir. Halk sanatları dalında ise halıcılık, nakış, işleme, pirinçten mâmul alet ve silâh yapımı oldukça gelişmişti.

XVII. yüzyılda komşu ülkeler arasında bir çatışma alanı haline gelen Azerbaycan'da mimari gelişme sekteye uğradı ise de yer yer mahallî ekollere bağlı olarak çalışmalar devam etti. XIX. yüzyıldan itibaren ikiye ayrılan Azerbaycan'ın kuzeyinde Rus, güneyinde İran mimari ve sanatının etkisi görülmeye başladı.

Bugün Bakü'deki Azerbaycan Sanat Müzesi'nde çeşitli sahalara ait 7000'den fazla sanat eseri sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

W. Barthold, Mesto prikaspiyskih oblastey v istorii musulmanskogo mira, Bakü 1925; V. N. Leviatov, Oçerki po istorii Azerbaycana v XVIII v., Bakü 1948; I. P. Petruşevskiy, Oçerki po istorii feodalnıh otnoşeniy v Azerbaycane i Armenii v XVI-naçale XIX v. v., Leningrad 1949; A. Bakihanov, Gülistân-i İrem, Bakü 1951; A. A. Alizade, Sosialno-ekonomiçeskaya i politiçeskaya istoriya Azerbaycana v XIII-XIV v. v., Bakü 1956; Azerbaycanın Rusiya ile Birleştirilmesi ve Onun Müterekki, İktisadi ve Medeni Neticeleri (XIX-XX. Asrın Evvelleri), Bakü 1956; İstoriya Azerbaycana, Bakü 1958-60, I-II; M. H. Şerifli, IX. Asrın İkinci Yarısı-XI. Asırlarda Azerbaycan Feodal Devletleri, Bakü 1978; Sara B. Aşurbeyli, Gosudarstvo Şirvanşahov, Bakü 1983; Ziya Musa Buniyatov, Azerbaycan Atabeyleri Devleti (1136-1225), Bakü 1985; a.mlf.,

Azerbaycan: VII-IX. Asırlarda, Bakü 1989; TA, 413-414; Zeki Velidî Togan, “Azerbaycan”, İA, II, 91-118; V. Minorsky, “Adharbaydjan”, EI² (İng.), I, 188-191; a.mlf., “Âzerbaycân”, UDMİ, I, 37-41; W. Kleiss, “Azerbaijan (Archeology)”, EIr., III, 215-221; V. Schippmann, “Azerbaijan (Pre-Islamic History)”, EIr., III, 221-224.

Ziya Musa Buniyatov

IV. MÛSİKİ.

Türk mûsikisi gelişmesini, başlangıçtan XVI. yüzyıla kadar farklı coğrafî saha ve kültür bölgelerinde hemen hemen aynı özellik ve yapıda sürdürmüştür. Bunda Safiyyüddin el-Urmevî ve Abdülkadir-i Merâgī gibi büyük mûsiki dehalarının çok önemli tesirleri olmuştur. Ancak XV. yüzyıldan sonra bilhassa Osmanlı sahasında ortaya çıkan temayüller daha esaslı bir farklılaşmanın temellerini atmış ve özellikle XVI. yüzyıldan sonra Orta Asya kökünden belirgin bir biçimde ayrılmıştır. Bunun sonucu olarak Osmanlı ülkesi dışında kalan Türk muhitlerindeki mûsiki faaliyeti gelişmesini Osmanlı dünyasındaki çalışmalardan farklı yönde sürdürmüştür. Âzerî mûsikisi de Türk mûsikisindeki bu farklılaşmanın belirgin özelliklerini taşıyan kollardan biridir.

Azerbaycan mûsikisi tarih, teknik ve icra bakımından üç bölümde incelenebilir.

A) Klasik Mûsiki. “Meclisî” de denilen Azerbaycan klasik mûsikisinin doğusunda ve batısındaki diğer Türk kavimlerinin mûsikilerine göre farklı bir tarz ve üslûbu vardır. Bunlar arasında en önemlisi makam geçkilerinin (modülasyon) zenginliğidir. Azerbaycan mûsiki literatüründe makam kelimesinin aynı zamanda “perde” (lad) mânasında da kullanıldığını ayrıca belirtmek gerekir.

Gelişmiş, çeşit ve sayı itibariyle de oldukça fazla bir makam sistemine

sahip olan Azerbaycan mûsikisinde rast, çârgâh, segâh, şûr, bayatî-şîraz, şûşter ve hümâyun esas makamlardır. Bu makamlardan her biri de ayrı ayrı şubelerden meydana gelmiştir. Azerbaycan mûsikisinde kullanılan makamların çoğu "pîşderâmed" (bir makama ritmik giriş), "reng", "tasnif" (tesnîf) adları verilen makam kompozisyon türleri olarak ele alınabilir. Kompozisyonlar için makam örneği olarak hiçbir etkisi olmasa da bir ana makamın gelişmesinde yorumlanan yaklaşık 100 civarında "şube" ve "gûşe" vardır.

Azerbaycan mûsikisinde makamlar "reng" (bir nevi ara nağme) bakımından çok zengindir. Buna örnek olarak Rauf Yektâ Bey'in mukayeseli bir şekilde anlattığı bir saz takımının bayatî-şîraz makamındaki icrası gösterilebilir. Önce mâye-i bayatî-şîraz denilen bir terennüm ile fasla girilir. Bu kısım yegâh perdesi üzerinde, Türk mûsikisindeki ferahfezâ makamını andıran bir taksimden ibarettir. Sonra dügâha geçilerek Türk mûsikisinde, ırak üzerinde segâh denilebilecek aşiran adı verilen tarza atlanır. Aşiranın ardından nevâ nağmesine geçmek suretiyle asıl bayatî-şîraza intikal sağlanmış olur. Bu makam da Türk mûsikisindeki garîb hicazdır. Bundan sonra usullü parçalar başlar. Önce reng çalınır ve ardından bir "tasnif" okunur. Bayatî-şîrazdan sonra Türk mûsikisindeki hüseynînin karşılığı olan bayatî-kürd, gerdâniye üzerinde özel bir tavra sahip olan katar ve daha sonra da muhayyer üzerinde uzzâl makamlarına geçilir. Bu geçişlerin her birinden birer reng ve tasnifin terennümü şarttır. Sonunda yine mâye-i bayatî-şîraza dönülerek karar verilir.

Bugün Türk mûsikisinde kullanılan bazı makamlarla aynı adı taşıyan ve Azerbaycan mûsikisinde kullanılan makamlar arasında değişiklikler, bazan büyük farklar vardır. Meselâ Azerbaycan'ın segâh ve çârgâh makamları Türk mûsikisindeki segâh ve çârgâhtan farklı dizilerdir. Ayrıca sadece Azerbaycan mûsikisine mahsus birçok makam vardır. Bunlardan yetim segâhı, orta segâh, orta mâhur, mirza hüseyin segâhı, keremî azerbaycan şikestesi, karabağ şikestesi, şirvan şikestesi, bayatî-kürd sadece birkaçıdır.

Azerbaycan klasik mûsikisinde aynı kökten gelen makam, tasnif ve renglerin bir arada icra edilmesine "destgâh" adı verilir. Çeşitli destgâhlar arasında bir örnek olarak çârgâh destgâhı ele alındığında XIX. yüzyılda buna dahil olan makamlar şunlardı: Çârgâh, segâh, zâbil, yedihisar, muhâlif,

mağlûb, mansûriyye, zemin-hârâ, mâverâünnehir, hicaz, şehnaz, azerbaycan, aşiran, zengşütürî (veya şûşterî) ve kerkûkî. Zamanımızda ise bu destgâhın icrasında ber dâşt, mâye-i çârgâh, bestenigâr, hisar, muhalif, mağlûb, mansûriyye ile yetinilir. Bu destgâhların icrası sırasında seslerin perdeler arasındaki yüksekliği, tasnif ve renglerin okunacağı yerlerin tayini, icracının bu konudaki maharetine bağlıdır. Taksim tarzına fazla önem verilen Azerbaycan mûsikisinde eserler çok defa hareketli ve ritmiktir.

Klasik icra tarzında saz takımları biri okuyucu (hânende), ikisi çalıcı (sâzende), biri de "nagarazen" (koltuk davulu çalan) olmak üzere en az dört kişiliktir. Bunlardan okuyucular aynı zamanda "gaval" denen bir nevi iri ve zilsiz def çalarlar. Nagarazen sadece usul vurur, sâzendelerin ise biri tar diğeri "kamança" (Türk mûsikisinde kullanılan kemençeden farklı, rebaba benzeyen bir saz) çalar.

Azerbaycan mûsikisinin en önemli özelliklerinden biri de hânendelerin pek tiz seslerle söylemeyi tercih etmeleridir.

B) Halk Mûsikisi. "Çöl mûsikisi" veya "âşık mûsikisi" de denilen Azerbaycan halk mûsikisinde kahramanlık ve yurt sevgisini terennüm eden eserler ön sırayı alır.

Azerbaycan halk mûsikisi de klasik mûsikideki makamlar üzerine kurulmuştur. Bu makamlar arasında en çok kullanılanlar ise şûr ve segâhtır. Türk edebiyatında olduğu gibi âşık şiirinin yanı sıra âşık mûsikisi de gelişmiştir. Âşık unvanının ilk defa XIV-XV. yüzyıllarda ortaya çıktığı ve bu unvanı ilk kullananın da Tufarganlı Abbas olduğu rivayeti genellikle kabul edilmektedir. Halk mûsikisinde topluluklarda dolaşarak menkıbeler söyleyen, yeni olaylar üzerine besteler yapan ve halk tarafından rağbet gören bu ozanların yeri büyüktür. Ozanlar hem hânende hem sâzende hem şair hem halk oyunlarını oynayan, bütün bu kabiliyetleri şahsında toplayan kişiler olarak halktan daima büyük saygı görmüşlerdir. Halk arasında en fazla rağbet bulan, âşıkların koçaklamalarıdır. Bu koçaklamalarda daha çok lirik, epik ve didaktik konular işlenmiştir. Âşık ezgilerinin bazıları adlarını şiir metninin ve bestesinin ton yüksekliğinden alır: baş muhammes, orta muhammes, ayak divanı vb. gibi. Bazıları da destanî kişilerin (Köroğlu, Keremî gibi), eski etnik toplulukların (Kürdî, Avşarî, Şahsevenî gibi) veya

mahallî coğrafî adların (Böğce Gülü, Nahcıvanî, Karabağ kaytarması gibi) adıyla anılırlar. Halk mûsikisinde üslûp oynak, akıcı ve ritmik olup icra sırasında lirik bir eda ile söyleyişe önem verilir.

Azerbaycan oyun havalarında tamamıyla farklı birtakım özellikler mevcuttur. Bunlar arasında en önemlisi, oyun havalarının hemen hepsinde aynı zamanda şarkı söylenmesi, yani oyun havalarının sözlü olmasıdır. Oyun havalarının bir diğer özelliği de yaşa ve cinse göre değişmesidir. Gençlerin ve yaşlıların oynayacağı oyun havaları bellidir. Hiçbirinin oyunları diğerleri tarafından oynanamaz. Ayrıca türkü ve oyun havalarının - maya nevinden "şikeste" tabir edilenler müstesna-herhangi bir yerin, yörenin mahallî karakterini taşımaması da bir diğer özelliktir. Bundan dolayı her türkü ve oyun havası Azerbaycan'a has bir karakter taşır ve ülkenin her yöresinde aynı tarz ve üslûpla söylenir ve oynanır. Çok hareketli olan Azerbaycan oyun havalarında oyuncular özellikle ayak hareketlerine büyük bir dikkat gösterirler. Görüldüğü gibi Azerbaycan halk türküleriyle oyun havaları arasında birbirlerini tamamlayıcı özelliği yönünden sıkı bir bağlılık dikkati çekmektedir.

Halk mûsikisinin ilmî şekilde ele alınarak üzerinde bu yolda çalışmalar yapılmaya başlanması XX. yüzyılın başlarına rastlar. 1928'de Üzeyir Bey Hacıbeyli'nin (ö. 1948) teşebbüsüyle Bakü'de toplanan I. Azerbaycan Âşıkları Kongresi bu çalışmalara öncü olmuştur.

C) Modern Mûsiki. XX. yüzyılın başlarına doğru Azerbaycan mûsikisinde, mûsikinin bünyesini bozmayacak şekilde hafif bir polifoni ve Batılı bazı enstrümanların da iştirak ettirildiği bir orkestrasyonun benimsenmesiyle yeni bir hareket ve akım başladı. Form itibariyle Batılı, ancak stil itibariyle tamamen millî bir mûsiki geliştirildi. Bu yeni akımın kurucusu da Üzeyir Bey Hacıbeyli'dir.

Makam mûsikisinden fazla uzaklaşmadan sade fakat çok sesli bir dil geliştiren Hacıbeyli, 1908'de Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn adlı eserini sahneye uygun hale getirip besteleyerek Azerbaycan operasının temelini atmış oldu. Genç yaşta yaptığı bu çalışmanın başarı kazanması Üzeyir Bey'i yeni eserler bestelemeye yöneltti. Daha sonra bestelediği "Şah Abbas ve Hurşîd-Bânû", "Kerem ile Aslı" gibi operalar, "Ferhad ile Şîrin" (1912),

“Arşın Mal Alan” (1913) gibi operetlerle ünü kısa zamanda Azerbaycan’ı aşarak Türkistan, İdil-Ural dolayları ve Osmanlı Devleti’ne ulaştı.

Üzeyir Bey’in açtığı bu çığır Müslüm Magomay’ın “Şah İsmâil” operasıyla (1919) ilerlemeye devam etti. Bu arada Üzeyir Bey’in ağabeyi Zülfikar Hacıbeyli “Âşık Garip” operasını besteledi (1916). Daha sonra Üzeyir Bey’in bestelediği “Köroğlu” operası (1936), opera tekniğinin zirvesindeki bir hamle olarak kendini gösterdi. Azerbaycan klasik mûsikisiyle halk mûsikisi uyumunun ustaca sağlandığı ve Köroğlu’nun şahsında Âzerî Türkleri’nin bütün meziyetleri ve bu arada istiklâl özlemlerinin çok iyi aksettirildiği bu eser, Azerbaycan mûsiki sanatının son devirdeki şaheseri olarak nitelendirilmektedir. Üzeyir Bey Hacıbeyli yukarıda zikredilen opera ve operetlerinden başka Azerbaycan mûsikisine birçok değerli eser -bunlar arasında özellikle 1920’de bestelediği Azerbaycan millî marşı önemlidir- kazandırmıştır.

Üzeyir Bey’in açtığı ve Magomay’ın devam ettirdiği bu çığırda birçok kabiliyet yetişmiştir.

1918’de Millî Azerbaycan hükümetinin kuruluşundan sonra Üzeyir Bey’in teşebbüsü ile Azerbaycan mûsiki okulu, 1927’de Bakü’de Türk mûsikisi öğretimi yapan, kendi adını taşıyan ve rektörlüğünü de onun yaptığı Azerbaycan Devlet Konservatuarı kuruldu. Bunu Azerbaycan Devlet Korosu takip etti. 1945’te de Üzeyir Bey Hacıbeyli’nin adını taşıyan Azerbaycan İlimler Akademisi’ne bağlı Azerbaycan Kültür ve Folklorunu Araştırma Enstitüsü kuruldu.

Bütün bu kuruluşlar ve bilhassa Bakü’deki konservatuar Azerbaycan mûsiki hayatında çok büyük rol oynamış, konservatuarda Sovyetler Birliği çapında büyük kompozitörler yetişmiştir. Azer baycan mûsiki kültürüne yüzlerce sanat eseri vermiş bestekârlar arasında Hacıbeyli ailesinde Üzeyir Bey’den başka Zülfikar, Niyazi, Cengiz, Ceyhun ve Sultan Hacıbeyli, Müslüm Magomay, Âsef Zeynallı, Efrasiyab Bedelbeyli, Said Rüstemoğlu, Şefîka Ahundzâde, Fikret Emiroğlu, Kara Karayev (Karazâde), Niyazi Tagizâde en meşhurlarıdır.

Azerbaycan mûsikisinde ölçü, ezgi ve metin kadar önemlidir. Hafif

(yüngül) melodiler daha çok 6/8'lik, ağır melodiler 3/4'lük usullerle ölçülmüşlerdir. 2/4'lük melodiler ise pek azdır. Ağır ve yüngül olmak üzere iki tempo kullanılır. Türk mûsikisindeki sofyan, düyek vb. ayrı ayrı adlar taşıyan usuller ve ayrıca birleşik usuller yoktur. Tecnîs, âşık hüseyin, paşa göçtü gibi ezgilerde ise ölçü değişkendir.

Azerbaycan mûsikisinde bilhassa nazariyat sahasındaki çalışmalar XX. yüzyılın başlarından itibaren neşredilmeye başlanmıştır. Bunlar arasında, bu konuda ilk eser kabul edilen Nevvâb Mîr Muhsin b. Hacı Seyyid Ahmed Karabâğî'nin (ö. 1918) Vuzûhu'l-erkam der İlm-i Mûsikî (Bakü 1913) adlı eseriyle Üzeyir Bey Hacıbeyli'nin Âzerbaycan Halk Musikisinin Esasları (Bakü 1945, 1957) ve Efrasiyab Bedelbeyli'nin İzahlı-Monografik Azerbaycan Musiki Lûgatı (Bakü 1969) en önemlilerinden bazılarıdır (Âzerîce neşredilen Bedelbeyli'nin bu eseri Musiki Mecmuası'nın 265-269, 271-275, 277, 279-281. sayılarında Altan Araslı tarafından Latin harfleriyle tefrika edilmiştir).

Kafkas bölgesinde mûsikinin geniş revaç bulduğu yer Tiflis ise de Azerbaycan'ın Karabağ bölgesi ve bilhassa Şuşa şehri mûsiki faaliyetinin merkezi olmuştur. Azerbaycan mûsikisinin belli başlı simalarından çoğu Karabağ'da yetişmiştir. XX. yüzyılın başından itibaren ise Bakü aktif bir mûsiki merkezi haline gelmiştir. Seyyid Ahmed Karabâğî, meşhur hânendelerden Hacı Hüsi, Deli İsi, Çetene Mehmed, Karyağdıoğlu Cabbar, Malıbeyli Şükür, Uluşan nevesi Şükür, Yezellek nevesi Kerim, Keçecioğlu Mehmed, Meşedi Mehmed Ferzelioğlu, Seyyid Şuşalı, İslâm Şuşalı, Musa Şuşalı, Han Şuşalı, Adıgüzeloğlu Zülfü, Büyük Kurban, Şekeroğlu Kerim vb. Şuşa'da yetişmiş sanatkârlardandır. Ayrıca Azerbaycan mûsikisinin ünlü icracıları arasında, yukarıda zikredilenlerin dışında, tarzen Kâmil Ahmetov, Râmiz Kuliyev, Mirza Mansur, Paşa Eliyev, Mehmethan Bakihanov, Esadoğlu Mirza Sâdık, Rızaoğlu Mirza Ferec, Meşedi Cemil Emiroğlu, Kurban Primli, Şirin Ahundov, hânendelerden Mirza Hüseyin, Bülbül, Şevket Elekberoğlu, Talat Kasımoğlu, Ali Cevadoğlu, Malıbeyli Hamid, Reşit Behbutoğlu sayılabilir.

Azerbaycan mûsikisi zengin bir enstrüman topluluğuna sahiptir. En çok kullanılan çalgılar tar, kamança, nagara ve zurnadır. Azerbaycan mûsikisinde çeşitli devirlerde kullanılmış başlıca enstrümanlar şunlardır: a)

Telli çalgılar: Tar, saz, kamança, rebap (rübab), berbat, setar, tenbur, çeng, rûd. b) Nefesli çalgılar: Zurna, ney, tütek, mey, balaman (balaban), yassı balaman, tulum, nefîr, şeypûr. c) Vurmalı çalgılar: Gaval, nagara, goşa nagara, tebıl, sinc (zinc). Son zamanlarda garmon (akordeon) ve klarnetin de enstrümanlar arasına girdiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Rauf Yektâ, "Kafkasya'da Mûsikı", Şehbâl, sy. 59, İstanbul 1912, s. 210-211; Kösemihalzâde Mahmut Ragıp, "Azerbaycan'ın Son Musiki Hareketleri", AYB, sy. 2 (1932), s. 92-96; a.mlf., "Azerbaycan Musikisi I", a.e., sy. 8-9 (1932), s. 254-264; a.mlf., "Azerbaycan Musikisi II", a.e., sy. 10 (1932), s. 317-325; a.mlf., "Azerbaycan-Musiki", İTA, I, 764-766; Babazâde Sadık, "Azerbaycan San'at Hayatı", AYB, sy. 4-5 (1932), s. 198; Aziz Özer, "Türkiye'de Azerî Türkü ve Oyun Havaları", a.e., sy. 37 (1934), s. 28-31; Mustafa Hakkı Türkekul, "Azerbaycan Musikisi", Azerbaycan, sy. 7, Ankara 1952, s. 4-6; sy. 8 (1952), s. 13-14; sy. 9 (1952), s. 10-13; a.mlf., "Azerbaycan Musikisinin Beşiği Karabağ", a.e., sy. 13 (1953), s. 8-11; a.mlf., "Azerbaycan İstiklâli ve Musikisi", a.e., sy. 14 (1953), s. 9-11; Cengiz Gökgöl, "Azerbaycan Musikisine Toplu Bir Bakış", MM, sy. 161 (1961), s. 132-133, 156; Ejder Kurtulan, "Azerbaycan Musikisi I-II", a.e., sy. 179-180-181 (1963), s. 22-23; sy. 182-183 (1963), s. 46-47, 56; Altan Araslı, "Azerbaycan Musikisi I-IV", a.e., sy. 259 (1970), s. 14-16; sy. 260 (1970), s. 22-24, 30; sy. 261-262 (1970), s. 22-24; sy. 265 (1970), s. 13-14; Efrasiyap Bedelbeyli, "Azerbaycan Halk Müziği", I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1977, III, 163-168; M. Kemal Özergin, "Geç Ortaçağ Klâsik Musikisinde Ezgi Dizileri", Mızrap, sy. 18, İstanbul 1984, s. 4-6, 33-34; Nejat Birdoğan, "Azerbaycan Âşık Sanatı", TF, sy. 70 (1985), s. 3-8; Firidun Şuşuniski, "Meşedi Cemil Emirov" (Aktaran: Cumhur Turan), a.e., s. 19-24; Ali Özdemir, "Tar'ın Tarihsel Gelişimi", STAD, sy. 8, s. 39-42; TA, IV, 429-430; J. During, "Music of Azerbaijan", EIr., III, 255-257.

Nuri Özcan

V. EDEBİYAT

(bk. TÜRK [EDEBİYAT]).

AZERBAYCAN ATABEGLERİ

(bk. İLDENİZLİLER).

AZERBAYCAN YURT BİLGİSİ

İstanbul'da yayımlanan aylık tarih, edebiyat ve sanat dergisi.

Ahmet Caferoğlu idaresinde çıkarılan derginin on iki sayılık I. cildi 1932 yılında, II. cildi 1933'te, III. cildi ise 1934'te yayımlanmış, bir arada hazırlanan 3536. sayısı ile yayımı sona ermiştir. Uzun bir aradan sonra dergi 37. sayısı ile 1954 yılı Şubatında Azerbaycan Kültürünü Tanıtma Derneği'nin yayın organı olarak devam ettirilmek istenmişse de, bu teşebbüs başarılı olamadığından bundan başka bir sayı çıkmamıştır.

Derginin ilk sayısında yer alan takdim yazısında yayın programı şu şekilde açıklanmıştır: "Azerbaycan Yurt Bilgisi'nin maksat ve gayesi yalnız Azerbaycan'ı her hususta yakından bilen ve tanıyanlarla bir tetkik kadrosu hazırlayarak hars tetkikatı ile uğraşmaktan ibaret olmayıp, aynı zamanda onu bu ülke ile alâkadar ırktaş ve muhiplerine tanıtmaktır. Mamafih mecmuamız bununla da iktifa etmeyecek ve müşterek Türk harsının hâlâ aydınlaşmamış olan noktalarını tenvire çalışacaktır."

Derginin yazar kadrosu arasında şu isimlerin inceleme ve araştırma mahiyetindeki makaleleri yer almaktadır: Abdullahoğlu Hasan, Abdülbaki (Gölpınarlı), Abdullah Battal (Taymas), Abdülkadir Süleyman (İnan), A. Zeki Velidi (Togan), Sadık Babazâde, Ahmet Caferoğlu, Fuad Köprülü, Mahmut Ragıp Kösemihalzâde, Sadık San'an, Sadettin Nüzhet (Ergun), Selim Refik, M. Şakir (Ülkütaşır), M. Şerefettin (Yaltkaya), Akdes Nimet (Kurat), Besim Atalay, Halil Hasmehmetli, Cafer Seyit Ahmet (Kırımlı), Mehmet Halit (Bayrı), M. Fahreddin Mirzazâde, Mehmet Ali Resulzâde, Mir Aziz Seitli, Şefi Rustambeyli, Süreyya Taliphanbeyli, Adnan Cahit (Ötüken), Bedriye Sabit, A. N. Hakimbay, Fevziye Abdullah (Tansel), M. Mehmetzâde, Mükrimin Halil (Yınanç), Habip Sahir, A. Zeynel (Akkoç), Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu). Derginin III. cildinde ise Mebrure Rahmi tarafından Türkçe'ye çevrilen G. Raquette ve D. Rieu'nün yazıları ile Prof. G. Jaescke'nin bir yazısı basılmıştır.

Azerbaycan Yurt Bilgisi'nin birçok sayısının sayfalarında çeşitli haberlerle

birlikte kitap tanıtma ve tahlil yazıları da yer almaktadır. 1954'te basılan son ve tek sayıda ise Mirza Bala, J. Eckmann, Muharrem Ergin, Şerafeddin Erel, Aziz Özer, Hakkı Türkekul tarafından hazırlanmış makalelere rastlanır.

Daha çok tarih, tarihî coğrafya, filoloji, edebiyat ve halk edebiyatı dallarında değerli araştırmaların yayımlandığı dergide Azerbaycan dışına da çıkılarak Anadolu tarih ve edebiyatı yanında mûsiki, folklor, sanat tarihi gibi konularla ilgili makalelere de yer verilmiştir. Azerbaycan Yurt Bilgisi, politikaya uzak kalmış ve bir ilim dergisi olma hüviyetini sonuna kadar korumuştur.

Semavi Eyice

ÂZERÎ, İbrâhim Çelebi

(ö. 993/1585)

Divan şairi.

Babası II. Selim devrinde Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerinde bulunan Muallimzâde Ahmed Efendi'dir. Feridun Bey'in yerine nişancı olan Mahmud Efendi ile Sivas defterdarlığına kadar yükselen Mehmed Çelebi de kardeşleridir.

Kaynaklarda daha çok Âzerî mahlasıyla veya Muallimzâde nisbesiyle anılan İbrâhim Çelebi hayatının ilk devrelerinde dervişâne, hatta meczubâne bir hayat sürerken medrese tahsiline başlayarak Ebüssuûd Efendi'den mülâzım oldu. Ancak kardeşi Mahmud Efendi'nin nişancı olması üzerine o da devlet hizmetine girerek 30.000 akçe zeâmet* ile Dergâh-ı Âlî müteferrika*ları arasına katıldı. Fakat bir müddet sonra asıl mesleğine dönerek kadılık yapmaya başladı. Tire ve Kestel kadılıklarında bulundu. Hama kadısı iken hummaya yakalanarak genç yaşta vefat etti. Yakın arkadaşı şair Cinânî vefatına, son mısraı "Didiler geçti Âzerî Çelebi" (993) olan bir tarih manzumesi yazmıştır. Atâî'nin verdiği bilgiye göre mezarı, arkadaşı Hâmid Çelebi'ninki ile birlikte Hama'nın dışında, şehre girenlerin dikkatini çeken yüksekçe bir yerde idi.

Kaynaklarda hayatı hakkında daha fazla bilgi bulunmayan Âzerî Çelebi, Riyâzî'ye göre gençliğinde bir güzele tutularak Konya'ya kadar gitmiştir. Şiir meclislerinden ve sohbetlerden hoşlandığı, sanatkârları himaye ettiği, yakın arkadaşı ve hâmisi olduğu Cinânî'nin divanındaki şiirlerden anlaşılmaktadır. Kaynaklarda kudretli ve kabiliyetli bir sanatkâr olduğu belirtilmektedir. Mürettep bir divanı olduğu bildirilmekle beraber henüz ele geçmemiştir. Daha çok nazîre ve tazminlerden, muhammes ve müseddeslerden ibaret olan şiirlerine çeşitli mecmualarda rastlanmaktadır. Fuzûlî ve Nev'î gibi şairlerin tesiri altında kalan Âzerî, bu şairlere yazdığı nazîrelerle tanınmaktadır.

Âzerî'ye asıl şöhretini kazandıran eser, 987'de (1579) tamamladığı ve girişinde Nizâmî'nin Mahzenü'l-esrâr'ını, Câmî'nin Tuhfetü'l-ahrâr'ını, Hüsrev'in Matlau'l-envâr'ını örnek alarak Hâcû-yi Kirmânî'yi takliden yazdığını belirttiği Nakş-ı Hayâl* adlı mesnevisidir. Dinî ve tasavvufî mahiyette didaktik bir eser olan Nakş-ı Hayâl, nüshalarına göre farklılık göstermekle birlikte yirmi altı bölüm kadardır. Her bölümde "makale" başlığı altında ahlâkî bir öğüt verilmekte, "hikâyet" adıyla da konuyla ilgili bir hikâye anlatılarak birkaç mısra halindeki öğütlerle bölüm tamamlanmaktadır. Allah'ın birliği, tevekkül, uzlet, sabır, aşk, hüsün, gurur, cûd ve sehâ, üzüntüden kurtulmak, sükûtun kıymeti, Allah'a güvenmek, yemeğe düşkünlük, uykuya düşkünlük, çalışmak, ilim öğrenmek, dünyaya aldanmayıp âhirete hazırlanmak gibi konuları yaklaşık 12.000 beyit içinde ele alan eserin İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshası vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2600, Çelebi Abdullah, nr. 331; TSMK, Revan, nr. 849).

Âzerî Çelebi ayrıca Nakş-ı Hayâl'in girişinde daha önce bir Leylâ vü Mecnûn mesnevisi yazdığını haber vermekteyse de bu eserin nüshasına henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kınalızâde, Tezkire, I, 152-153; Atâî, Zeyl-i Şakaik, s. 284; Osmanlı Müellifleri, II, 68-69; Ergun, Türk Şairleri, I, 155-159; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 371-372; Cihan Okuyucu, Cinânî: Hayatı Eserleri ve Divanının Edisyon Kritiği (doktora tezi, 1984), İÜ Ed.Fak., I, 206, 274, 278, 372, 374, 375; II, 526-527; Kasım Mûsevî Becneverdî, "Âzerî Çelebî", DMBİ, I, 266.

Cihan Okuyucu

ÂZID-LİDÎNİLLÂH

(bk. ÂDID-LİDÎNİLLÂH).

ÂZİFE

الآزفة

Kıyametin kopacağı günün veya kıyametin isimlerinden biri.

Âzife, “bir şeyin vaktinin yaklaşması” ve “acele etmek” mânalarına gelen ezf veya uzûf masdarından türetilmiş sıfat olup “yaklaşan, vukuu yakın olan” demektir. Kur’an’da yer aldığı iki âyetten birinde (el-Mü’min 40/18) “yevmü’l-âzife” (yaklaşan gün) şeklinde geçmekte olup tercih edilen görüşe göre kıyamet günü, ayrıca ölümün gelip çattığı veya zalimlerin cehenneme gireceği gün diye tefsir edilmiştir. Diğer âyette ise (en-Necm 53/57) “ezifeti’l-âzife” (âzife büsbütün yaklaşmıştır) şeklinde geçer. Buradaki âzifeye de kıyamet mânası veren müfessirler bulunmakla birlikte ardından gelen âyetlerle bunları takip eden Kamer sûresinin ilk âyetleri, âzifeden “sâat”in yani kıyametin kopacağı günün kastedildiği görüşüne ağırlık kazandırmaktadır.

Çeşitli âyetlerde sâatin mutlaka geleceği, gelmesinin yakın olduğu ifade edildiği gibi (bk. el-Hicr 15/85; el-Ahzâb 33/ 63) Hz. Peygamber’in de şahadet parmağı ile orta parmağını birleştirerek, “Benim nübüvvet çağımla kıyametin kopması şu ikisi kadar birbirine yakındır” buyurduğu sahih olarak rivayet edilmiştir (Buhârî, “Rikak”, 39; Müslim, “Fiten”, 132-135). Bütün müfessirler, kıyametin yakın olduğunu bildiren âyet ve hadislerin insanları ikaz etme hedefi güttüğünü belirtirler. Özellikle çağdaş müfessirler âlemin yaratılmasından Kur’an’ın indirildiği zamana kadar milyonlarca yıl geçmiş olduğunu hatırlatarak naslarda ifade edilen yakınlığın bu açıdan düşünülmesi hususuna dikkat çekerler (bk. Âlûsî, XXIV, 85; XXVII, 77).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ezf" md.; Buhârî, "Rikak", 39; Müslim, "Fiten", 132-135; Taberî, Tefsîr, XXIV, 34-36; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXVII, 49-50; XXIX, 26; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânī, XXIV, 85; XXVII, 77.

Bekir Topaloğlu

AZİL

العزل

Göreve son verme, temsil yetkisini kaldırma mânasında kullanılan bir fıkıh terimi.

Sözlükte "ayırmak, uzaklaştırmak" anlamına gelen azil (azl), bir fıkıh terimi olarak, tek taraflı irade beyanıyla bir yönetici veya memurun görevine son verilmesi, bir vekil veya mümessilin temsil yetkisinin kaldırılması anlamında kullanılmıştır.

1. Halifenin Azli. İslâm amme hukukunda halifenin (devlet başkanı) görev süresi belli bir zamanla sınırlandırılmamış, hayatta kaldığı müddetçe görevine devam etme imkânı verilmiştir. Sınırlı bir müddet için seçilmesi yasaklanmamakla birlikte İslâm geleneğinde ilk şekil tercih edilegelmiştir. Buna göre, seçilen halifenin görevi normal olarak ölümü veya istifasıyla son bulur. İslâm hukukçuları, bu iki hal dışında, adâlet* vasfını kaybeden veya vücudunda görevini sürdürmeye mâni noksanlıklar meydana gelen devlet başkanının ehlü'l-hal ve'l-akd* tarafından azledileceğini kabul etmişlerdir. Halifenin bu şekilde görevden alınması daha çok "hal'" kelimesiyle ifade edilmiştir. Halifenin adâlet vasfını kaybetmesine yol açan ve dolayısıyla azlini gerektiren fısk* hali, bazı âlimlere göre, küfrü gerektiren söz ve davranışlarda bulunmasıdır. Diğer bazı âlimlerse bu dereceye varmasa bile dinen haram ve yasak sayılan davranışlarda bulunmanın da halifenin azlini gerektirdiği görüşündedirler. Burada söz konusu olan bir başka husus da ehlü'l-hal ve'l-akdin azil kararına uymayan devlet başkanına karşı güç kullanılıp kullanılamayacağı meselesidir. Ehl-i sünnet fakihlerinin çoğunluğu ile hadis âlimleri, fitneye ve kan dökülmesine sebep olacağı için halifeye karşı çıkışın câiz olmadığını savunurken Ehl-i sünnet dışındaki mezheplerde umumi temayül, bu durumda güç kullanmanın vâcip olduğu yolundadır.

2. Yönetici ve Memurların Azli. Hz. Peygamber devrinde ve ondan sonraki dönemlerde yönetici ve memurların görev süreleriyle ilgili olarak tesbit

edilip uygulanmış belli usul ve prensiplere rastlanmamaktadır. Ancak Hz. Ömer'in yöneticilere bir memuru (âmil) iki yıldan fazla bir süreyle tayin etmemelerini tavsiye ettiği ve Muvahhidler zamanında (1130-1269) Tunus'ta bu tavsiye yönünde uygulamada bulunularak kadıların, bölgelerindeki insanlarla dostluklar kurup kazâ fonksiyonunu işlemez hale getirmelerine engel olmak gayesiyle, iki yıldan fazla bir süre ile tayin edilmedikleri nakledilmektedir (Kettânî, I, 269). Nitekim kaynaklar Osmanlı Devleti'nde de bazı devirlerde kaza kadılarının yirmi ay veya iki yıl, mevleviyet kadılarının ise bir yıl süreyle tayin edildiklerini kaydederler (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 94). İslâm hukukçuları da yönetici ve memurların tayinlerinde zaman bakımından bir sınırlandırma yapılabileceği ve tesbit edilen süre sonunda tayinleri yenilenmeyen memurların görevlerinin kendiliğinden sona ereceğine dair görüşler ileri sürmüşlerdir. Devletin çeşitli kademelerinde görevli vezir, vali, emîr, kadılkudât ve kumandan gibi yöneticilerle kadı, âmil, câbî, imam, müezzin, şurta ve muhtesib gibi memurları azletmeye halife yetkili olmakla birlikte uygulamada halifenin çeşitli sebeplerle bu konudaki yetkisini diğer bazı görevlilere devrettiği görülmektedir. Azle yetkili makamın bu yetkisini mâkul ölçüler içerisinde ve maslahat* prensibine uygun olarak kullanması gerektiğini, sadece şikâyet üzerine teftiş yapmadan ve geçerli bir sebep bulunmadan görevlilerin azillerine karar verilemeyeceğini belirten İslâm hukukçuları, azil sebepleri olarak da görevlinin cezayı gerektiren bir suç işlemesi, görevini kötüye kullanması, tayininde aranan vasıflardan bazılarını kaybetmesi, sağlık açısından görevini sürdüremez hale gelmesi, dinen haram sayılan davranışlarda bulunması ve özellikle rüşvet alması gibi hususları zikrederler. Bazı hukukçular, Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamasını da göz önüne alarak, halifenin azli gerektiren bir sebep olmasa da maslahat gereği bir yönetici veya memuru görevinden alabileceğini belirtmişlerdir. Diğer taraftan başta Şâfiîler olmak üzere bazı hukukçular, adâlet vasfını kaybeden bir görevlinin ayrıca azle gerek kalmadan görevinin kendiliğinden sona ereceğini ileri sürerken Hanefîler bu durumda söz konusu görevlinin azli gerekmekle birlikte, yetkili makam tarafından azledilmedikçe görevinin sona ermeyeceği görüşündedirler. Hatta Ebû Yûsuf bir görüşünde, amme hizmetlerinin aksaması söz konusu olduğunda azledilen görevlinin, yerine yeni tayin edilen kimse gelip göreve başlayıncaya kadar yerinde kalmasını uygun görmüştür (bk. İbnü'ş-Şihne, s. 4; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 317). İslâm hukukunda, devlet memurlarının

amme adına ve amme yararı için görev yaptıkları kabul edildiğinden, kendilerini tayin eden şahsın ölümü ve istifası hallerinde olduğu gibi azledilmesi durumunda da onların görevlerinin son bulmayacağı fikri hâkimdir. Bir görevlinin maslahat gereği görevden alınması idarî bir tasarruf sayılırken adâlet vasfını kaybetmesine yol açan haram fiilleri irtikâbı, suç işlemesi veya yolsuzlukta bulunması gibi durumlarda azli ise hukukî bir işlem ve müeyyide niteliği taşımaktadır. Bu durumda azil bir ta‘zir cezası olarak uygulanır. Bu da bazan aslî, bazan tâbi, bazan da tamamlayıcı ceza özelliği taşır.

3. Vekil ve Temsilcilerin Azli. Vekâlet bağlayıcı bir akid olmadığından müvekkil tek taraflı irade beyanıyla akdi feshederek vekilini her zaman azledebilir. Bunun gibi, bir vekâlet sayılan ve bağlayıcı bir özelliği bulunmayan mudârebe şirketinde de sermaye sahibi akdi feshederek mudâribi azletme yetkisine sahiptir (bk. MUDÂREBE; VEKÂLET).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 14; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü’l-ferîd, I, 81-84; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Kahire 1909, s. 4, 13, 17, 24, 179, 184-185; İbn Hazm, el-Muhallâ, IX, 435-436; Ebû Ya‘lâ, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Kahire 1966, s. 240, 247-248; İbn Mâze, Şerhu Edebi’l-kadî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1977-79, I, 258, 284-285; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 16; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), IX, 103-106; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1349, II, 205, 289; İbn Teymiyye, es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye, Kahire 1322, s. 5 vd.; Teftâzânî, Şerhu’l-ʿAkāʾid, s. 185-186; Tarâblusî, Muʿînü’l-hükkâm, Kahire 1310, s. 36-37; İbnü’ş-Şihne, Lisânü’l-hükkâm (Muînü’l-hükkâm içinde), s. 4, 10; İbn Nüceym, el-Bahrü’r-râʾik, Kahire 1311, VI, 284; Remlî, Nihâyetü’l-muhtâc, Kahire 1357, VIII, 234; Harâşî, Şerhu Muhtasarı Halîl, Bulak 1318, VII, 146-147; el-Fetâva’l-Hindiyye, Bulak 1310, III, 315-318; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, V, 419; Mecelle, md. 1801; M. Seyyid Bey, ʿUsûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, s. 100-111; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 269; Uzunçarşılı, İlmiye

Teşkilâtı, s. 94, 104, 179, 192; a.mlf., Medhal, s. 378, 380; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 156; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1974, I, 99100; Nebhân, İslâm Anayasa ve İdare Hukuku, s. 470-477; Abdülkerîm Zeydân, Nizâmü'l-kazâ fi'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, Bağdad 1984, s. 93.

Fahrettin Atar

AZİL

العزل

Gebeliği önlemek için başvurulan bir tedbir.

Sözlükte "ayırmak, uzaklaştırmak" anlamına gelen azil, gebeliği önleyici bir usul olarak, cinsî münasebet esnasında meninin rahim dışına akıtılmasına denir.

Hadis ve fıkıh kitaplarıyla müslüman tıp bilginlerinin eserlerinde bu konuda verilen bilgiler, doğum kontrolünün en eski metotlarından biri olan azlin İslâm dünyasında öteden beri bilinmekte olduğunu göstermektedir. İslâm'dan önce Araplar arasında doğum kontrolü usullerinden biri olarak uygulanan azlin ilk müslümanlar tarafından da uygulandığı ve Hz. Peygamber'in bunu yasaklamadığı bilinmektedir (bk. Buhârî, "Nikâh", 96; Müslim, "Nikâh", 125-138). Ancak gerek azille ilgili diğer bazı hadisler üzerindeki değişik yorumlar, gerekse çocuk yapmayı teşvik eden hadisler sebebiyle azlin hükmü konusunda müslüman âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm'a göre azil haram, cumhûru fukahâya göre ise mubahtır. Ancak azlin mubah olduğunu kabul eden Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebi fakihleri, "Hz. Peygamber bizi hür kadından izin almaksızın azil yapmaktan menetti" (İbn Mâce, "Nikâh", 30) hadisine dayanarak bu konuda zevcenin iznini şart koşmuşlardır. Kadının rıza göstermemesi halinde Hanefîler'e göre azil mekruhtur. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde bu konuda iki farklı görüş mevcut olup Hanbelî mezhebinde benimsenen görüş, azlin ancak zevcenin izniyle câiz olacağı yönündedir. Şâfiî mezhebinde ise eşin rıza göstermemesi halinde azlin haram değil mekruh olduğu görüşü daha ağır basmaktadır. Ebû Hanîfe izin konusunda zevcenin çocuk yapma hususundaki hakkını esas alırken iki talebesi Ebû Yûsuf ve Muhammed kadının cinsî yönden tatminini göz önünde bulundurmuşlardır. Ebû Hanîfe'ye göre cinsî ilişki konusunda eşin evlilik hukuku bakımından hakkı, ilişkinin kemal vasfına değil bizzat kendisine taalluk eder. Nitekim diğer mezheplerde izinsiz azlin haram olduğunu kabul edenler, kadının çocukta hakkı bulunduğunu ve tatmin açısından azille zarar

göreceğini ileri sürerken, iznin müstehap olduğu ve dolayısıyla izinsiz azlin haram olmayıp mekruh sayılacağını kabul edenlere göre de kadının hakkı cinsî ilişkinin kemal vasfına değil kendisine taalluk etmektedir.

Ancak cinsî ilişkide çocuk yapmanın tek gaye olmadığı, bu ilişkinin derin psikolojik bir haz ve gerginlik azaltma yolu, eşler arasında karşılıklı güven, sevgi ve bağlılık ihtiyacını karşılayan bir araç olduğu göz önüne alınırsa, evlilik hukuku bakımından çocuk ihtiyacı yanında cinsî tatminin de gerekliliği daha iyi anlaşılır. Nitekim bu psikolojik gerçek bir âyette şöyle ifade edilmiştir: “Size kendi öz nefislerinizden, kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp aranızda bir sevgi ve şefkat var etmesi de O’nun varlığının delillerindendir. Bunda, düşünen bir toplum için dersler vardır” (er-Rûm 30/21).

Şâfiî hukukçulardan Nevevî’ye göre, zevcenin izni olsa da olmasa da, çocuk yapmayı engellemesi sebebiyle azil mekruhtur. Ona göre azil konusundaki yasağa dair hadisler kerâhet-i tenzîhiyye ile, cevaza dair olanlar ise kerahetin hiç bulunmadığı şeklinde değil azlin haram olmadığı tarzında yorumlanmalıdır. Bunun yanında İmam Gazzâlî azil yapmamayı cinsî münasebetin âdâbından sayarken azilde tahrimî ve tenzihî mânada bir kerahetin söz konusu olmadığını, azille çocuk yapmadaki fazilet terkedildiğinden ancak fazileti terk mânasına bir kerahetin söz konusu olduğunu söyler. Ona göre, çocuğun varlığını engellemesi yönünden olmasa bile, bu engellemeye sevkeden, meselâ kadının güzelliğini koruma, doğum yapmanın tehlikelerinden sakınma, çocukların çokluğu sebebiyle geçim konusunda sıkıntılara ve meşrû olmayan yollara düşmeme gibi düşünceler sebebiyle de azlin mekruh olduğu ileri sürülemez. Zira bu tür niyet ve düşünceler şer‘an yasaklanmış değildir (İhyâ, II, 51-53). Nitekim müteahhir Hanefî âlimleri de zamanın olumsuz şartları, dârülharpte veya uzak bir yolculukta bulunma, ya da kötü huylu zevceden ayrılma düşüncesi gibi zaruretler sebebiyle kadının izni olmadan da azlin yapılabileceğine hükmetmişlerdir.

Azlin doğum kontrolü konusunda güvenilir bir usul olmadığı da açıktır. Nitekim Hz. Peygamber azil yapmasında dinen bir mahzur bulunup bulunmadığını soran bir sahâbîye, “İstersen azil yap, fakat bu Allah’ın takdirine mâni olmaz” (Müslim, “Nikâh”, 133-135) cevabını vermiştir.

Müslüman hukukçular da azil yapmış olmanın doğan çocuğun nesebini inkâr için yeterli bir gerekçe olamayacağını kabul etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Tarîfât, “azl” md.; Tehânevî, Keşşâf, “azl” md.; Buhârî, “Nikâh”, 96; Müslim, “Nikâh”, 125-138; İbn Mâce, “Nikâh”, 8, 30; Nesâî, “Nikâh”, 11; Tahâvî, Şerhu meʿâni’l-âsâr, III, 30-35; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 51-53; Şîrâzî, el-Mühezzeb, Kahire 1379/1959-60, II, 67; Bâcî, el-Münteka, Kahire 1322, IV, 141-143; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 126; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), VII, 24; Nevevî, Şerhu Müslim, Beyrut 1392/ 1972, X, 9; Aynî, ʿUmdetü’l-karî, Kahire 1348, XX, 194; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Bulak 1315-18, VII, 109; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VI, 220-224; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, III, 175-176; Saeed Mahmoodian Awadhi, “Medical Aspects of Azl in Islamic Fıqh”, Islamic Medicine, I, Kuwait 1981, s. 395-398; Donna Lee Bowen, “Muslim Juridical Opinions Concerning the Stertus of Women as Demonstrated by the Case of Azl”, JNES, XL/4 (1981), s. 323-328; Kamil Hâlid es-Saîd, “Cerîmetü’l-ichâz”, Dirâsât, XI/3, Amman 1984, s. 181-183; G. H. Bousquet, “Azl”, EI² (İng.), I, 826; a.mlf. - Kadî Abdünnebî Kevkeb, “Azl”, UDMİ, XIII, 325-326.

Fahrettin Atar

AZİM

العزم

Bir fiili işlemek yahut işlememek konusunda kesinleşmiş karar veya irade.

Sözlükte “ısrarla istemek, kastetmek, kesin karar vermek; kesin karar, irade, sabır” gibi anlamlara gelen azim (azm) Kur’ân-ı Kerîm’de, beş âyette (bk. Âl-i İmrân 3/186; Lokmân 31/17; el-Ahkaf 46/35) “iyilikte sebat ve kararlılık”, dört âyette de (el-Bakara 2/227, 235; Âl-i İmrân 3/159; Muhammed 47/21) fiil şekliyle “kesin karar vermek” anlamında olmak üzere dokuz yerde geçmekte, bunlardan birinde (el-Ahkaf 46/35) Hz. Peygamber’e “azimli peygamberler” gibi sabırlı olması, acelecilikten sakınması emredilmektedir (bk. ÜLÜ’l-AZM). Hadislerde azim ve bundan türemiş fiillerle “azme”, “azîme” veya “azâim” gibi müştakları “kararlılık, sabır, niyet, hayırlı iş, farz” gibi mânalarda kullanılmıştır (bk. Lisânü’l-ʿArab, “azm”; Wensinck, “azm”).

Bir işin yapılmasından önceki aklî teemmüllerle psikolojik arzu ve eğilimlerin doğurduğu tereddüt döneminden sonra o işi şu veya bu şekilde yapmak hususunda bir tercihe ulaşılırsa bundan azim, ulaşılmazsa tereddüt ve şaşkınlık hali (tahayyür) doğar. İslâm düşünürleri dinî ve ahlâkî davranışlar için, zihinde tasavvur edilmelerinden başlamak üzere, fiilen gerçekleşinceye kadar birtakım safhalar kabul ederler. Gazzâlî bunları hadîs-i nefs (fiilin zihinde doğması), tabii ilgi, hüküm, azim veya kasıt, amel şeklinde sıralamış ve incelemiştir (İhyâ, III, 41). İlk üç safhada henüz kesin bir karar ve niyet bulunmadığı ve bunlar irade dışı olduğu için insan bu safhalarda sorumlu tutulamaz. Azim aynı zamanda niyet ve kasıt safhası olduğundan insanın sorumluluğu bu noktada başlar. Buna göre kötü bir işe azmetmekle birlikte iyi niyete dayanmayan bir sebeple bu işi yapmayan veya yapamayan kişi azminden dolayı sorumludur. Ancak Allah korkusu, günah endişesi gibi dinî ve ahlâkî faktörlerle kötülük yapma kararından dönmek de yeni bir azimdir ve böyle bir kimse önceki azminden dolayı sorumlu değildir.

Nazzâm, Allâf, Ca‘fer b. Hâris gibi bazı Mu‘tezile bilginleri iradeyi azim ve kasıt olmak üzere iki mertebede değerlendirmişlerdir. Azim ile fiil arasında az çok bir zaman farkı bulunabilir ve kişinin bu zaman içinde azminden dönmesi muhtemeldir. Kasıt fiilin yapıldığı zamana tekabül ettiğinden (iktiran), kasıt halindeki irade fiilin meydana gelmesini gerektirir; böylece insan fiilin “icat edicisi” olur. Buna karşılık özellikle müteahhir Mâtüridî kelâmcıları bu mânadaki iradeyi “azm-i musammem” diye adlandırmışlar ve bunun Eş‘arîler’in kesb*i ile aynı şey olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre azm-i musammem “kulun kudretinin tesir alanı”dır. İhtiyar, kudret, meyil gibi mânevî âmiller (ef‘âlü’n-nüfûs) ile hâricî faaliyetlerden (ef‘âlü’l-cevârih) hiçbiri insan gücünün tesir sahasına girmezken azim insanın hâdis kudretinin eseridir (İbnü’l-Hümâm, s. 111-112). Böylece fiiller yaratma açısından Allah’a, karar açısından insana nisbet edilir; bu suretle dinî ve ahlâkî yükümlülük ve sorumluluklar geçerlilik kazanır. Gerçi şeytanın, bencil arzu ve ihtirasların etkisinde kalan kula, iyilik yönünde kesin karara ulaşabilmesi için Allah tarafından hemen her zaman bir yardım söz konusudur, fakat bu yardım asla cebrî bir müdahale anlamına gelmez; dolayısıyla kul için ilâhî bir lutuf olan tevfîkın bulunmaması, onu azm-i musammemden mahrum bırakmaz; böylece fâsıkların Allah’ın kazâ ve kaderini günahlarına mazeret göstermelerinin de anlamı kalmaz (İbnü’l-Hümâm, s. 133).

Tasavvufta, “sâlikin Hakk’a ermesine (vüsûl) engel olan bağları koparıp atması, ilmi hale hâkim kılması, iradeyi kendisinden bilme illetinden kurtulması” gibi anlamlarda kullanılan azim, müridin hak yola girmesinin başlangıcıyla ilgilidir. Herevî’ye göre Hakk’ın yolunu tutan bir sâlikin bu yolda ayak bağı olan her şeyi söküp atmasına, ne kadar zor ve acı olursa olsun bu yolda kendisine yardımcı olan ve rehberlik eden her şeyle uyum halinde olmasına azim denir. Azim bütün maddî-mânevî, bedenî-ruhî kuvvetleri toplayıp hedefe yöneltmektir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "azm" md.; Tehânevî, Keşşâf, "azm" md.; Wensinck, Muʿcem, "azm" md.; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 726; Gazzâlî, İhyâʾ, III, 41-43; Fahreddin er-Râzî, Kelâm'a Giriş [el-Muhassal] (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 195; Baklî, Meşrebü'l-ervâh, s. 143, 208; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 138; II, 374; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, 89, 119-120; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, Kahire 1317, s. 109-113, 133; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 259.

Mustafa Çağrıcı

AZÎM

العظيم

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ*) biri.

Azîm "büyük olmak" mânasındaki ızam kökünden sıfat olup "azametli, büyük" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de altı yerde (el-Bakara 2/255, eş-Şûrâ 42/4, el-Vâkıa 56/74, 96, el-Hâkka 69/33, 52) Allah'ın sıfatı, birçok âyette de diğer varlıkların ve hadiselerin sıfatı olarak kullanılmış, ayrıca "azâbün azîm", "ecrun azîm" gibi ibareler içinde maddî olmayan kavramları nitelemiştir.

Allah'ın isimlerinden olan azîm, "emirlerine hiçbir şekilde karşı gelmek mümkün olmayan ve âciz bırakılamayan, zâtının ve sıfatlarının mahiyeti anlaşılamayacak kadar ulu varlık" mânasını ifade eder. Mutlak anlamda sadece Allah'a ad olabilir. Toplumun işlerini idare eden insanlara yalnız mecazi anlamda azîm adı verilir. Çünkü hiçbir zaman âciz bırakılamayan kadir-i mutlak ve gerçek mânada azîm sadece Allah'tır. Azîm, aslında kütle ve hacmi veya mânevî özellikleri ifade etmek üzere cisimler için de kullanılır ve bu mânada Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir. Çünkü burada iki nesne arasında bazı kavramlarda ortaklık ve karşılaştırma esası vardır. Halbuki Allah Teâlâ ile diğer varlıklar arasında herhangi bir noktada iştirak ve dolayısıyla mukayese söz konusu değildir. Nitekim Allah'ın azîm sıfatıyla tavsif edildiği altı âyetin beşinde bu kelime, tenzih ifade eden "tesbih" veya "ulüv" kavramlarıyla birlikte kullanılmıştır. Bu da Allah'ın gerek zâtı gerekse sıfatları itibariyle insan idrakinin fevkinde olduğunu ifade eder.

Azîm çeşitli hadislerde de Allah'a nisbet edilmiştir. Hz. Peygamber'in emrine uyularak namazların rükû tesbihinde "Sübhâne rabbiye'l-azîm" denilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "azm" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "azm" md.; M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "azîm" md.; Buhârî, "Daʿavât", 27; Müslim, "Zikr", 83, "Salât", 207; Ebû Dâvûd, "Salât", 147, 148; Halîmî, el-Minhâc, I, 195; Beyhakī, el-Esmâʾ ve's-sıfât, Kahire 1358, s. 33; Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, s. 73-74; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 251-253.

Suat Yıldırım

AZÎMÂBÂDÎ

العظيم آبادي

Ebü’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî (ö. 1857-1911)

Hindistanlı hadis ve fıkıh âlimi.

Zilkade 1273’te (Temmuz 1857) Azîmâbâd’da (Patna) doğdu. İlk tahsilini burada yaptı. 1875’te Leknev’e giderek bir yıl Fazlullah b. Ni‘metullah elLeknevî’nin derslerine devam etti. Ardından Muradâbâd’a geçti. 1878’e kadar Beşîrüddin el-Osmânî el-Kannûcî’den ders okudu. Daha sonra Delhi’ye giderek devrinin en büyük hadis âlimlerinden Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî’nin derslerini takip ederek ondan hadis rivayet etti. Bir ara memleketine döndü ve 1302’ye (1884-85) kadar orada kaldı. Ardından tekrar Delhi’ye gidip yine Şeyh Nezîr Hüseyin’den Kur’an, tefsir ve hadis okudu. Bu arada Hüseyin b. Muhsin es-Sub‘î el-Ensârî’nin derslerine de devam ederek ondan da hadis rivayetinde bulundu. Delhi’deki tahsilini tamamladıktan sonra memleketine dönen Azîmâbâdî bir taraftan hadis öğretimiyle, diğer taraftan kitap telifi ve özellikle hadis kitaplarını toplayıp kendi imkânlarıyla neşretmekle meşgul oldu. 1894’te hacca gitti ve orada ileri gelen ilim adamlarıyla tanıştı. 19 Rebîülevvel 1329’da (20 Mart 1911) vebadan öldü.

Eserleri. Özellikle hadis sahasındaki çalışmaları ve şerhleriyle dikkati çeken Azîmâbâdî’nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Gayetü’l-maksûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd. Ebû Dâvûd’un es-Sünen’inin şerhidir. Çok hacimli olarak tasarlanan bu eser tamamlanamamıştır. Nezîr Hüseyin eserin otuz iki cilt olduğunu söylemektedir (UDMİ, XI, 780). Yalnız I. cildi yayımlanabilen eserin mukaddimesinde Ebû Dâvûd ve es-Sünen’i hakkında değerli bilgiler vardır (yazma nüshası için bk. Brockelmann, I, 948; Brockelmann eserin adını Gayetü’l-makasıd olarak vermektedir). 2. Avnü’l-mabûd*. Gayetü’l-maksûd’u çok geniş tutan müellif eseri bitiremeyeceği endişesiyle ihtisar ederek Avnü’l-mabûd’u kaleme almıştır. Mukaddimede müellif olarak

Azîmâbâdî'nin kardeşi Muhammed Eşref el-Azîmâbâdî görünmekte ve bu sebeple bazı kaynaklarda sadece onun adı (Serkîs, II, 1344) veya her ikisi birlikte (Brockelmann, I, 267; Sezgin, I, 151) zikredilmekte ise de asıl yazar Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî'dir. Nitekim kitabın sonundaki ifadeler ve yazılan takrizler bunu açıkça ortaya koymaktadır (IV, 220, 223, 226, 227, 229, 231). Ayrıca ilk cildi kitabın hazırlanmasında yardımlarını gördüğü kardeşi Muhammed Eşref'in adıyla neşretmeyi arzu ettiği için eseri ona nisbet ettiğini bizzat Şemsülhakk'ın beyanına dayanarak Abdülhay el-Hasenî zikretmektedir (Nüzhetü'l-havâtır, VIII, 408). Ebû Dâvûd'un en meşhur şerhi olan bu eser dört büyük cilt halinde yayımlanmıştır (Delhi 1918-1923). Daha sonra yine Delhi'de çeşitli baskıları yapılan Avnü'l-mabûd, son olarak Abdurrahman Muhammed Osman'ın tahkikiyle on dört cilt olarak neşredilmiştir (Medine 1388/1968).
3. Talîku'l-mugnî alâ Süneni'd-Dârekutnî. Dârekutnî'nin es-Sünen'inin şerhi olup iki cilt (Delhi 1910) ve Dârekutnî'nin es-Sünen'i ile birlikte dört cilt (Kahire, ts.) halinde yayımlanmıştır.

Azîmâbâdî'nin diğer eserleri de şunlardır: İlâmü ehli'l-asr bi-ahkâmi rekateyi'l-fecr (Kahire, ts.); Ukudü'l-cümân fî cevâzi talîmi'l-kitâbeti li'n-nisvân, el-Mektûbü'l-latîf; el-Metâlibü'r-refîa fi'l-mesâili'n-nefîse (bu üç kitap için bk. Kettânî, II, 592-594); el-Akvâlü's-sahîha fî ahkâmi'n-nüsükiyye; el-Kavlü'l-muhakkık fî tahkıki ihsâi'l-behâim (bu iki eser için de bk. UDMİ, XI, 781); Gunyetü'l-elmaî. Bazı hadis ve fıkıh meselelerini soru-cevap tarzında ele alan küçük bir risâledir. Taberânî'nin el-Muʿcemü's-sagır'i ile birlikte basılmıştır (Beyrut 1403/1983; II, 153-176). Bunların dışında tamamlanmamış eserleri arasında Tezkiretü'n-nübelâ fî terâcimi'l-ulemâʾ adlı biyografi ile ilgili bir eseriyle Tenkıhu'l-mesâil adlı bir fetva kitabı da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1388-89/1968-69, nâşirin takdîmi, I, 7, 13, not 1, Hâtimetü't-tabʿ, XIV, 220-231; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 592-594; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VIII, 179-180, 408; Serkîs, Muʿcem, II, 1344; Brockelmann, GAL Suppl., I, 267, 275, 948; Sezgin, GAS, I, 151; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, X, 72; Sehârenfûrî, Bezlü'l-mechûd, I, 8; Muhammad Ishaq, India's-Contribution to the Study of Hadith Literature, Dacca 1976, s. 185; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1985, s. 150-151; Nezîr Hüseyin, “Şemsü'l-Hak Diyânüvî”, UDMİ, XI, 779-781.

Mehmet Âkif Aydın

AZÎMET

العزيمة

İnsanların karşılaştığı güçlük ve zaruret hali gibi ârızî durumlara bağlı olmaksızın konmuş şer'î hükümler için kullanılan fıkıh terimi.

Azîmet, "ısrarla istemek, kastetmek, kesin karar vermek" mânalarına gelen azm kökünden türetilmiş bir isimdir. Hanefîler azm kökünü, ifade ettiği tekit ve kuvvetten dolayı yemin mânası taşıyan lafızlardan saymışlardır. Azîmetin karşıtı ruhsat*tır.

Şer'î hükümlere değişik yönlerden bakmaktan kaynaklanan önemsiz bazı farklılıklar bir yana, fıkıh usulü âlimleri genel olarak azîmeti "ârızî hallere bağlı olmaksızın başta konan aslî hükümlere verilen ad" şeklinde tarif ederler. Bu tarife göre azîmet farz, vâcip, haram, mekruh, sünnet, nâfile ve mubah gibi bütün teklifî hükümleri içine alır. Bu hükümler, kulların karşılaştığı sıkıntı ve zorluklar gibi ârızî hallere bağlı olmadan başlangıçta konmuş bulunan ve normal şartlarda herkesin uymakla mükellef tutulduğu aslî hükümlerdir. Buna karşılık, birtakım zaruret ve güçlükler sebebiyle, kullara azîmeti terketme imkânı veren ve yalnız söz konusu ârızî durumla sınırlı bulunan hafifletilmiş hükme de ruhsat denir. Meselâ Allah'a imanın farz oluşu bir azîmettir; fakat kalben inanması yani gerçek inancını değiştirmemesi şartıyla, ölüm tehdidi karşısında bulunan bir müslümana diliyle Allah'ı inkâr etme kolaylığının tanınmış olması bir ruhsattır. Bunun gibi oruç tutmak normal şartlarda bütün mükelleflere farz olan aslî bir hüküm olması bakımından bir azîmettir. Hasta ve yolculara, karşılaştıkları güçlük sebebiyle oruç tutmama kolaylığının tanınmış olması ise bir ruhsattır. Bu bakımdan azîmet ve ruhsat, teklifî hükümler çerçevesinde mütalaa edilmektedir. Ruhsat bulunan hususlarda insan azîmet veya ruhsata göre amel etmekte serbesttir. Fakat aslî hüküm olması bakımından kişinin azîmetle amel etmesi, meselâ Allah'ı inkâr etmeye zorlanan kimsenin buna direnerek neticede şehid olması veya yolcu ve hastaların güçlüklere rağmen oruç tutmaları daha faziletli bir iştir. Ancak bu son durumda yolcu veya hastanın hayatı tehlikeye girecekse ruhsatla amel etmesi vâcip, azîmetle

amel etmesi ise haramdır. Açlıktan ölecek duruma gelen kimsenin domuz eti veya ölü hayvan eti yemesi de bunun gibidir. Bu durumda ruhsatın asıl hükmü olan muhayyerlik söz konusu değildir. Azîmeti terkederek ruhsatla amel etmek bir bakıma artık azîmet haline gelmiştir. Buna ruhsat denmesi de gerçek mânada olmayıp mecazîdir.

Bazı fıkıh âlimleri, normal şartların Allah tarafından aslî hükümlerin uygulanması için bir sebep olarak konulduğu noktasından hareketle azîmeti vaz'î hükümlere dahil ederler. Onlara göre ruhsat da Allah'ın bir hükmü hafifletmek için belli bir vasfı sebep olarak koymasından ibaret olup o da vaz'î bir hükümdür. Fıkıh âlimlerinden bir kısmının azîmet ve ruhsatı teklifî hükümlerden, diğerlerinin ise vaz'î hükümlerden saymaları esasla ilgili olmayıp tamamen şer'î hükümlere farklı yönlerden bakmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim bazı fıkıh âlimleri, karşılığında ruhsat bulunsun veya bulunmasın bütün aslî hükümlere azîmet derken diğer bir bölümü yalnız karşılığında ruhsat bulunan hükümlere bu adı vermektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Usûl, I, 117; Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl, Riyad 1980, I, 154; Âmidî, el-İhkâm, Kahire 1387/1968, I, 122; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, II, 298; Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, I, 123; Şâtıbî, el-Muvâfakat, I, 300; Emîr Bâdişâh, Teysîrü't-Tahrîr, Kahire 1350-51/1932, II, 228-229; Halim Sabit Şibay, "Azîmet", İA, II, 151.

Mustafa Baktır

AZÎMÎ

العظيمي

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Azîmî et-Tenûhî (ö. 556/1160-61 [?])

Selçuklu tarihçisi.

483 (1090-91) yılında Halep'te doğdu. Araplar'ın Tenûh kabilesine mensuptur. Biyografi kitaplarında Azîmî'nin hayatı hakkında pek fazla bilgi yoktur. Babası Ebü'l-Hasan Ali'nin "reis" lakabını kullandığına bakılırsa, Suriye'nin herhangi bir şehrinde reislik yapmış olduğu düşünülebilir. Çağdaşı ve yakın arkadaşı İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) kayıtlarına göre Azîmî, Dımaşk'ta İbn Asâkir'le birlikte Fakih Nasrullah'tan hadis okumuştur. Daha sonra devrin meşhur Şâfiî fakihi Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ile de görüşüp tanışmıştır. İbn Asâkir'in Azîmî'den "muallim" olarak bahsetmesine bakılırsa onun bir medresede müderrislik yapmış olduğu söylenebilir. Halep tarihçisi İbnü'l-Adîm de meşhur bir âlim ve şair olduğu için ondan "üstat" diye söz etmektedir. Bütün aile fertleriyle birlikte genellikle Halep'te ikamet ettiği anlaşılan Azîmî, devrin ileri gelen ve bilhassa Haçlılar'a karşı başarılı mücadelelerde bulunan İlgazi, Aksungur el-Porsukı, Seyfeddin Savar gibi Selçuklu emîrleri için methiyeler kaleme almıştır.

Eserleri. 1. Târîhu'l-Azîmî. Bugün elde mevcut olan yegâne eseridir. Musul Atabegleri Hükümdarı İmâdüddin Zengî adına telif edilmiştir. Eserde Hz. Âdem'den başlanarak ele alınan konular hicretten itibaren kronolojik bir sıra içinde anlatılmaktadır. Azîmî tarihini kaynak olarak kullanan müelliflerin yaptığı nakil ve iktibaslardan, eserin Abbâsî Halifesi Muktefî-Liemrillâh devrinin sonuna (555/1160) kadar cereyan eden olayları ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Ancak mevcut nüsha muhtasar olup 538 (1143-44) yılı olaylarıyla son bulmaktadır. Eserin geri kalan kısmı muhtemelen kaybolmuş veya müstensihin eline geçmemiştir. Müellif peygamberler tarihinden sonra Hz. Muhammed'in nesebi, hayatı, isim ve sıfatları, lakap

ve künyeleri hakkında bilgi vermiş ve bunların ayrı ayrı listelerini kaydetmiştir. Ayrıca vahiy kâtipleri, amcaları, halaları, kızları ve zevcelerine dair bilgi vermiş, mûcizelerinden ve ahlâkından bahsetmiştir. Daha sonra Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler ve Büveyhîler'in tarihleriyle, İspanya (Endülüs), Kuzey Afrika, Sicilya ve Anadolu'da vuku bulan Müslüman-Frenk mücadelelerini anlatmıştır. Bunlardan başka eserde Karahanlılar, Gazneliler ve kuruluşundan başlayarak Büyük Selçuklu, Kirman, Irak, Anadolu ve Suriye Selçuklu devletleri, Dânişmendliler, Ahlatşahlar, Artuklular, Börîler ve Zengîler hakkında da bilgiler mevcuttur. Eserde Türk-Haçlı ve Bizans, Bizans-Peçenek ve Bulgar münasebetlerine dair diğer kaynaklarda bulunmayan orijinal kayıtlar da yer almaktadır. Azîmî'nin faydalandığını belirttiği kaynaklar arasında Vâkıdî'nin Kitâbü'l-Megazî, İbn Kuteybe'nin el-Maârif, Maarrî'nin Zâdü'l-müsâfir, Ferganî'nin Sılatü't-târîh, Hilâl es-Sâbî'nin Kitâbü't-Tâcî, İbnü'l-Kalânisî'nin Zeylü Târîhi Dımaşk, Ebû Bekir Sûlî'nin Kitâbü'l-Evrâk, adlı eserleri bulunmaktadır. Azîmî'nin eserini kaynak olarak kullanan tarihçiler arasında İbnü'l-Esîr, İbn Hallikân, İbnü'l-Adîm, İbnü'l-Furât, İbn Dokmak ve Bedreddin el-Aynî zikredilebilir. Yegâne yazma nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 398) bulunan bu eserin 455-538 (1063-1144) yıllarına ait olayları ihtiva eden bölümü ilk defa Claude Cahen tarafından bazı notlarla birlikte neşredilmiştir ("La Chronique Abrégée d'Al-Azimî", JA, Juillet-Septembre 1938, s. 354-448). Daha sonra Ali Sevim, 430-538 (1039-1144) yıllarına ait kısımları Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Azimî Tarihi, Selçuklularla İlgili Bölümler, Ankara 1988). İhsan Abbas ise Târîhu'l-Azîmî'den faydalanan müelliflerin eserlerinden tesbit ettiği bazı yıllara ait olayları ihtiva eden pasajları neşretmiştir (Şezerât min kütübin mefkude fi't-târîh, Beyrut 1408/1988, s. 53-76). 2. el-Muvassal ale'l-asli'l-Mevsıl. İbnü'l-Adîm Bugyetü't-taleb adlı eserinde bugün elimizde mevcut olmayan bu eserden oldukça geniş nakillerde bulunmaktadır. Bu kayıtlardan anlaşıldığına göre el-Muvassal Halep'e dair mufassal bir tarih ve biyografi kitabıdır. İbnü'l-Adîm, Azîmî'nin bu eserde yanlış ve çelişkili bilgiler verdiğini söyleyerek onu tenkit eder (Bugyetü't-taleb, s. 68-69, 82). el-Muvassal'ın Târîhu Haleb ile aynı eser olması da muhtemeldir. 3. Târîhu Haleb. Kâtib Çelebi Azîmî'nin bu eserinin ismini zikretmekle beraber hakkında bilgi vermez. 4. Kitâbü's-Semere. Zamanımıza intikal etmeyen bu eser hakkında da bilgi bulunamamıştır. Fakat tarihe dair bir eser olduğunda

şüphe yoktur. Azîmî'nin bunlar dışında Sîretü'l-Ferenc ve Tezyîl alâ Târîhi'l-Kalânisî adlı eserleri olduğu da kaynaklarda belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Azimî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: h.430-538) (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, mütercimin girişi IX-XXIX; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, TSMK, nr. 2887-A, XI, vr. 491b; İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-taleb, s. 2933, 49, 68-69, 82; Safedî, el-Vâfî, IV, 131; Keşfü'z-zunûn, I, 298; Cl. Cahen, La Syrie du Nord à l'èpoque des Croisades, Paris 1940, s. 42-43; a.mlf., "al-Azīmī", EI² (İng.), I, 823; Mükrimin Halil [Yınanç], "On İkinci Asır Tarihçileri ve Muhammed b. Ali el-Azîmî", II. Türk Tarih Kongresi Zabıtları (1937), İstanbul 1943, s. 673-690; Brockelmann, GAL Suppl., I, 586; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 165; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, XI, 42-43; Sami Dahan, "The Origin and Development of the Local Histories of Syria", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 111; Ali Sevim, Selçuklular Tarihi, s. 145; a.mlf., "Azimî'nin el-Muvassal Adlı Kayıp Eserindeki Selçuklularla İlgili Kayıtlar", TTK Belleten, XLVII/187 (1983), s. 843-868; İhsan Abbas, Şezerât min kütübin mefkude fi't-târîh, Beyrut 1408/1988, s. 51-76; Abbas el-Azzâvî, "Müerrih Halebî ev el-Azîmî ve târîhuh", MMİADm., XVIII/5-6 (1943), s. 199-209.

Ali Sevim

ÂZİRİYYE

(bk. NECEDÂT).

AZÎZ

العزيز

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ*) biri.

Azîz, “dengi ve benzeri bulunmayacak derecede değerli ve şerefli olmak, güçlü ve yenilmez olmak; güç, şiddet, üstünlük” mânalarına gelen izz veya izzet kökünden sıfat olup “değerli, şerefli, güçlü ve daima üstün gelen” demektir.

Azîz “dengi ve benzeri bulunmayan” mânasıyla tenzîhî, “güçlü ve daima galip olan” mânasıyla da zâtî sıfatlar grubuna girer. Nâdiren “izzet ve kuvvet veren” (el-muiz) anlamında da kullanılır ki bu durumda fiilî sıfatlardan sayılır. “Zayıf ve güçsüz” mânasındaki zelîlin karşıtı olan azîz, Allah’ın kudret ve kuvvetinin kadîm olduğunu ve yaratıklardaki gibi değişikliğe uğramadığını da ifade eder.

Azîz ile birlikte izzet de birçok âyet ve hadiste Allah Teâlâ’ya nisbet edilmiştir. Doksan kadar âyette geçen azîz daima esmâ-i hüsnâdan hakîm, kavî, muktedir, rahîm, gafûr gibi başka bir isimle beraber kullanılmıştır. Azîz ile bu isimler arasında birbirini teyit etme ve dengeleme münasebeti vardır. Azîz ismi alîm, hamîd ve rahîm isimleriyle birlikte lafza-i celâl yerine doğrudan zât-ı ilâhiyyenin adı olarak da kullanılmıştır (bk. el-En‘âm 6/96; İbrâhim 14/1; eş-Şuarâ 26/ 217). Bu husus ulûhiyyetin başlıca özelliklerinden birinin izzet olduğunu gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, ʿiz” md.; Lisânü’l-ʿArab, ʿiz” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “iz” md.; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, “ʿazîz” md.; Müsned, II, 72;

Buhârî, “Eymân”, 12; Müslim, “Zikr”, 33; Halîmî, el-Minhâc, I, 195; Beyhakī, el-Esmâ˒ ve’s-sıfât, Kahire 1358, s. 33-34; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ, Kahire 1328, s. 47-48; Fahreddin er-Râzî, Levâmi˓u’l-beyyinât, s. 194-196; Suat Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 149-151.

Suat Yıldırım

AZÎZ

العزيز

Senedinin râvi sayısı, başından sonuna kadar her tabakada en az iki olan hadisler için kullanılan terim.

Azîzi, “her tabakada daha az veya daha çok olmamak üzere râvi sayısı iki olan hadis” yahut “bir hocadan iki ya da üç kişinin rivayet ettiği hadis” şeklinde tarif edenler de vardır. Bu tür hadislere azîz adının verilmesi, ya bu çeşidin nâdir olmasından veya kelimenin lugat mânalarının birinde “sonradan kuvvet ve değer kazanmak” mefhumunun da bulunması sebebiyle hadisin bir senedinin diğeriyle kuvvet kazanmış olmasından dolayıdır. Hadisin sahih olması için azîz olması gerektiğini söyleyenler varsa da böyle bir şart âlimlerin çoğunluğu tarafından gerekli görülmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 243; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, II, 181; Sehâvî, Fethu’l-mugīs, Kahire 1388/1968, III, 31; Ali el-Karî, Mustalahâtü ehli’l-eser, İstanbul 1327, s. 32, 36, 47; Nûreddin Itr, el-İmâmü’t-Tirmizî, Kahire 1390/1970, s. 129; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 55.

Abdullah Aydınlı

AZÎZ

العزيز

Dinî görevlerini yerine getiren, nefsini terbiye edip dinî hayatta her türlü fedakârlığa katlanan ve çeşitli kerametler gösterdiğine inanılan kimselere kilise tarafından verilen unvan.

“Güçlü, değerli ve şerefli” anlamındaki izz veya izzet kökünden sıfat olan azîz, Türkçe’de Batı dillerindeki saint kelimesinin karşılığı olarak “Allah nezdinde değerli, Allah dostu” mânasında kullanılmıştır. Arapça karşılığı kıddîstir. Batı dillerinde aslı Latince sanctus olan saint kelimesi, İbrânîce’de ise qâdoş kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelimenin “ayırmak, ayrı bir yere koymak” anlamına gelen qâd kökünden türediği veya Âsur dilinde “parlak, temiz” mânasına olan qudduşudan geldiği ileri sürülmüştür. Ahd-i Atîk’in Yunanca tercümesinde bu kelimenin karşılığı olarak “ayrılmış, diğerleri arasından seçilmiş” anlamını taşıyan hagios kullanılmıştır.

Azîz kavramı Ahd-i Atîk’te Tanrı (I. Samuel, 6/20; Hoşea, 11/9; İşaya, 6/3) ve İsrâiloğulları (Çıkış, 19/5; Tesniye, 7/ 6) için kullanıldığı gibi Kudüs, Sînâ dağı gibi bazı yerler için de kullanılmıştır (İşaya, 27/13, 52/1). İsrâil kavmine lider olarak seçilmiş kimseler, Levililer ve hahamlar da bu sıfatla nitelendirilmiştir (Çıkış, 19/14; Yeşu, 7/13). Ahd-i Cedîd’de de Tanrı için kullanılan bu terim (Yuhanna, 17/11), daha çok Hz. Îsâ ve Rûhulkudüs’e nisbet edilmiştir (Markos, 1/24; Luka, 1/35; Matta, 1/18). Melekler, peygamberler ve havâriler de azîz kabul edilmiştir (Luka, 9/26; Resullerin İşleri, 3/21; Efesoslular’a Mektup, 3/5). Azîz Hıristiyanlığın ilk devirlerinde bütün hıristiyanlar için kullanılırken (Resullerin İşleri, 9/13) sonraları, özellikle kiliseye bağlı olarak yaşayan ve bu uğurda canlarını feda edenlere (martyr) verilen bir unvan olmuştur. 155’te öldürülen İzmir (Smyrne) piskoposu Polikarpos, bu şekilde azîz ilân edilen ilk kişidir. Daha sonra azîz kategorisine, imanları uğruna büyük işkencelere mâruz kalan, ancak ölüme mahkûm edilmeyen kişiler de (confessore) katılmış, Ortaçağ’da büyük kral ve prensler de azîz ilân edilmiştir. İlk azîzler defteri (martyrologe) 332’de Roma kilisesi tarafından tutulmuş, buraya yazılanlar faziletlerine göre

sınıflandırılmıştır. Bunların başında bâkire Meryem, sonra havâriler, İncil yazarları ve diğerleri gelmektedir.

Azîz unvanı verme yetkisi önceleri mahallî kilise yetkililerine ait iken 1234'ten itibaren bu yetki sadece papalara tanınmıştır. Azîz unvanının verilmesi ve azîzlere gösterilecek tâzimle ilgili kurallar 1588 yılında Papa V. Sixte ve 1634 yılında Papa VIII. Urbain tarafından konulmuş, Papa XIV. Benoit (ö. 1758) bunlara yeni hükümler ilâve etmiştir. Bu husustaki en son değişiklik ve düzenlemeler, Papa II. Joannes Paulus tarafından 25 Ocak 1983'te ilân edilmiştir.

Azîz unvanına hak kazanacak kişinin hayat ve eserleri etraflı bir şekilde araştırılmakta, hıristiyan inancına ve geleneklerine aykırı bir durum yoksa kerâmetleri incelenmekte ve o kişi papa tarafından azîz ilân edilmektedir. Azîzlere yapılan tâzim, kiliselere resim ve heykellerinin konulması, âyinlerde isimlerinin zikredilmesi, kendilerinden şefaat ve yardım dilenmesi suretiyle gösterilir. Azîzler ölüm yıl dönümlerinde anılırlar; ayrıca 1 Kasım günü bütün azîzler için azîzler günü (toussaint) olarak kutlanmaktadır. Ortodokslar da Katolikler gibi azîzliği kabul ederler; Protestanlar ise azîzliği kabul etmekle beraber ibadet derecesine vardırılan aşırı tâzimi reddetmektedirler.

Hıristiyanlık'taki azîz inancı İslâmiyet'teki velî anlayışına yakındır. "Dost ve yardımcı" mânasına gelen velî Kur'an'da Allah'a ve Resûlü'ne nisbet edilmiştir (bk. el-Mâide 5/55). Ayrıca takvâ sahibi müminlerin Allah'ın velîleri (evliyâullah) oldukları ifade edilmiş ve gerek dünyada gerekse âhirette korku ve üzüntüye düşmeyecekleri zikredilmiştir (bk. Yûnus 10/62-64). Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğuna göre Allah nezdinde velî mertebesine ulaşanların insanlar tarafından tesbit edilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Müslümanlık'ta velî unvanını verecek herhangi bir makam yoktur ve hürmetle anılan kişilerin gerçek dinî mertebesini bilmek mümkün değildir. Ancak din uğrunda verdikleri hizmetler ve bıraktıkları tesirler sebebiyle haklarında müslümanlar tarafından hüsnüzan beslenmiş ve velî olarak anılmışlardır. Esasen İslâmiyet'te Allah'tan başka bir kimseye ibadet etmek, hatta ona ibadeti andıran aşırı tâzim ve hürmet göstermek câiz olmadığından, velîlere gösterilmesi gereken tâzimle ilgili herhangi bir esas

da tesbit edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 221-222; Code de Droit Canonique (trc. Jean Passicos v.dğr.), Paris 1984, s. 304-310; A. Michel, “Saintete”, DTC, XIV, 842-870; P. Sejoume, “Saints (culte des)”, a.e., XIV, 870-978; Pike E. Royston - Serge Hutin, DR, s. 277; G. W. H. Lampe, “Saint”, IDB, IV, 164-165; H. Gross - J. Grotz, “Saintete”, EF, IV, 157-165; B. Kötting, “Saints (culte des)”, a.e., IV, 165-175; “Saint”, EBr., XIX, 886-888; Thurston H., “Saints and Martyrs”, ERE, XI, 51-59.

Ömer Faruk Harman

AZİZ AHMED

عزيز أحمد

(ö. 1913-1978)

Pakistanlı tarihçi ve romancı.

11 Kasım 1913'te Haydarâbâd'da doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladı, 1934'te Osmaniye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden, 1938'de de Londra Üniversitesi'nin İngiliz Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. Doktorasını da 1972 yılında bu üniversitede tamamladı. 1938'de Osmaniye Üniversitesi'nde İngiliz dili öğretim görevlisi olarak başladığı eğitim hizmetine on yıldan fazla bir süre devam etti. 1947'de Haydarâbâd'ın bağımsız prenslik statüsünü kaybederek Hint egemenliği altına girmesi üzerine 1949'da Pakistan'a gitti ve orada Pakistan tarih ve kültürünün yurt dışında tanıtılması işini yürütmek üzere yayıncılık yaptı ve bir süre de Pakistan radyosunda çalıştı.

Urduca kaleme aldığı en tanınmış romanları arasında Havâs (1934), Gurîz (1945), Âg (1947), Eysî Bülendî Eysî Pestî (1948; bu eser Ralph Russell tarafından The Shore and the Ware adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir, London 1971) ve Şebnem (1950) sayılabilir. Bu romanların sağladığı şöhret sayesinde 1957'de Urdu dili ve Hint Müslümanlığı hakkında ders vermek üzere Londra Üniversitesi'nde School of Oriental and African Studies'e davet edildi. Burada beş yıl çalıştıktan sonra 1962'de ölümüne kadar çalışacağı Toronto Üniversitesi İslâm Araştırmaları Kürsüsü'ne geçti.

Aziz Ahmed'in en önemli tarihî çalışması olan Islamic Culture in the Indian Environment'i (Oxford 1964), Islamic Modernism in India (Oxford 1967) ve An Intellectual History of Islam in India (Edinburg 1969) adlı eserler takip etti. İslâm tarihiyle ilgili diğer çalışmaları ise şunlardır: Muslim Self-Statement in India and Pakistan: 1857-1968 (G. E. von Grunebaum ile birlikte, Wiesbaden 1970); Religion and Society in Pakistan (Contributions to Asian Studies'in II. cildi olarak, Leiden 1971); History of Islamic Sicily

(Edinburg 1975). Bu eser Emîn Tevfik et-Tîbî tarafından Târîhu's-Sıkılliyyeti'l-İslâmiyye adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Trablus 1399/1980). Yazarın kitap halindeki bu çalışmalarından başka çeşitli ilmî dergilerde yayımlanan altmıştan fazla makalesi ve elli civarında tenkidi de bulunmaktadır.

Aziz Ahmed Batılı ilmî ölçülerle tarihî tenkit mantığını kullanarak Hint-İslâm medeniyetini ve onun İslâm düşüncesine katkısını tenkitçi bir gözle incelemeye çalışan müslüman âlimlerden biridir. O, Güney Asya İslâm hayat ve kültürünü inceleyen XX. yüzyıl tarihçileri arasında kendisine seçkin bir yer kazandıran dikkat ve ehliyetiyle ve daha çok bir tarihçi gözüyle başlangıcından günümüze kadar Hint-Pakistan bölgesinde İslâm medeniyetinin karşı karşıya kaldığı meseleleri gözden geçirmiştir.

Aziz Ahmed İslâmî anlayışı itibariyle bir reformcudur. Bu hususta bir yandan şair İkbal'den, öte yandan da Batılı oryantalistlerin İslâm üzerine yaptıkları incelemelerden etkilenmiştir. İslâm toplumunun değişmesi ve ilerlemesiyle ilgili düşünceleri, tarihî araştırmalarında olduğu kadar Gurîz ve Eysî Bülendî Eysî Pestî gibi romanlarında da yoğun bir şekilde yer almaktadır.

Romanları kendi ülkesindeki çeşitli çevrelerde oldukça sert eleştirilere uğramıştır. Bunun sebeplerinden biri, onu ve çevresini yakından tanıyanların romanlarındaki kahramanlarda kimliklerini kolayca tesbit edebilecekleri kadın ve erkek birtakım kişilerin özel hayatlarını tasvir eden üstü kapalı müstehcen ifadelere yer vermesi olduğu kadar, sol fikirlere olan meylidir. İkbal hakkında yazdığı Iqbâl Ek Nei Teşkîl (Haydarâbâd 1947) adlı eserinde de İkbal'in düşüncesinde sosyalist unsurlar bulmaya çalışmıştır. Ayrıca Batılı yahudi ve hıristiyan oryantalistlerle kurduğu yakın münasebetler düşünce ve eserlerinde silinmez bir iz bırakmıştır. Birçok modernist gibi o da kendince yorumladığı bir tür serbest ictihad metodunun kullanılması suretiyle İslâm'da reforma gidilmesi taraftarıdır. Zira ona göre İslâm bu şekilde kendisini modern dünyaya adapte etme imkânına kavuşacaktır. Aziz Ahmed, İslâmî reformasyonun, Batı'nın da bu konuda muhtemel fiilî yardımını umarak kendi içinden kaynaklanacağını iddia etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ralph Russell, “Aziz Ahmad, South Asia, Islam and Urdu” (nşr. Milton Israel - N. K. Wagle), Islamic Society and Culture: Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad, Manohar-Delhi 1983, s. 59-68; a.e., “Preface”, “Introduction”, “Aziz Ahmad: Puplications in Western Language”, s. 375-383; A. S. Bazmee Ansari, “Obituary, Professor Aziz Ahmad”, HI, II/2 (1979), s. 117.

M. Manazir Ahsan

AZİZ ALİ EFENDİ

(ö. 1213/1798)

Devlet adamı, şair ve mutasavvıf.

Girit deftardarı Tahmisçi Mehmed Efendi'nin oğludur. Girit'in Kandiye kasabasında doğdu. Öldüğü zaman kırk dokuz yaşında olduğu bilindiğinden, muhtemelen 1749 veya 1750 yılında doğduğu söylenebilir. Babasından kalan külliyetli miktardaki nakit ve emlâki sefahat âlemlerinde bitirdikten sonra İstanbul'a gitti. Bir müddet sonra Hassa silâhşoru oldu. Devlet kademesinde yüksek dereceli memuriyetlerden olan hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun arasına katıldı. İntisap ettiği Giritli Yûsuf Ağa'nın delâletiyle Sakız mutasarrıflığında vergi muhassıllığı yaptı. O yıllarda "Dağlı eşkıyası" elinden kurtarılmış olan Belgrad'da iki yıl süre ile emlâk satış memuriyetinde bulundu. 1796'da ilk dâimî elçi sıfatı ve fevkalâde murahhas orta elçi unvanıyla Prusya hükümeti nezdine gönderildi. Bu görevle 4 Haziran 1797 tarihinden ölümüne kadar Berlin'de, Padişah III. Selim adına Osmanlı Devleti'ni temsil etti. 19 Cemâziyelevvel 1213'te (29 Ekim 1798) Berlin'de öldü ve orada defnedildi. Kabri daha sonra ilk defnedildiği yerden alınarak 1866 yılında kurulan ve bilâhare Berlin Türk Şehitliği adını alan mezarlığa nakledildi.

Eserlerinden edinilen intibalara göre, sefahatle geçen gençlik yıllarından sonra bir şeyhin delâletiyle ıslâh-ı nefs eden Aziz Ali Efendi'nin memuriyet hayatında devlete sadakat ve hizmetle şöhret yaptığı nakledilmektedir. Osmanlı Müellifleri ve Sicilli Osmânî'de, hemen hemen ortak bir ifade ile, "âlim, hakîm ve siyâsî" bir zat olduğu kaydedilmiştir. Hayatı hakkında çok sınırlı bilgi bulunan Aziz Efendi, manzum ve mensur eserlerinde zaman zaman hayat hikâyesi ve mizacı hakkında da birtakım ipuçları verir. Bunlardan onun Hurûfîliğe meyyal, gizli ilimlere meraklı, Alevî-Bektaşîmeşrep ve rind tabiatlı bir mistik olduğu intibaı edinilmektedir. Nitekim Vâridât adlı kitabında, hangi tarikattan olduğunu belirtmediği Abanalı Kerim İbrâhim Efendi adında bir şeyhe intisabı olduğundan bahsetmektedir.

Şiirlerinde Aziz mahlasını kullanan Aziz Efendi'nin Farsça'yı çok iyi bildiği ve hâfızasında Farsça 40.000 beyit bulunduğu nakledilmektedir. Bu rivayetin doğruluğu hakkında kesin bir bilgi yoksa da küçük divanındaki Türkçe şiirlerle beraber Farsça olanlarının da bu dilin inceliklerine ve zevkine varmış birinin kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Muhayyelât. Eser çok şöhret yapmış ve zamanında aranıp okunmuştur.

Muhayyelât-ı Aziz Efendi adıyla 1268-1290 (1852-1873) yılları arasında beş defa basılması bu ilgiyi gösterir. Bu yüzden müellif diğer eserlerinden, hatta elçiliğinden çok Muhayyelât sahibi Aziz Efendi olarak tanınmıştır. Muhayyelât, yazarın "Hayâl" adını verdiği üç büyük hikâyeden meydana gelir. 1. Hayâl'de Asıl ve Nesil adlı iki şehzadenin olağan üstü mahlûklar arasında başlarından geçen olaylar, 2. Hayâl'de Lebib adlı bir bezirgânın oğlu olan Cevad'ın hikâyesi anlatılır. 3. Hayâl ise daha çok Şeyh İzzeddin adlı büyük bir mutasavvıfın çevresinde geçer. Hikâyeler değişik zaman ve mekânlarda geçmekle beraber büyük ölçüde XVIII. yüzyıl İstanbul'undan ve saray hayatından izler taşımaktadır. Eser Muhayyelât-ı Aziz Efendi adıyla Ahmet Kabaklı tarafından sadeleştirilerek yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1973). Ayrıca 2. Hayâl, İngiliz müsteşriki E. J. W. Gibb tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (1884). İlk defa müellifin ölümünden elli dört yıl sonra basılabilen Muhayyelât'ın baş tarafına ilâve edilen notta, Aziz Efendi'nin tasavvufî ve hikemî ilimlerde mâhir ve her fende zor sorular sormaya, ikna edici cevaplar vermeye muktedir olduğu belirtilmiş; büyük Avrupa filozoflarından birkaçının kâinatın ve seyyarelerin devri, elemanların seleksiyonu gibi konularda sordukları sorulara verdiği hikmetli cevapları ihtiva eden bir risâlesinin olduğu kaydedilmişse de böyle bir eseri bulunamamıştır. Ancak Prusya Devlet Kitaplığı Türkçe Yazmaları arasında bulunan bir mektup külliyatı, bu sual ve cevapların filozoflarla değil, bir ara Prusya'nın İstanbul elçiliği görevinde bulunmuş olan şarkiyatçı Friedrich von Diez'le mektuplaşmalar olduğunu, Aziz Ali Efendi'nin devrin pozitif ve felsefî bilgilerinden pek de haberdar olmadığını ortaya koymuştur. Aziz Efendi Doğu dilleri dışında Rumca ve biraz da Almanca öğrenmiştir. Son yıllarda Berlin'de Prusya Devlet Kütüphanesi Şark Yazmaları Bölümü'nde, Aziz Efendi'ye ait Risâle-

i Girîdî adını taşıyan on beş varaklık bir yazma bulunmuştur. Okunamayacak kadar yıpranmış olan bu yazmanın padişaha takdim edilen bir muhtıra olduğu tahmin edilmiştir. 2. Vâridât. Tasavvufla ilgili ve Vâridât-ı İlâhiyye adıyla da anılan bu eser değişik tecellîler altında söylenen ve anlaşılmaz gibi görünen bazı tasavvufî söz ve kavramların mahiyetini "Vâride" başlıklı küçük bölümlerde izah etmektedir. Yazma bir nüshası Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndedir (Üsküdarlı, nr. 169). H. Ahmed Schmiede eseri Almanca'ya tercüme ederek neşretmiştir: Ali Aziz Efendi aus Kreta Intuitionen des Herzens (İstanbul 1990). 3. Divan. Çoğu tasavvufla ilgili şiirlerinden meydana gelen küçük bir yazma divandır. Şimdi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Haşim Paşa, nr. 6/5) ve Şeyhülislam Ahmed Muhtar Molla Bey'in oğlu Ali Haydar eliyle 1302'de rik'a hattıyla istinsah edilmiş bir nüshasında bir tevhid, bir na't ve otuz bir gazel mevcuttur. Yazmanın devamında "Vâridât"ın bir nüshası da yer almaktadır. Ayrıca 1873'te Sandık dergisinde neşredilen (nr. 2, 3) "Gülşen-i Sıhhat" adlı uzun bir manzumesi vardır (bazı mektupları, makale ve yazıları için bk. Schmiede, s. 13).

Ayrıca H. Ahmed Schmiede Berlin'e gelirken uğradığı Breslau şehrinde F. G. Enler tarafından bakır üzerine kazıma tekniğiyle çizilmiş ve sonradan renklendirilmiş bir resmini bularak neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sicilli Osmânî, III, 468; Osmanlı Müellifleri, I, 104; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 23-24; Ergun, Türk Şairleri, II, 620-622; M. Nihat Özön, Türkçede Roman, İstanbul 1936, s. 92-96; Ercüment Kuran, Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyâsî Faaliyetleri 1793-1821, Ankara 1968, s. 41-42; a.mlf., "Osmanlı Daimî Elçisi Ali Aziz Efendi'nin Alman Şarkiyatçısı Friedrich von Diez ile Berlin'de İlmî ve Felsefî Muhaberâtı 1797", TTK Belleten, XXVII/105 (1963), s. 45-53; Özege, Katalog, III, 1199; Eyüp Sağesen, "Aziz Ali Efendi Divançesi" (mezuniyet tezi, 1972), İÜ Ed.Fak., Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. 1409;

Ahmed Schmiede, Osmanlı ve Prusya Kaynaklarına Göre Giritli Ali Aziz Efendi'nin Berlin Sefareti, İstanbul 1990; a.mlf., "Ali Aziz Efendi", Türk Edebiyatı Dergisi, nr. 153, İstanbul 1986, s. 57 vd.; nr. 154, s. 64 vd.; A. Tietze, "Azız Efendı's Muhayyelat", Oriens, I, Leiden 1948, s. 248-329; a.mlf., "Alı Azız, Giridlı", EI² (İng.), I, 391; Hayâl Zülfikar, "Giridli Ali Aziz Efendi'nin Türk Yenileşme Tarihi İçindeki Yeri", TKA, XXII/1-2 (1984), s. 110-121; Saim Sakaoğlu, "Muhayyelat-ı Aziz Efendi", Türk Edebiyatı Dergisi, nr. 27 (1977), s. 31 vd.; M. Cavid Baysun - Ahmed Hamdi Tanpınar, "Aziz Efendi", İA, II, 154-156; Ahmet Kabaklı, "Aziz Ali Efendi", TDEA, I, 264-266; a.mlf., "Muhayyelât", a.e., VI, 424-426.

M. Orhan Okay

AZİZ DEDE

(ö. 1905)

Neyzen ve bestekâr.

İstanbul'da Üsküdar Doğancılar'da doğdu. Ailesi ve ilk öğrenimi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Küçük yaşta gittiği Mısır'da Kahire Mevlevîhânesi'ne devam etmeye başladı. Burada Sivaslı takma adı ile bilinen bir şeyhten ney ve mûsiki dersleri aldı. Daha sonra Maliye Nezâreti'nde görevli olan babasının tayini dolayısıyla Gelibolu'ya gitti. Oradaki rüşdiye öğreniminin ardından Ağazâde Mevlevîhânesi'nde şeyh vekili Ali Dede'nin meşihatı zamanında çile*ye girdi. İyi bir tarikat bilgisi ve terbiyesi yanında mûsikide de kendisini yetiştirdi. Hüsâmeddin Dede'nin şeyhliği sırasında çilesini tamamlayarak "dede" oldu. Bir müddet sonra şeyh Mehmed Atâullah Efendi'nin daveti üzerine Galata Mevlevîhânesi neyzenbaşılığı görevi ile İstanbul'a geldi. Sonraları Üsküdar ve Bahariye mevlevîhâneleri neyzenbaşılığı da kendisine verildi. Bu arada Prens Abdülhalim Paşa'dan yakın ilgi ve himaye gördü. Üç mevlevîhânedeki vazifesini ölümüne kadar sürdüren Aziz Dede, hayatının son yıllarında zamanını Üsküdar Ahmediye semtinde açtığı bir attar dükkânında geçirmiştir. 30 Zilhicce 1322 (7 Mart 1905) günü yetmiş yaşlarında vefat etti ve Üsküdar Mevlevîhânesi bahçesine gömüldü. Vefatı üzerine çıkan bir gazete haberinde Aziz Dede'nin aynı zamanda Yenikapı ve Kasımpaşa mevlevîhâneleri neyzenbaşılığına da devam ettiği bildirilmektedir.

Gelibolu'daki öğrenimi sırasında mekteple fazla ilgilenmeyip sürekli mevlevîhânedeki dedeleri dinlemek suretiyle neye karşı ilgisi gittikçe artan Aziz Dede İstanbul'a gelince bilhassa neyzen Üsküdarlı Sâlim Bey'den istifade etmiştir. Adı ve şöhreti giderek yayılmaya başlamış ve bir müddet sonra da devrin önemli neyzenleri arasında yer almayı başarmıştır. Bu arada birçok talebe yetiştirmiş, ayrıca besteleriyle de haklı bir şöhret kazanmıştır. Eserlerinden ancak bir peşrev ve dört saz semâisi -Öztuna'ya göre altı saz semâisi-günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan uşşak saz semâisi çok rağbet görmüştür. Yetiştirdiği talebeler arasında ise neyzen Mehmed Emin Yazıcı

(ö. 1945) ile Ziya Santur (ö. 1952) en tanınmışlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

“İrtihâl”, Sabah, nr. 5529, İstanbul 1 Muharrem 1323/8 Mart 1905; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 233; Ergun, Antoloji, II, 505-507, 668, 669; Ezgi, Türk Musikisi, V, 460-461; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 93-96; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 20, 58, 65, 72, 73; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi, [Ankara] 1986, I, 274-275; Vecdi Seyhun, “Azîz Dede”, TMD, III/32 (1950), s. 2-3, 21; Hayri Yenigün, “XIX. Asrın Bestekâr Neyzenleri”, İleri Musiki Mecmuası, sy. 236, İstanbul 1968, s. 5-6; Öztuna, TMA, I, 90; R. Ekrem Koçu, “Aziz Dede Efendi (Neyzen)”, İst.A, III, 1702-1705.

Nuri Özcan

AZİZ EFENDİ

(bk. BEKKİNE, Abdülaziz).

AZİZ EFENDİ, Hekimbaşı

(bk. ABDÜLAZİZ EFENDİ, Hekimbaşı).

AZİZ EFENDİ, Medenî

(ö. 1842-1895)

Türk mûsikisi besteci ve icracısı.

Medine'de doğdu. Bu sebeple Medenî lakabı ile şöhret bulmuştur. Abdullah Câfer adlı bir imamın oğludur. Dokuz yaşlarında babasıyla birlikte İstanbul'a geldi, Fer'iye Sarayı'nda Sultan Abdülmecid'in kızı Fatma Sultan'ın himayesine girdi. Burada baş haremağası Anber Ağa tarafından evlât edinilen Aziz Efendi onun terbiyesi altında yetişti. On bir yaşlarında babası ile Şam'a gittiği, iki yıl sonra babasının orada ölümü üzerine tekrar İstanbul'a geldiği de söylenmektedir. Bu arada hıfzını tamamlayarak mûsiki öğrenimine ve daha sonra meşkine başladı. 1859'da Fatma Sultan'ın kocası Müşir Nûri Paşa'nın konağına imam tayin edildi.

Tabii bir ses güzelliğine de sahip bulunan Aziz Efendi, Padişah Abdülaziz'in tesadüfen kendisini dinleyip dikkatini çekmesi üzerine yirmi yaşlarında iken "ikinci hünkâr imamı" göreviyle saraya alındı. Fakat altı ay sonra kendi arzusuyla bu görevden ayrıldı. 1863'te evlendi, bu arada tütün gümrüğünde çalışmaya, bazı yalı ve konaklarda mûsiki dersleri vermeye başladı. Bir müddet sonra Şeyhülislâm Hayrullah Efendi'nin delâletiyle "Mahreç Mevleviyeti" pâyesiyle ilmiye sınıfına geçti. Kısa bir süre sonra tekrar gümrükteki görevine döndü. "Mısır Mevleviyeti" pâyesiyle ikinci defa ilmiye sınıfına geçmesi Sultan II. Abdülhamid'in şeyhülislâmlarından Mehmed Cemâleddin Efendi zamanına rastlamaktadır. 1876'da Ortaköy'deki evinin yanması üzerine Beşiktaş'a, iki yıl sonra da Bebek'e taşındı.

Aziz Efendi memuriyet hayatının ikinci yarısını maarif alanında geçirmiştir. İlk görevi 1881'de gündüzlü Kız Sanâyi Mektebi müdürlüğüdür. İki yıl sonra aynı okulun yatılı kısmı müdürlüğü de ona verildi. Münif Paşa'nın Maarif nâzırlığı zamanında Dilsizler ve Âmalar Mektebi mûsiki muallimliğine (1889), daha sonra kız rüşdiyeleri müfettişliğine tayin edildi. Hayatının son yıllarında 3 ve 4. dereceden Osmânî nişanları ile taltif edilen

Aziz Efendi'ye ayrıca sırasıyla Selânik (1886) ve Edirne (1894) Mevleviyeti pâyeleri de verildi. 1895'te Bebek'teki evinde vefat etti, Eyüp'te Çürüklük Mezarlığı'na gömüldü.

Aldığı görevlerle ilmiye sınıfının ileri gelenleri arasında yer aldığı anlaşılan Aziz Efendi asıl şöhretini mûsiki sahasında yapmış, bu alanda hocalığı, besteciliği ve icracılığı ile zamanın önemli mûsikişinasları arasında yer almıştır. Mûsikide ilk hocası ünlü devlet adamı, hattat ve bestekâr Kazasker Mustafa İzzet Efendi olmuş, bestekâr Suyolcu Latif Ağa'dan da ayrıca faydalanmıştır. Bildiğini öğretmek hususundaki gayret ve titizliği mûsiki çevrelerince daima takdirle anılmıştır. Yetiştirdiği talebeler arasında Âma Nâzım, Leylâ Hanım (Leylâ Saz) ve Suphi Ezgi en meşhurlarıdır. Bestelediği dinî ve din dışı eserlerle bestekârlıktaki kudretini ortaya koyan Aziz Efendi'nin kâr, beste, semâi ve ilâhi formlarında eserleri olduğu söylenmekteyse de zamanımıza bunlardan ancak bir beste ile kırk üç şarkısı ulaşabilmiştir. Hânendeliğinin yanı sıra ayrıca ud, tanbur, lavta ve piyano çaldığı da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, I, 3-6; II, 111; V, 434-435; Ergun, Antoloji, II, 402; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 88-92; Leylâ Saz, Harem'in İçyüzü, İstanbul 1974, s. 86-87; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 19, 27, 31, 55, 78, 81, 85, 91, 95, 98, 103, 108, 115, 118, 125, 154, 165, 191, 206, 255, 256, 276; Ahmed Midhat Efendi, "Üstâd Azîz Efendi", SF, III/252 (1311), s. 274-275; Ruşen Ferit Kam, "Medenî Azîz Efendi", Radyo Mecmuası, II/16, Ankara 1943, s. 5; Z. L., "Medenî Azîz Efendi", TMD, II/14 (1948), s. 7; İsmail Fennî Ertuğrul, "İsmail Fennî", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, II, nr. 83, s. 14-15; R. Ekrem Koçu, "Aziz Efendi (Medenî)", İst.A, III, 1710-1713; Öztuna, TMA, I, 90-91.

Nuri Özcan

AZİZ EFENDİ, Rifâî

(ö. 1872-1934)

Meşhur Türk hattatı.

Trabzon’un Maçka kazasında doğdu. Babası Rize eşrafından Molla Mehmed Abdülhamid Efendi, annesi Esma Hanım’dır. Ailesi 93 Harbi sırasında İstanbul’a gitti. Babası önce Akpınar, daha sonra Kâğıthane köyü camiinde imamlık yaptı.

Aziz Efendi ilk tahsilini Eyüp’te Şah Sultan İbtidâî Mektebi’nde tamamladı. Sıbyan mektebi sıralarında güzel yazıya olan merak ve kabiliyeti dolayısıyla Filibeli Ârif Efendi’den sülüs ve nesih yazılarını öğrenmeye başladı. Yazıdaki başarısı ile kısa zamanda hocasının sevgi ve takdirini kazandı. Yazı tahsilini tamamlayıncaya kadar Nuruosmaniye’deki hat mektebine devam etti. 1896’da hocası Ârif Efendi ile Reîsülhattâtîn Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey’den sülüs ve nesih yazılarında icâzet aldı; daha önce Karinâbâdlı Hasan Hüsnü Efendi’den ta‘lik yazısını meşkederek 1894’te ondan da icâzet almıştı. Zamanın celî üstadı Sâmi Efendi’nin Horhor’daki evinde yapılan sanat sohbetlerine devam ederek celî-sülüs, celî-ta‘lik yazılarının inceliklerini öğrendi. Kabiliyetinin yanında disiplinli bir hat öğrenimi de gören Aziz Efendi, Şevki Efendi yolunda yazıya kendine has bir şive katarak sanat sahasında şahsiyetini ortaya koydu. Emsali arasında “serîülkalem” namıyla şöhret buldu. Divanî, reyhânî, muhakkak, tevkıî, ta‘lik, rika‘ ve rik‘a yazılarını bütün incelikleriyle bilir ve yazardı. Revnakoğlu, “Aziz Efendi rik‘a yazar gibi süratle sülüs, nesih ve ta‘lik yazardı. İstanbul’da en çok yazısı görülen bir zattı” diyor. Bilhassa celî-sülüs yazıların istif ve terkibinde son derece mahir olup çok güzel tuğra resmederdi. Eserlerine önceleri Abdülaziz Eyyûbî ve Aziz, daha sonra ise Şeyh Mehmed Abdülaziz er-Rifâî şeklinde imza koydu.

İlk memuriyete 1896’da Meclisi İdâre-i Emvâl-i Eytâm Kitâbeti’nde başladı. 1903’te görevi Mektûbî-i Meşîhat-i Ulyâ Kalemi Ketebesi’ne

nakledildi. Bu arada Şehrî Ahmed Efendi'nin derslerine devam ederek ilmiye icâzetnâmesi aldı (1904), ayrıca Özbekler Tekkesi Şeyhi Edhem Efendi'den ebru sanatını öğrendi. Bir müddet sonra yazısının güzelliği ve ahlâkî olgunluğu sebebiyle Ma'rûzât-ı Mühimme Kitâbeti'ne terfi etti ve kendisine gümüş liyakat madalyasıyla dördüncü dereceden Mecîdî nişanı verildi. Bu görevinin yanında Medresetü'l-kudât'ta ve Mahmûdiye Rüşdiyesi'nde yazı hocalığı yaptı, meşihat dairesi memurlarına da ta'lik dersi verdi. Bu sırada Ümmü Kenan Dergâhı Şeyhi Kenan Rifâî'ye intisap ederek 1910 yılında ondan hilâfet* aldı.

1920'de Mısır Meliki I. Fuad kendi adına bir Kur'ân-ı Kerîm yazdırmak isteyince ehil bir hattat seçmek üzere Mısır nakîbüleşrafı Muhammed Ali Biblâvî'yi hat üstatlarının merkezi İstanbul'a gönderdi. Biblâvî önce Medresetü'l-hattâtîn'de Türk hattatlarıyla tanıştı ve yazılarını inceledi. Tavsiye üzerine Bâb-ı Meşîhat'ta Aziz Efendi'yi de ziyaret ederek eserlerini gördü. Bu inceleme ve araştırmaları sonunda Aziz Efendi'nin aradığı evsafta muktedir bir hattat olduğuna karar verdi. Aziz Efendi 1922 yılında, Mısır hükümetinin isteği, Mısır ve İstanbul İngiliz işgal kuvvetleri yüksek komiserliğinin aracılığı ile resmen Mısır'a davet edildi. Görevli bulunduğu Meşihat dairesinin 14 Muharrem 1341 (6 Eylül 1922) tarih ve 107 sayılı yazısı ile beş ay izinle Kahire'ye gitti. "Melik Fuad nüshası" olarak bilinen Mushaf-ı şerif'i burada Ezher ulemâsının kontrolüyle resm-i Osmânî üzere altı ayda yazdı. Bunun tezhibi de kendisinden istenince izni beş ay daha uzatıldı.

Aziz Efendi'nin İslâm yazılarındaki üstünlüğünü ve kudretini gören Melik I. Fuad, ülkesinde yok olmaya yüz tutmuş olan hat sanatını canlandırmak için ondan Kahire de bir hat mektebi açmasını istedi. Aziz Efendi melikin bu teklifini kabul etti ve ailesini de yanına alarak Kahire'ye yerleşti.

1922 yılı sonlarında Kahire'de Medresetü tahsîni'l-hutûti'l-melikiyye adıyla bir mektep kurularak Halilağa Medresesi'ne bağlanmıştı. Bu mektebin büyük bir ilgi görmesi üzerine melik ikinci bir hat medresesi açılmasını emretti. Bunun üzerine Aziz Efendi 1923 yılı başlarında Şeyh Sâlih Erkek Medresesi'nde yeni bir hat mektebi kurdu, her iki mektebin hem müdürlüğünü hem de hat hocalığını yaptı. Önce Melik I. Fuad'ın hususi evkaf divanına bağlanan, daha sonra Eğitim Bakanlığı'na devredilen

bu hat medreselerinin kurulması Mısır kültür ve sanatı bakımından oldukça önemli, hatta tarihî bir hadisedir.

Kahire eskiden beri İslâm dünyasının önemli kültür merkezlerinden biri olması sebebiyle buraya çeşitli İslâm ülkelerinden ilim ve sanat öğrenmek üzere gelen binlerce genç, bu hat medreselerinden de istifade ederek memleketlerine dönmüşler, kendi ülkelerinde klasik Türk hat üslûbunun yayılmasını sağlamışlardır. Bunda Aziz Efendi'nin Kahire'deki on bir yıllık hocalığının önemli bir rolü olduğu âşikârdır. Aziz Efendi sanat çalışmalarından arta kalan vaktini mevlevîhânede irşad halkasına girenleri mânen yetiştirmekle geçirmiştir.

Aziz Efendi, Kahire'nin havası sağlığına pek iyi gelmediği için Nisan 1933'te Mısır hükümetinden emekliliğini isteyerek İstanbul'a döndü. 16 Ağustos 1934'te vefat etti ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi.

Hayatı boyunca büyük bir gayretle çalışmış olan Aziz Efendi Kahire ve İstanbul'da pek çok talebe yetiştirmiştir. Kahire'de icâzet verdiği talebeleri arasında Tâhir el-Kürdî, Muhammed Ali Mekkâvî, Muhammed Efendi eş-Şehhât, Muhammed Ahmed Abdü'l-âl, Rızk Mûsâ, Abdülkadir Efendi, Abdürrâzık Sâlim ve Abdurrahman Hâfız Arap âleminin önde gelen hattatlarıdır. İstanbul'da icâzet verdiği talebeleri içinde de Mahmut Bedrettin Yazır ve Ömer Vasfî Türk hat sanatında önemli yeri olan kişilerdir.

Aziz Efendi hat sahasında çok güzel eserler bırakmıştır. Bunlar arasında on iki Mushaf-ı şerif onun en önemli eserlerindendir. O tarihte bu mushaflardan biri Afganistan emîrinde, biri de Hidiv Abbas Hilmi Paşa'nın vâlidesinde idi. Melik I. Fuad için yazdığı Kur'ân-ı Kerîm 1952'de Nâsır ihtilâlinden sonra kaybolmuştur. İki Mushaf-ı şerif İstanbul'da damadı E. Hakkı Ayverdi'nin kurduğu Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı Ekrem Hakkı Ayverdi koleksiyonunda bulunmakta, diğerlerinin ise nerede olduğu bilinmemektedir. "Hutût-ı mütenevvia" ile yazdığı yedi büyük hilye* de hat sanatındaki kudretini gösteren önemli eserleridir. Bu hilyelerden biri yine aynı vakfın hat koleksiyonunda, biri İstanbul'da Ümmü Kenan Dergâhı'nda, biri de Emin Barın hat koleksiyonunda bulunmaktadır. Hayatının en olgun dönemine rastlayan Kahire'deki hocalığının, bugün

Arap âleminde hat sanatının, klasik yazı formlarının bozulmadan günümüze ulaşmasında ve ilerlemesinde önemli ölçüde rol oynadığı kabul edilmektedir. Yirmiyi aşkın sülüs-nesih ve ta‘lik meşk* albümü ile ta‘lik hatla yazdığı Ḳaṣîdetü’l-bürʾe ve sülüs-nesih el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye Kahire’de yayımlanmıştır (1343/1924). Ayrıca Bursa Ulucamii’nde iki, İstanbul’da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde 116 parça levhası ile özellikle Ekrem Hakkı Ayverdi koleksiyonunda çeşitli yazı örnekleri ve levhaları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Aziz Efendi Dosyası, Süleymaniye Ktp., Süheyl Ünver, nr. 37; Aziz Efendi Evrakı, Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı, Ekrem Hakkı Ayverdi Koleksiyonu; Sicil Defteri, İstanbul Müftülüğü, Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, nr. 39, s. 50; Hattat Aziz Efendi Dosyası, Divan Edebiyatı Müzesi, Revnakoğlu Arşivi, nr. B 41; Yazma Eserler Defteri, İstanbul Türk-İslâm Eserleri Müzesi, nr. 10; Defteru Sicilli’l-fünûni’l-cemîle, Kahire Dârü’l-Kütübi’l-kavmiyye, nr. 807, 814; İlmiyye Salnâmesi, s. 147; Tâhir el-Kürdî, Târîḫu’l-ḫaṭṭi’l-ʿArabî, Riyad 1939, s. 431; Beyânî, Ḫoşnüvîsân, IV, 1184; Habîbullah Fezâilî, Aṭlâs-ı Ḫaṭ, İsfahan 1362, s. 341-342; Nâci Zeynüddin, Muṣavver ḫaṭṭü’l-ʿArabî, Bağdad 1968, s. 161, 165, 167; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 68-72; Sâmiha Ayverdi, İbrahim Efendi Konağı, İstanbul 1973, s. 127-133; Hasan al-Masud, Calligraphie Arabe Vivante, Paris 1981, s. 88; Yahyâ Sellûm el-Abbâsî, Ḫaṭṭü’l-ʿArabî, Bağdad 1984, s. 143; A. Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture, New York 1984, s. 48; Muhittin Serin, Hattat Aziz Efendi, İstanbul 1988; “İnâyetü celâleti’l-melik bi’l-ḫaṭṭi’l-cemîl”, en-Nîlü’l-muṣavver, sy. 227, Kahire 1342/1923, s. 16; Muhammed Bey Kemâl, “Meʾâs̱irü’l-mülûk mülûkü’l-meʾâs̱ir”, a.e., sy. 228 (1342/1923), s. 10-11; Mecelletü Medreseti taḥsîni’l-ḫuṭûṭi’l-melikiyye, I, Kahire 1362/1943, s. 22; “Aziz Efendi”, İst.A, III, 1707.

Muhittin Serin

AZİZ İSTANBUL

Yahya Kemal Beyatlı'nın 1913-1954 yılları arasında İstanbul üzerine kaleme aldığı araştırma, konferans, makale ve sohbet türündeki yazılarını bir araya getiren eser.

Eserde sırasıyla şu yazılar yer almaktadır: Türk İstanbul, İstanbul Fethinin En Esaslı Eseri, Bir Bir Çalan Saatler, Hisar'dan Şehitliğe, Çamlar Altında Musahabe, Gezinti, Topkapı Sarayı'nda, Ezan ve Kur'an, Ezansız Semtler, Bir Rüyada Gördüğümüz Eyüb, Gezinti Tahassüsleri, Yeni Bir Ufuk, Sayfiyede Payitaht, Kör Kazma, Tahassüsler, Hazin Musahabe, Saatler ve Manzaralar, İstanbul'un İmârı.

Bu yazıların hemen hepsinde Yahya Kemal, "Türklüğün ve İslâm'ın hem en güzel, hem de en büyük merhalesi" şeklinde yorumladığı fetih hadisesini çıkış noktası yaparak İstanbul'un o günden bu yana idrak ettiği gelişmeyi ve Türkler nazarındaki yerini anlatır. Aziz İstanbul, Ortaçağ'dan artakalan ve bir harabe şeklinde Türklüğün eline geçen bu şehrin, Yahya Kemal'e göre fetihten sonra, imparatorluğun her köşesinde Türk'ün zekâsının yarattığı edebiyattan hat sanatına, süslemeden doğramacılığa, el sanatlarından mûsikiye, ev ve oda mimarisinden külliye mimarisine kadar her türlü sanat dalının mükemmeli aradığı ve bulduğu bir belde halini alışını dile getirmektedir. Yahya Kemal'e göre İstanbul, bütün Türk tarihinin, Türk coğrafyasının bir terkibi, hulâsası ve tecelli yeri olmuştur. Yahya Kemal bu şehrin Türk İstanbul haline gelişini, bazan mimari eserleri tek tek ele alarak, bazan da Türk semtlerinin doğup gelişmesini ve taşıdıkları mânayı anlatarak dile getirir. Ona göre Türk milletinin tarihî devirler içinde meydana getirdiği üstün ve zengin medeniyetin bir cephesini teşkil eden millî mimari, millî zevkin tezahürü ve vatan toprakları üzerindeki millî varlığın da açık bir delilidir. İstanbul'da kurulan mimari eserler arasında camiler önemli bir yer tutar. Yahya Kemal fetihten hemen sonra inşa edilen Eyüp Sultan Camii ile başlayan bu mimari hareketi, her devrin özellikleri hakkında bilgi vererek XVIII. yüzyılın sonlarına kadar getirir.

Yahya Kemal, İstanbul'da Türkler tarafından kurulan semtlere de özellikle dikkat eder. Bunların başında Boğaziçi, Eyüp, Üsküdar ve Kocamustafapaşa gelir. İstanbul'un bu güzel semtlerini kuran Türklüğün Şark medeniyeti ölçüleri içinde hareket ettiğini, eserlerini bu medeniyetin mânevî havası ile ahlâk ve muâşeret kaidelerine, hayat şartlarına göre meydana getirdiğini söyler.

Aziz İstanbul'da yer alan yazıların önemli bir kısmı Millî Mücadele sırasında kaleme alınmıştır. Yahya Kemal bu yazılarla bir yandan beş asırda İstanbul'da meydana gelen medeniyet terkibini aydınlığa çıkarmak suretiyle bu şehrin her zerresi ile Türk olduğunu bütün dünyaya göstermeye çalışmış, bir yandan da Anadolu'da çarpışan Millî Mücadele kahramanlarına hangi değerler uğruna mücadele ettiklerini anlatmak istemiştir.

Bir tanıtma yazısı ile birlikte Nihad Sâmi Banarlı tarafından baskıya hazırlanan eserde Yahya Kemal'in İstanbul üzerine söylediği beş şiir, İstanbul'un tarihî ve millî karakterini gösteren yirmi üç gravür ve fotoğraf, eserde yer alan yazılardan bazılarının el yazısı örnekleri de bulunmaktadır. İlk olarak 1964'te Yahya Kemal Enstitüsü tarafından yayımlanan Aziz İstanbul, ayrıca Millî Eğitim Bakanlığı 1000 Temel Eser serisinde de basılmıştır (İstanbul 1969).

BİBLİYOGRAFYA

Nihad Sâmi Banarlı, Yahya Kemal'in Hâtıraları, İstanbul 1960; a.mlf., RTET, II, 1187; Necat Birinci, “Yahya Kemal'de Millî Mimarî”, Doğumunun 100. Yılında Yahya Kemal Beyatlı, İstanbul 1984, s. 33-43; Ekrem Hakkı Ayverdi, “Yahya Kemal'de Şehir ve Mîmârî”, Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası, sy. 2, İstanbul 1968, s. 1-7; Ömer Faruk Akün, “Osmanlı Tarihi Karşısında Yahya Kemal'in Şiiri”, KAM, V/2 (1976), s. 13-34.

Necat Birinci

AZİZ MAHMUD HÜDÂYÎ

(ö. 1038/1628)

Celvetiyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, şair.

948'de (1541) Şereflikoçhisar'da doğdu. Çocukluğunu geçirdiği Sivrihisar'da ilk tahsiline başladı. Daha sonra İstanbul'a giderek Küçükayasofya Medresesi'ne girdi. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra hocası Nâzırzâde Ramazan Efendi'nin muîd*i oldu. Talebelik ve muîdlik yıllarında bir yandan da Halvetiyye tarikatına mensup Küçükayasofya Camii Şeyhi Nûreddinzâde Muslihuddin Efendi'nin sohbetlerine devam etti. Hocası Nâzırzâde Edirne Selimiye Medresesi'ne müderris, Mısır ve Şam'a kadı tayin edildiği yıllarda Hüdâyî'yi yanından ayırmadı. Hüdâyî Mısır'da hocasıyla beraber bulunduğu sıralarda Halvetiyye tarikatının Demirtaşiyye kolundan Kerîmüddin el-Halvetî'den "usûl-i esmâ" terbiyesi gördü. 1573'te Mısır'dan dönüşünde Bursa Ferhâdiye Medresesi'ne müderris ve Câmi-i Atîk Mahkemesi'ne nâib tayin edildi. Hocası Nâzırzâde ise Bursa mevleviyet*ine getirildi. Bursa'ya gelişinin üçüncü yılında hocası vefat etti. Talebelik ve muîdlik yıllarından beri tasavvuf çevresiyle yakın teması bulunan Hüdâyî, hocasının ölümünün üzerinde bıraktığı derin tesir sebebiyle resmî görevlerinden ayrılarak daha önce vaaz ve sohbetlerine katıldığı Muhyiddin Üftâde'ye intisap etti. Üç yıl gibi kısa bir zamanda seyr*ü sülûkünü tamamladı. Şeyh Üftâde kendisini memleketi Sivrihisar'a halife tayin etti. Burada ancak altı ay kadar kalabilen Hüdâyî, şeyhi Üftâde'yi ziyaret etmek için tekrar Bursa'ya döndü. Fakat bu arada şeyhi vefat edince Rumeli'ye gitti. Trakya ve Balkanlar'da bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a geldi. Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi'nin delâletiyle tayin edildiği Küçükayasofya Camii Tekkesi'nde sekiz yıl şeyhlik makamında bulundu. Bir yandan da Fâtih Camii'nde vâizlik yaptı, tefsir ve hadis okuttu. Daha sonra Üsküdar'da Hüdâyî Dergâhı'nın bulunduğu yeri 1589 yılında satın aldı. Dergâhın inşaatıyla daha yakından ilgilenmek için ikametgâhını Rum Mehmed Paşa Camii civarına nakletti. 1595'te dergâhın inşaatı tamamlandı. 1599 yılında Fâtih Camii vâizliğini bırakarak Üsküdar Mihrimah Sultan (İskele) Camii'nde perşembe günleri vaaz vermeye

başladı. Sultan Ahmed Camii'nin açılışında (1616) ilk hutbeyi Aziz Mahmud Hüdâyî okudu ve her ayın ilk pazartesi günü burada vaaz etmeyi kabul etti. Üsküdar'da bulunduğu yıllarda Bulgurlu'da da bir çilehâne ile bir hamam yaptırdı. Çilehânenin bulunduğu yerdeki Bulgurlu köyü, Ilısuluk tarlaları ve Gaziler tepesinin bir kısmı I. Ahmed tarafından fermân-ı hümâyunla Aziz Mahmud Hüdâyî adına tescil edildi.

Kanûnî'nin, kızı Mihrimah Sultan'dan torunu Ayşe Sultan (ö. 1598) ile de evlendiği rivayet edilen Aziz Mahmud Hüdâyî Safer 1038'de (Ekim 1628) vefat etti. Altısı kız olmak üzere on bir çocuğu oldu ve nesli, kızları Ümmügülsüm (ö. 1641), Zeyneb (ö. 1642) ve Fatma Zehrâ (ö. 1675) vasıtasıyla devam etti.

Hüdâyî, halktan sultanlara kadar uzanan geniş bir tesir halkası meydana getirdi. Devrin padişahlarıyla yakın ilgi kurmayı başardı. III. Murad, I. Ahmed ve II. Osman gibi padişahlara mektuplar yazdı, öğütler verdi. IV. Murad'a saltanat kılıcını kuşattı. Ferhad Paşa ile Tebriz Seferi'ne katıldı. Zaman zaman padişahların davetlisi olarak saraya gitti ve onlarla sohbetlerde bulundu. Evliya Çelebi, "yedi padişahın Hüdâyî'nin elini öptüğünü, 170.000 müride irâdet (el) verdiğini" belirtir. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin dergâhı her zümreden insanlarla dolup taştı. Devlet ricâlinden Sadrazam Kayserili Halil Paşa, Dilâver Paşa, ilmiyeden Hoca Sâdeddin Efendi, Sun'ullah Efendi, Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi, Okçuzâde Mehmed Şâhî Efendi, Sarı Abdullah Efendi, Nev'îzâde Atâî, meşhur sûfî Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve benzerleri onun dergâhının müntesip veya müdavimleri arasındaydı. Vefat ettiğinde altmışa yakın halifesi bulunduğu rivayet edilen Aziz Mahmud Hüdâyî, halifeleri ve yazdığı otuz kadar eseriyle Anadolu ve Balkanlar'daki dinî-tasavvufî hayat üzerinde derin tesirler icra etmiş ve bu şekilde şöhreti günümüze kadar ulaşmıştır. Tekkesi, İstanbul'un en önemli tasavvuf ve kültür merkezi olarak hizmet görmüş, bu dergâhtan pek çok ilim ve fikir adamı, şeyh ve mûsikişinas yetişmiştir.

Hüdâyî Dergâhı'na bağlı müelliflerin en meşhuru, şüphesiz, Rûhu'l-beyân sahibi Bursalı İsmâil Hakkı'dır. Eserlerinde sık sık Hüdâyî'den nakiller yapan Bursalı İsmâil Hakkı, onu Gazneli Sultan Mahmud ile mukayese ederek sevgisini şöyle dile getirir: "Ey gürûh-ı Muhammedî biliniz / Geldi

bu âleme iki Mahmûd / Biri Mahmûd-i Gaznevî meşhûr / Biri Mahmûd-ı ma‘nevî ma‘hûd”.

Gerek devrinde gerekse daha sonra yazılan tarih ve bibliyografya kitaplarında “kutbü’l-aktâb, sâhib-i zamân, mürşid-i kâmil” gibi unvanlarla anılması ölümünden sonra da şöhretinin devam ettiğini gösterir. Dilden dile nakledilen menkıbe ve kerametleri halkın gönlünde taht kurmasını sağlamış, ziyaretçileri her devirde artarak devam etmiştir. Daha sağlığında hayatını tehlikede gören pek çok devlet adamının onun tekkesine sığınarak hayatını kurtardığı bilinmektedir. Vefatından sonra ise bıraktığı çok zengin vakfiyesi sayesinde tekkesi, imaret ve külliyesi halkın sığınak ve barınağı olmuştur. Özellikle mensupları, sevenleri ve türbesini ziyaret edenler hakkında, “Denizde boğulmasınlar, âhir ömürlerinde fakirlik görmesinler ve imanlarını kurtarmadıkça gitmesinler” şeklindeki duası, türbesini İstanbul’da Eyüp Sultan, Sünbül Efendi ve Yahyâ Efendi’den sonra ziyaretçisi en çok olan türbeler arasına sokmuştur. 1266 (1850) yangınında yanan Hüdâyî Külliyesi’nin devrin padişahı Abdülmecid tarafından yeniden inşa ettirilmiş olması, bu sevgi bağının saray çevresinde devam etmekte olduğunu gösterir.

Eserlerinin İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshasının bulunması onların halk tarafından ne kadar sevilip benimsendiğini gösterir. Celvetiyye tarikatı ve diğer tarikat mensuplarınca eserlerinin büyük bir kısmına şerh ve hâşiyeler yapılmış, bazıları da Türkçe’ye çevrilmiştir. Yûnus tarzındaki ilâhilerine pek çok mutasavvıf-şair tarafından nazîreler yazılmıştır. Celvetî tekkelerinde şeyhlik eden kimselerin tamamına yakın kısmı Hüdâyî tarzında şiirler yazmış ve besteler yapmıştır.

Tasavvufî halk edebiyatı şairleri zümresi içinde yer alan Hüdâyî, sade ve hikemî mahiyette tekke şiirleri yazmıştır. Daha çok ilâhi tarzındaki bu şiirleri bir divan oluşturacak sayıdadır. Şiirlerinde bazan hece, bazan da aruz veznini kullanan Hüdâyî, İbnü’l-Arabî’nin sistemleştirdiği vahdeti vücûd* anlayışına bağlı bir mutasavvıftır. Eserlerinde, şiirlerinde ve mektuplarında bu açıkça görülmektedir. Ancak onun vahdeti vücûd anlayışını Yûnus Emre kadar derin bir şekilde işlediğini söylemek güçtür. Bununla birlikte tasavvufun engin ruhunu samimi bir ifadeyle nazmetmiştir. İlâhilerinden bir kısmı bizzat kendisi, bir kısmı da muhib ve müntesipleri

tarafından bestelenerek yüzyıllar boyu tekkelerde okunmuş, zikir meclislerinin ve âyinlerin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Kurucusu bulunduğu Celvetiyye tarikatı Selâmiyye, Hakkıyye, Fenâiyye, Hâşimiyye adlı dört kola ayrılmıştır. Tekkelerin kapatılmasına yakın yıllarda, İstanbul’da bu kollara bağlı otuz kadar tekke bulunmaktaydı (bk. CELVETİYYE).

Eserleri. Arapça ve Türkçe otuz kadar eseri bulunan Aziz Mahmud Hüdâyî, devrinin anlayışına uyarak eserlerinin çoğunu Arapça yazmıştır. Başlıca Arapça eserleri şunlardır: 1. Nefâ᾿isü’l-mecâlis. Tasavvufî bir tefsirdir. Ancak Kur’an âyetlerinin tamamı değil seçilen bazı âyetler açıklanmıştır. Yazmalarının bir kısmı iki, diğerleri üç cilt halinde olup en düzgün ve en eski nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 172-174). 2. Câmiʿu’l-fežâ᾿il ve ḳāmiʿu’r-reẕâil. İlmî, amelî ve ahlâkî faziletleri anlatan bu eser, Hüdâyî’nin en meşhur ve en yaygın eserlerinden biri olup en eski nüshası Köprülü Kütüphanesi’ndedir (nr. 1853/3). Eser H. Kâmil Yılmaz tarafından İlim Amel ve Seyr ü Sülûk adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1988). 3. Miftâḥu’ṣ-ṣalât ve mirḳātü’n-necât. Namazın fazilet ve hikmetlerini anlatan risâlede Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Şehâbeddin Sühreverdî gibi büyük mutasavvıfların fikirlerine de yer verilmiştir. 1010 (1601) tarihli en eski yazma nüshası Murad Molla Kütüphanesi’ndedir (nr. 1314/4). Bu risâle de H. Kâmil Yılmaz tarafından tercüme edilerek İlim Amel ve Seyr ü Sülûk adlı eserin sonunda yayımlanmıştır. 4. Ḫulâṣatü’l-aḫbâr fî aḥvâli’n-nebiyyi’l-muḫtâr. Hüdâyî’nin hilkat, varlık ve hakîkat-i Muhammediyye gibi tasavvufî konuları işlediği yaklaşık altmış varaklık bir eseridir. En eski yazma nüshası 1037 (1627) tarihli olup Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’ndedir (Hüdâyî, nr. 258). 5. Habbetü’l-maḥabbe. Allah, Peygamber ve Ehl-i beyt sevgisini anlatan küçük bir risâledir. Ahmed Remzi Akyürek tarafından Mahbûbü’l-ahibbe adıyla tercüme edilen bu risâleyi Rasim Deniz yeni harflerle yayımlamıştır (Habbetü’l-Mahabbe Tercümesi Mahbûbü’l-ahibbe, Kayseri 1982). 6. Keşfü’l-ḳınâʿ ʿan vechi’s-semâʿ. Semâın meşruiyetini müdafaa için yazılmış olan bu risâlenin 1016 (1607) tarihli nüshası Köprülü Kütüphanesi’ndedir (nr. 1583/ 7). Eser H. Kâmil Yılmaz tarafından tercüme edilerek neşredilmiştir (“Hüdâyî’nin Semâ Risâlesi”, MÜİFD, IV [1986], s. 273-284). Bunlardan başka Ḥayâtü’l-ervâḥ ve necâtü’l-eşbâh, el-Fetḥu’l-ilâhî, Tecelliyât, eṭ-Ṭarîḳatü’l-Muḥammediyye, Fethu’l-bâb ve refʿu’l-ḥicâb, el-Mecâlisü’l-vaʿẓıyye adlı

Arapça eserleri vardır. Şeyhi Üftâde'nin sohbetlerinde tuttuğu notlardan meydana gelen Vâḳıʿât adlı eser de genellikle Hüdâyî'ye nisbet edilmiştir. Yazmaları genellikle üç cilt halinde tertip edilmiş olan eserin, üzerinde Hüdâyî'nin hattı olduğuna dair bir kayıt bulunan nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (Hüdâyî, nr. 250).

Hüdâyî'nin belli başlı Türkçe eserleri de şunlardır: 1. Divan. Dîvân-ı İlâhiyyât olarak da bilinen eserde Hüdâyî'nin 255 kadar ilâhisinden başka rubâî ve kıtalar da vardır. Divan Kemaleddin Şenocak ve Ziver Tezeren tarafından ayrı ayrı yayımlanmıştır (İstanbul 1970, 1986). 2. Necâtü'l-garîk fi'l-cem'i ve't-tefrîk. Tasavvuf terimlerinden olan cem' ve farkın manzum olarak anlatıldığı bir risâledir. 3. Tarîkatnâme. Celvetiyye tarikatı âdâbını anlatan bir risâledir. Bu üç eser Nûri adlı bir kişi tarafından Külliyyât-ı Hazreti Hüdâyî adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1287). Bu neşrin sonunda Hüdâyî'nin kısa bir hal tercümesiyle tarikat silsilesine de yer verilmiştir. Aynı eserleri, Hüdâyî Âsitânesi'nin son postnişinlerinden Mehmed Gülşen Efendi (ö. 1925), başına daha geniş bir hal tercümesi ve Hüdâyî'nin Arapça eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye adlı eserini de ilâve ederek yeniden neşretmiştir (İstanbul 1338). 4. Mektûbât. Hüdâyî'nin III. Murad'a ve diğer padişahlarla bazı devlet erkânına gönderdiği mektuplardır. Çoğu III. Murad'a yazılan 152'si Türkçe, yirmi iki kadarı da Arapça mektuptan oluşan bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Fâtih, nr. 2572). 5. Nesâih ve Mevâiz. Hüdâyî'nin vaaz ve nasihatlarını ihtiva eden eser 237 varak olup kırk üç bölümden oluşur. Bilinen tek yazma nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (Hüdâyî, nr. 266). 6. Mi'râciyye. Mi'rac hadisesini âyet ve hadislerin ışığı altında anlatan bir risâle olup bir nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (Hüdâyî, nr. 262).

BİBLİYOGRAFYA

Aziz Mahmud Hüdâyî, Mektûbât, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2572; a.mlf., Vâḳıʿât, Üsküdar Selimağa Ktp., Hüdâyî, nr. 250; a.mlf., Tecelliyât, Üsküdar Selimağa Ktp., Hüdâyî, nr. 593/ 3; Külliyyât-ı Hazreti Hüdâyî (nşr.

Mehmed Gülşen), İstanbul 1338; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 760-762; Cemâleddin Hulvî, Lemezât-i Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4536, vr. 187ª; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 113; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 145; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 479; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 327-329; İsmâil Hakkı Bursevî, Silsile-i Tarîk-i Celvetî, İstanbul 1291, tür.yer.; a.mlf., Ferahu'r-rûḥ, Bulak 1252, II, 65; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 227ª-245b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, vr. 372ª-382ª; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1982; Ziver Tezeren, Seyyid Aziz Mahmûd Hüdâyî, İstanbul 1984.

Hasan Kâmil Yılmaz

AZİZ MAHMUD HÜDÂYÎ KÜLLİYESİ

İstanbul Üsküdar'da bânisi Aziz Mahmud Hüdâyî'nin adıyla anılan külliye.

Doğancılar'da Ahmet Çelebi Mahallesi'nde, bugün Hüdâî Mahmud, Aziz Mahmud ve Aziz Efendi Mektebi sokaklarının kuşattığı bir arsa üzerinde 997-1003 (1589-1595) yılları arasında kurulmuştur. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin tekke ve türbesi etrafında teşekkül eden bu külliye, âsitâne* ve pîr evi sıfatları ile, Celvetiyye tarikatının merkezini teşkil etmiş olan büyük ve önemli bir tekkedir. Nitekim Osmanlı kaynaklarında Hazreti Hüdâyî Âsitânesi, Hüdâyî Mahmud Efendi Âsitânesi, Pîşvây-ı Tarîkat-ı Aliyye-i Celvetiyye, Aziz Mahmud Hüdâyî Efendi Hankahı, Hankāh-ı Celvetî, Hazreti Hüdâyî Aziz Mahmud Efendi Dergâhı ve Hüdâyî Aziz Mahmud Efendi Tekkesi gibi adlarla anılmaktadır.

Külliyenin çekirdeğini oluşturan tekkenin bânisi Aziz Mahmud Hüdâyî tekkenin arsasını 1589'da satın almış ve aynı yıl inşaatı başlatmıştır. Muhtemelen mensupları ve muhiblerinin de katkıları ile 1003'te (1595) tamamlanan ilk tekke aynı zamanda tevhidhâne olarak kullanılmıştır. Burası 1007'de (1598-99) bizzat bânisi tarafından minber ilâvesiyle camiye çevrilmiştir. Külliye bu tevhidhâne ile bunun etrafında yer alan derviş hücreleri, aşhâneimaret niteliğinde büyük bir mutfak, taamhâne, biri kendisine, dördü de kızlarına tahsis edilmiş toplam beş meşrutahâne ve cümle kapısı ile yanındaki iki çeşmeden meydana gelmekteydi. Bu yapılara, bâninin hayatının sonlarına doğru inşa edilen türbesini de ilâve etmek gerekir.

Hüdâyî Külliyesi'nin kuruluşundan XIX. yüzyıl ortalarına kadar çeşitli tamirler geçirdiği, zaman zaman bazı eklerle büyütüldüğü ve kalabalık bir derviş zümresini besleyebilecek güçte maddî kaynaklarla bunları barındırabilecek ölçüde mekânlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak 1850'de Üsküdar Çarşısı'nda çıkan ve külliyenin bulunduğu yamaca doğru yayılan bir yangın sonucunda Hüdâyî Türbesi dışında kalan binalar ortadan

kalktığından türbe kısa bir müddet tevhidhâne olarak kullanılmıştır. 1272'de (1855-56) Sultan Abdülmecid tarafından türbe de dahil olmak üzere külliye yeni baştan inşa ettirilmiştir. Külliyenin bu ikinci inşasında geniş mimari programı ve yerleşim düzeni hemen hemen aynen korunmuş, ancak camitevhidhâneye hünkâr mahfili ile arsanın güney kesimine bir sıbyan mektebi ilâve edilmiştir. Yine bu dönemde Sultan II. Abdülhamid'in yakın adamlarından Lutfi Bey 1317'de (1899-1900) camitevhidhânenin karşısına, içinde bir kısmını kendisine ve aile fertlerine türbe olarak tahsis ettiği müstakil bir kütüphane binası yaptırmıştır. Bundan bir yıl sonra külliye, masrafları hazîne-i hâssadan karşılanmak suretiyle tamir ettirilmiş ve halen ayakta olan harem bölümü (şeyh dairesi) inşa edilmiştir. 1910 yılında yıldırım isabetiyle yıkılan minare türbenin önüne, türbedarlara mahsus bölümün üzerine devrilerek burayı tahrip ettiğinden minare yeniden inşa edilmiş, ayrıca Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın kızlarından Prenses Fatma Hanım tarafından 1912 yılında türbenin şimdiki camekânlı giriş bölümü yaptırılmıştır. Bu haliyle, kapatıldığı 1925 tarihine kadar gelen külliyenin camitevhidhânesi bu tarihten sonra sadece cami olarak hizmete devam etmiş, meşrutahâneler ise cami görevlileri ve vakıfların kiracılarına mesken olmuştur. Mutfak, hazîre, çeşmeler, türbe ve cümle kapısı gibi unsurlar günümüze aynen gelemedikleri gibi, derviş hücreleri ve selâmlık gibi kullanımlarını kaybeden bazı bölümler de tarihe karışmıştır. Başta cami olmak üzere ayakta kalan binaları 1975'te Vakıflar Genel Müdürlüğü tamir ettirmiştir. Son yıllarda kurulan Aziz Mahmud Hüdâyî Vakfı tarafından külliyenin bakımı hususunda büyük gayret sarfedilmekte, ayrıca talebelere ve muhtaçlara dağıtılmak üzere her gün aşhânesinde yemek pişirilmektedir.

Hüdâyî Külliyesi, Osmanlı devri İstanbulu'nun en parlak tasavvuf kültürü merkezlerinden birisi idi. Özellikle bânisinin müstesna şahsiyeti bu müesseseyi hükümdarlar, hânedan ve saray mensupları, devlet büyükleri, ulemâ, sanat ve mûsiki erbabı dahil olmak üzere her sınıftan insanın ve diğer tarikatlara mensup pek çok kişinin feyiz aldıkları bir irfan ocağı haline getirmiş ve bu gelenek tekkenin postuna daha sonra oturmuş diğer şeyhlerce de sürdürülmüştür.

Aziz Mahmud Hüdâyî Külliyesi'nin ilk yapıldığı devirdeki özellikleri hakkında kesin bilgiler vermek mümkün değildir. Yine de ikinci inşasında yerleşim düzeni pek fazla değiştirilmemiş olduğundan camitevhidhânenin

aynı yerde bulunduğu, ancak daha küçük ölçülerde yapıldığı anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi, arsadaki dağılımı ve mimariyi aydınlatıcı açık bilgiler vermemekte, ancak 300 kadar dervişin müstakil hücrelerde barındığını söylemekle yetinmektedir. XVIII. yüzyıldaki durumunu kısmen göstermesi bakımından Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî'nin verdiği şu bilgi ise kayda değer: "...Câmi-i şerîfin avlusunda şadırvanı ve etrafında fevkanî ve tahtânî mahfilleri vardır. Ve zâviye kapısında müteaddid çeşmeler vardır. Ve zâviye hücerâtı câmi etrafındadır. Şeyh dairesi başka olup müstakil meşruta menzilleri dahi vardır". Külliyenin ikinci inşası sırasında yapılar, asıl mimarileri hiç hesaba katılmaksızın, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin yaşadığı devre tamamen yabancı düşen ampir üslûbunda yenilenmiştir. Külliyenin ilk halinden günümüze intikal edebilmiş olan unsurlar, camitevhidhânenin batısındaki açık türbe ile cümle kapısının solundaki iki çeşmeden ibarettir.

Batıdan doğuya doğru oldukça meyilli olan külliye arsası çeşitli istinat duvarları ile setlere ayrılmış, binalar bu setler üzerine yerleştirilmiştir. Külliyenin tam ortasından geçen ve arsayı doğu-batı doğrultusunda ikiye bölen basamaklı bir geçit, tekke sakinleri ile cami cemaatinin yanı sıra çevre halkınca da kullanılagelmiş ve Hüdâî Avlusu sokağı adını almıştır. Sokak niteliğindeki bu avlunun doğu ucunda Aziz Mahmud Efendi sokağına birleştiği noktada külliyenin cümle kapısı yer almaktadır. Köfeki taşından pilastrlar ile iki yandan kuşatılmış olan dikdörtgen açıklıklı kapının üzerinde, mermerden iki silme arasında, külliyenin Sultan Abdülmecid tarafından ikinci inşasına ait 1272 (1855-56) tarihli manzum bir kitâbe yer almaktadır. Metni Süleyman Senih Efendi'ye ait olan ve ta'lik hatla yazılmış bulunan kitâbe iki parça halinde düzenlenmiş, bunların ortasına adı geçen padişahın tuğrası kondurulmuştur. Kapının solunda yan yana iki çeşme mevcuttur ki muhtemelen ilk bânileri Aziz Mahmud Hüdâyî'dir. Her ikisi de klasik üslûpta silmeler ve sivri kemerlerle donatılmış olan bu çeşmelerden soldakinde, kemerin üzerinde, 1033'te (1623-24) yaptırıldığını gösteren sülüs hatlı Arapça mensur bir kitâbe, kemer aynası içinde ise 1272 (1855-56) tarihinde külliye ile beraber Sultan Abdülmecid tarafından tamir edildiğini gösteren, manzum metni Zîver Paşa'ya ait ta'lik hatlı manzum bir kitâbe daha bulunmaktadır. Bunun sağında yer alan ve daha ufak ölçülerdeki çeşmede de, son mısraı ebced*le 1019 (1610-11) tarihini veren sülüsle yazılmış manzum bir kitâbe yer almaktadır. Cümle kapısının sağındaki çeşmede, Lâle Devri'nde 1141 (1728-29) yılında Nevşehirli

Damad İbrâhim Paşa'nın oğlu "Genç" lakaplı Damad Mehmed Paşa tarafından yaptırılmış olduğunu belirten ta'lik hatla yazılmış, metni şair Şâkir'e ait manzum bir kitâbe bulunmaktadır. Bu çeşmenin gerek cephe düzeni gerekse detayları tamamen ampir üslûbunda olup 1272'de (1855-56) yenilendiğini ispata yeterlidir. Bu çeşmelerin üstünde, halen imam ve müezzin meşrutası olarak kullanılan birer ahşap mesken vardır. Geçen yüzyılın ikinci yarısında elden geçirildikleri anlaşılan bu evlerden soldaki yakın bir zamanda kâgire çevrilerek orijinal şeklini kaybetmiştir. Bunun arkasında, muhtemelen külliyenin ilk inşasından kalma bir su haznesi ile bir grup helâ yer almaktadır.

Cümle kapısından sonra batıya doğru kademeli olarak devam eden Hüdâî Avlusu sokağı üzerinde, solda Hüdâyî Türbesi ile daha sonra buna dışarıdan bitiştirilmiş olan ve tekke şeyhleriyle aile fertlerinin gömülü oldukları türbe, Hüdâyî Türbesi'nin arkasında bu yapıya bitişik olarak yer alan camitevhidhâne, bunun batısında dar bir aralıktan sonra içinde Kaya Sultan'ın (ö. 1659) kızı Fatma Hanım-Sultan'a (ö. 1140/1727-28) ait açık türbeyi barındıran hazîre parçası sıralanmaktadır. Bu hazîrenin batısında, Aziz Efendi Mektebi sokağının kuzeye doğru kıvrılan kesiminin arkasında, duvarlarla çevrili bir bahçenin içinde harem dairesiyle müstakil mutfağı bulunmaktadır. Hüdâî Avlusu sokağının kuzey yakasında ise en altta küçük meşrutadan sonra sırayla yerden yüksek hazîre parçası, mutfak ile buna bitişik hünkâr mahfili girişi, abdest muslukları, kütüphane ve yine bir bölüm hazîre yer almaktadır. Abdest musluklarının üzerinde sıralandığı duvar, arsanın kuzey kesimini işgal eden geniş bir bölümü ayırmaktadır. Musluklar dizisini ikiye bölen bir kapıdan geçilen bu kesimde vaktiyle derviş hücreleri, kahve ocağı, taamhâne ve diğer selâmlık bölümlerinin bulunduğu bilinmektedir. Ahşap oldukları anlaşılan bu binalardan günümüzde hiçbir iz kalmamıştır. Hüdâî Avlusu sokağının Hüdâyî Mahmud sokağına birleştiği batı ucunda, cümle kapısı ile aynı üslûpta ve aynı ebatta kitâbesiz ikinci bir kapı görülmektedir. Bu kapının güneyinde sokak üzerinde, külliyeye ait meşrutalardan ikisi müstakil bahçeler içinde yer almaktadır.

Camitevhidhâne dikdörtgen planlı, kâgir duvarlı, ahşap çatılı, biri bodrum, biri de mahfillerin teşkil ettiği kısmî üst kat olmak üzere toplam üç katlı fevkanî bir binadır. Bütün açıklıkların basık kemerlerle geçilmiş olduğu

cephelerde kat döşemeleri ve saçak hizalarında yatay silmeler dolaşmaktadır. Zemin katta namaza ve âyinlere tahsis edilmiş olan dikdörtgen alan kıble yönünde yer almakta, bunu batıda ve kuzeyde erkeklere mahsus, zeminleri bir seki ile yükseltilmiş mahfiller kuşatmaktadır. Bu mahfillerin sınırında ahşap korkuluklar arasında üst kat mahfillerini taşıyan ve kısa bir parapet duvarından sonra tavana kadar devam eden kare kesitli ve pilastr başlıklı ahşap sütunlar sıralanmaktadır. Her sütuna karşısındaki duvarda aynı ebatta bir duvar pâyesi tekabül etmekte, bunların arasında altlı üstlü ikişer pencere yer almaktadır. Batıdaki zemin kat mahfilleri ortada iki sütun arasındaki açıklık boyunca kesintiye uğratılarak buraya yalnızca Hüdâyî Tekkesi'ne mahsus ilginç bir mimari unsur olan "şeyh kafesi" yerleştirilmiştir. Bu değişik tertip, Aziz Mahmud Hüdâyî ile Hızır arasında cereyan etmiş olan bir menkıbeye dayanan ve sırf burada icra edilen âyinlerde riayet edilen farklı bir erkândan kaynaklanmaktadır. Cuma namazlarını müteakip icra edilen âyinlerde, cuma namazını da bu kafesin içinde eda eden şeyh efendi âyinin belirli bir yerinde, dervişler kıyama kalktıktan bir müddet sonra kafesten çıkarak esas tevhidhâneye girer ve âyindeki yerini alırdı. Gereğinde kapı şeklinde açılan kafesli bölmelerle kuşatılmış olan bu bölümün arkasında, iki ucu kapılı ufak bir koridor mahfiller arasındaki bağlantıyı temin etmekteydi. Şeyhler harem dairesinin bulunduğu batı yönünde, binayı kuşatan dar geçide açılan ve şeyh kapısı olarak adlandırılan müstakil girişi kullanırlar ve cemaate görünmeden bu kafese girerlerdi. Kafesin kıble yönündeki sınırı hizasında yer alan bir seki, camitevhidhânenin ilk inşasındaki güney sınırını göstermektedir. Kuzey yönündeki mahfiller de ortada iki sütun arasındaki açıklık miktarınca kesintiye uğramakta ve bu açıklığın ekseninde harimin güney duvarında mihrap, kuzey duvarında son cemaat yerine açılan kapı, bunun da karşısında yapının dış duvarındaki esas kapı yer almaktadır. Dışarıdan bir sıra basamakla ulaşılan ve cami cemaatince kullanıldığı anlaşılan bu kapının üzerinde, ortada Sultan Abdülmecid'in tuğrasının yer aldığı, şair Zîver'in kaleminden çıkmış ve ta'likle yazılmış 1272 (1855-56) tarihli bir kitâbe bulunmaktadır. Bu esas kapının batı yönünde, aynı şekilde önü basamaklı daha ufak boyutlu diğer bir kapı daha vardır ki tevhidhâne kapısı olarak adlandırıldığına göre daha çok tekke sakinlerince kullanılmış olduğu anlaşılan bu girişin üzerindeki kitâbe levhasında, sülüsle yazılmış ve Aziz Mahmud Hüdâyî'ye ithaf edilmiş bir beyit yer almaktadır. Son cemaat yerinin doğu ucundan geçilen minare, dışarı taşkın kare bir kaide üzerinde

yükselen daire kesitli gövdesi, basit şerefesi ve kurşun kaplı koni biçimindeki ahşap külâhı ile iddiasız bir görünümdedir.

İçinde birçok sofalarla odaların ve bir helânın bulunduğu hünkâr mahfili girişi camitevhidhânenin kuzeyinde, Hüdâî Avlusu sokağının öbür yakasında yer alan kısmî bir zemin kattan temin edilmiştir. Duvarları içeriden bağdâdî sıva, dışarıdan ahşap kaplama ile donatılmış olan ve bir hünkâr kasrı niteliği arzeden bu bölümün üst katı, iki çift ahşap sütunun yardımı ile sokağı köprü gibi geçerek yapıya bağlanmaktadır. Camitevhidhânenin kafeslerle donatılmış olan üst kat mahfillerinin kuzey kanadı hünkâr ile maiyetine ve hânedan mensuplarına, batı kanadı ise hanımlara ayrılmıştır. Ahşap bölmelerle taksim edilmiş olan bu mahfillere biri son cemaat yerinden, diğeri de batı yönündeki geçitten hareket eden iki merdivenle ulaşılabilmektedir.

Bodrum katının, ilk mescid-tevhidhânenin altına tekabül eden kuzey kesiminde dar uzun koridorlara açılan ve ufak pencerelerden az miktarda ışık alan halvethâne (çilehâne) niteliğinde mekânlar vardır. Güney kesiminde ise 1272'deki (1855-56) genişletme sırasında içeriye alınarak bir türbe hüviyeti kazanmış olan hazîre parçası yer almaktadır. Ampir üslûbuna has sadeliğin hâkim olduğu camitevhidhâne cephelerinde herhangi bir süsleme unsuru göze çarpmaz. İçeride de süsleme asgari ölçülerde tutulmuştur. Profilli çıtalarla meydana getirilmiş geometrik taksimata sahip tavanda ve pencere sıraları ile alt ve üst kat mahfilleri arasındaki kuşakta pastel renkler kullanılarak ampir üslûbunda stilize çiçekler ve dal kıvrımlarından oluşan bir tezyinat uygulanmıştır. Ayrıca üst kat pencereleriyle üst kat mahfillerinin kafesleri oymalı ve yaldızlı hotozlarla taçlandırılmıştır. Bu hotozların tepelerinde, zemini siyaha boyalı daireler içine, zerendûd tekniğiyle ve sülüs hatla, camilerdeki alışılmış düzene uyularak "Allah", "Muhammed" ibareleriyle dört halifenin isimleri yazılmıştır. Minber ile şeyh kafesinin önünde yer alan vaaz kürsüsü ahşaptan yapılmış olup S ve C kıvrımlarını ihtiva eden ve daha çok barok üslûba bağlanan kabartmalarla süslüdür.

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin türbesi, vefatından 1925'e kadar Celvetiyye mensuplarınca bayram arefelerinde, âsitâne şeyhinin riyasetinde debdebeli bir şekilde ziyaret edilmiş, ayrıca İstanbul'daki velî türbeleri içinde en çok

rağbet görenlerden birisi olma vasfını da günümüze kadar sürdürmüştür. Camitevhidhâne ile aynı inşaî ve tezyinî özellikleri paylaşan türbe, kuzeyden güneye doğru sıralanan camekânlı bir giriş bölümü, türbedarların nöbet tuttukları piramit biçiminde bir külâhla örtülü oda ve esas harimden oluşmaktadır. Harim kapısı üzerinde Aziz Mahmud Hüdâyî'nin vefat tarihini (1038/1628) veren ta'lik hatlı Arapça mensur bir kitâbe vardır. Dikdörtgen planlı harimin ortasında daire kesitli dört mermer sütuna oturan ve içeriden Celvetî tacının tepeliği gibi on üç dilime taksim edilmiş olan bir ahşap kubbe yükselmektedir. Pîrin yaldızlı demir şebekelerle kuşatılmış olan ahşap sandukası bu kubbenin altındadır. Çevresinde çocuklarına ve bir torununa ait on sanduka sıralanmaktadır. Duvarların üst kesiminde hattat Mahmud Celâleddin'in kaleminden çıkmış, Mülk sûresini ihtiva eden sülüs bir yazı kuşağı dolaşmaktadır. Türbede bulunan sandıklar içinde Aziz Mahmud Hüdâyî'nin birtakım emanetleri muhafaza edilmektedir. Bu türbenin doğusunda, önceleri açık hazîre şeklindeyken sonradan muhtemelen 1272'de (1855-56), üstü örtülerek türbeye tahvil edilmiş olan bölüm vardır. Tekke şeyhlerinden, mensuplarından ve aile fertlerinden birçok kişinin gömülü olduğu bu ikinci türbenin çatısı Cumhuriyet devrinde ortadan kalkınca ahşap sandukaların yerlerine çimentodan garip lahitler kondurulmuş, üzerlerine de bir kısmı hatalı Latin harfli ufak kimlik levhaları iliştirilmiştir. Külliyenin hazîresinde, birçoğu hat ve oymacılık sanatları açısından dikkat çekici nitelikte mezar taşları bulunmaktadır. Camitevhidhânenin batısındaki hazîre parçası için de yer alan Fatma Hanım-Sultan Türbesi, hepsi mermerden yontulmuş sekiz adet sekizgen kesitli ve baklavalı başlıklı sütunları, bunlara oturan sivri kemerleri, sütunların arasını kapatan tunçtan dökülmüş nefis şebekeleriyle, emsali olan açık türbeler içinde müstesna bir yere sahiptir.

Külliyenin mutfağı kâgir duvarlı ve ahşap çatılı olup biri büyük, diğeri daha küçük içiçe iki bölümden oluşmaktadır. Basık kemerli kapılar ve pencerelerle donatılmış olan bu mekânlardan büyük olanında tuğladan örülmüş kemeriyle muazzam ocak yer almaktadır. Dikdörtgen planlı olan kütüphanenin duvarları sarı renkli yumuşak bir taşla kaplanmıştır. Üzeri tuğladan örülmüş bir tekne tonozla örtülü olan bu yapının girişi, camitevhidhâneye bakan güney cephesinin ortasındadır. Gerek bu kapı gerekse pencereler, kilit taşları konsollarla belirtilmiş yarım daire kemerlere sahiptir. Aralarında, duvara gömülmüş ve İyon nizamında başlıklarla

donatılmış yivli sütunlar vardır. Başlıkların üstünde de çeşitli silmelerle teçhiz edilerek “architrave” görünümü kazandırılmış bir kuşak uzanmaktadır. Cephenin en üst kesimi, sütunların hizasında yer alan, ortaları birer kabartma rozetle süslenmiş küçük pilastrlarla üçe taksim edilmiş, bu bölümlere bâni Lutfi Bey’in adını ve ebcedle 1317 (1899-1900) tarihini veren ta‘likle yazılmış manzum kitâbenin mısraları yerleştirilmiştir. Halen Aziz Mahmud Hüdâyî Vakfı’nın idare binası olarak kullanılan kütüphanenin batı kesimi demir parmaklıklarla tecrit edilerek bâni ile ailesine ait sandukaları ihtiva eden bir türbe haline sokulmuştur. Ampir üslûbunun antik tapınak cephelerini taklit eden ve Osmanlı mimarisine çok yabancı düşen bir uygulamasını sergileyen bu binanın tonozlu örtüsü üzerinde de başka yerde benzerine rastlanılmayan koni biçiminde üç madenî alem sıralanmaktadır. Hepsi geçen yüzyılın ikinci yarısı içinde yenilenmiş olan meşrutahânelerden harem dairesi, zemindeki kâgir, diğerleri ahşap olmak üzere üç katlı, oldukça büyük, tipik bir eski İstanbul konağıdır.

Bu arada külliyenin yakın ve uzak çevresinde yer alan ve onunla ilgili sayılan bazı yapıları da zikretmek gerekir. Bunlar arasında, Aziz Mahmud Hüdâyî’nin halifelerinden olan tekkenin üçüncü postnişini Ehl-i Cennet Şeyh Mehmed Fenâyî Efendi’nin (ö. 1664) cümle kapısının karşısında yer alan türbesi; yine bâninin mensuplarından olup mürşidine duyduğu hürmetten ötürü kendisini onun tekkesinde “kapıcı” olarak vasfeden Kayserili Halil Paşa’nın (ö. 1629) külliyenin güneydoğusunda ve az ilerisinde inşa ettirmiş olduğu Kapıcı Tekkesi ile Çamlıca’da Bulgurlu köyü yakınlarında, Aziz Mahmud Hüdâyî’nin çileye soyunduğu mahal olan ve bu yüzden Çilehâne adını alan mevkide 1024’te (1615) inşa ettirilen mescid-zâviye bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Naîmâ, Târih, II, 112; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 473-474; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 114; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârih, s. 55-56, 87-88,

222-223, 231, 273, 328, 395; a.mlf., Hadîkatü'l-cevâmi', II, 195-204; Âsitâne Tekkeleri, s. 2; Mecmûa-i Cevâmi', II, 72-73; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 5; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 53, 63-67, 102; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 21, 72-74; Muallim Vahyî, Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlardan Bursalı Tâhir Bey, İstanbul 1335, s. 101; Külliyyât-ı Hazreti Hüdâyî (nşr. Mehmed Gülşen), İstanbul 1338, nâşirin önsözü, s. 5; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 31; Ahmed Hamdi Tanpınar, Beş Şehir, İstanbul 1969, s. 185; Kemaleddin Şenocak, Kutb-ul Ârifîn Seyyid Aziz Mahmud Hüdayî, İstanbul 1970, s. 29-32; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 104-107, 129-130, 325-341, 356, 419, 427-428; II, 16-18, 69-70, 128, 303, 403, 437; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar, İstanbul 1979, s. 119; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1982, s. 216-258; İst.A, III, 1718-1722; I. Beldiceanu-Steinherr, "Hüdāʾı", EI[2] (İng.), II, 538-539; Abdülbâkî Gölpınarlı, "Djilwatıyya", EI[2] (İng.), II, 542-543.

M. Baha Tanman

AZÎZ-i MISR

عزيز مصر

Mısır'ın ulusu, güçlüsü anlamında bir unvan.

Kur'ân-ı Kerîm'de, kardeşleri tarafından kuyuya atılan ve orada terkedilen Hz. Yûsuf'u bir kervanın kuyudan çıkararak Mısırlı birine sattığı belirtilmekte (Yûsuf 12/15-20), daha sonraki iki âyette (30, 51), Yûsuf'u satın alan kişiden adı verilmeksizin "Azîz" unvanı ile söz edilmektedir. Tefsirlerde bu kişinin adı Kıtfîr veya Itfîr şeklinde geçmektedir (bk. Taberî, XI, 104; İbn Kesîr, IV, 305). Tevrat'ta ise Hz. Yûsuf'u satın alan Mısırlı'nın adı Potifar (Potiphar) olarak zikredilmekte ve onun Firavun'un harem ağası (sâris), muhafız askerler reisi (sar hattabbahîm) olduğu belirtilmektedir (Tekvîn, 37/36; 39/1). İbrânîce sâris kelimesi "hadım" ve "harem ağası" anlamındadır. Ancak eski Mısır'da harem ağalığı mevcut değildir (Ancien Testament, s. 103) ve Hz. Yûsuf'u satın alan Potifar da evlidir. Bu sebeple sâris kelimesi farklı bir anlamda, "krala çok yakın, ona bağlı, sarayın üst düzey görevlisi" mânasında kullanılmıştır (DB2, V/1, s. 888). Dolayısıyla Potifar'ın saray memuru, muhtemelen kralın çok yakın dostlarından, nedimlerinden biri, önemli işleri kendisine havale ettiği kişi olduğu söylenebilir. Tevrat'ta Hz. Yûsuf'u satın alan kişiye verilen diğer unvan ise sar hattabbahîmdir. Tevrat'ın Yunanca tercümesinde kelime "aşçıların şefi, kilercibaşı" olarak çevrilmiştir. Ancak emrinde çalışanlar ne kadar çok olursa olsun aşçıların şefinin yetkisinin çok geniş olduğu söylenemez. Tabbah kelimesi İbrânîce'de aşçı mânasına geldiği gibi "kesen, boğazlayan, öldüren", dolayısıyla da "muhafız" anlamlarına da gelmektedir (II. Krallar, 25/8). Buna göre sar hattabbahîm askerî bir görevi ifade etmektedir ve kralın emirlerini yerine getirenlerin şefi demektir. Nitekim kelime Tevrat'ın Yunanca tercümesinin aksine Latince ve Süryânîce tercümeleriyle Onkelos'un Targum'unda bu şekilde çevrilmiştir (DB2, V/1, s. 889). Esasen Kur'ân-ı Kerîm'de, rüyasını yorumlaması üzerine kralın, "Onu bana getirin" emrine karşılık Hz. Yûsuf'un gelen elçiye, "Efendine dön de ona sor, ellerini kesen o kadınların maksadı neydi?" diye sordurması ve kralın

konuyu araştırması, Azîz'in karısının kral huzurunda gerçeği itiraf etmesi (Yûsuf 12/50-51), Azîz'in krala çok yakın olduğunu göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de azîz unvanı sadece Hz. Yûsuf'u satın alan kişi için değil Hz. Yûsuf için de kullanılmaktadır. Kral tarafından hapisten çıkarılan ve, "Sen artık yanımızda mevki sahibi, güvenilir bir kimsesin" (Yûsuf 12/54) diye taltif edilen Hz. Yûsuf ülkenin hazinelerinden sorumlu makama talip olur ve geniş yetkilerle donatılır (Yûsuf 12/55-56). Yiyecek almak üzere Mısır'a Hz. Yûsuf'un yanına gelen kardeşleri ona "Azîz" diye hitap ederler (Yûsuf 12/78, 88). Tevrat'a göre de Hz. Yûsuf Mısır'da Firavun'dan sonra ikinci adamdı. Firavun ona, "Sen evimin üzerinde bulunacaksın ve bütün kavmim senin emrin üzerine idare olunacaktır; ben yalnız tahtta senden büyük olacağım" (Tekvîn, 41/40) demiş, ikinci arabasını ona tahsis etmiştir. Ayrıca herkesin onun önünde diz çökmesini emretmiş, bütün Mısır diyarında hiç kimsenin onun izni olmadan "elini yahut ayağını kaldıramayacağını" belirtmiştir (Tekvîn, 41/41-44). Şu halde azîz unvanı, Hz. Yûsuf zamanında Firavun'dan sonraki en önemli makamı ifade etmekteydi.

Bazı Arapça lugatlarda azîz kelimesinin "Mısır ve İskenderiye'nin hâkimi" şeklinde açıklandığı da görülür (Kāmus Tercümesi, "azîz" md.). Osmanlı kaynaklarından Feridun Ahmed Bey'in Münşeâtü's-selâtîn'inde ise azîz, Memlük sultanları için "Mısır'ın hâkimi" anlamında geçmekle beraber onların resmî unvanları arasında böyle bir tabire yer verilmemiştir.

Osmanlılar'da azîzin resmî bir unvan olarak kullanılmak istenmesi Hidiv İsmâil Paşa zamanına rastlar. Kendisinden sonra ailesine kalmak şartıyla Mısır valiliğini eline geçiren İsmâil Paşa, diğer Osmanlı vezirleri arasında daha üstün bir durumda bulunduğunu ve Hz. Yûsuf'un Mısır'ı idare ettiği gibi burayı yönetmek niyetinde olduğunu ima ederek kendisine "Azîz-i Mısr" unvanının verilmesini istedi. Ancak bu isteği kabul edilmedi. Bununla birlikte 1867 tarihli bir fermanla kendisine yeni yetkiler tanındı ve "hidiv" unvanı ile yetinmesi sağlandı.

BİBLİYOGRAFYA

Kamus Tercümesi, "ʿazîz" md.; Taberî, Tefsîr, XI, 104; İbn Kesîr, Tefsîr, IV, 305; Feridun Bey, Münşeât, I, 164, 195; Memduh Paşa, Mir'ât-ı Şuûnât, İzmir 1328, s. 34-35; Mısır Meselesi (nşr. Bâbıâli Hâriciye Nezâreti), İstanbul 1334, s. 36-37; E. Dicey, The Story of the Khedivate, London 1902, s. 38; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2853, 2875 vd.; Karal, Osmanlı Tarihi, VII, 43; Ancien Testament (Traduction Oecumenique de la Bible), Paris 1980, s. 103; J. F. Mcl., "Potiphar", JE, X, 147; O. S. Wintermute, "Potiphar", IDB, III, 845; C. Lagier, "Putiphar", DB2, V/1, s. 886-893; A. R. Schulman, "Potiphar", EJd., XIII, 933; B. Lewis, "Azız Mısr", EI² (İng.), I, 825.

Ömer Faruk Harman

AZÎZ NESEFÎ

عزيز النسفي

Azîz b. Muhammed en-Nesefî (ö. 700/1300 [?])

Vahdeti vücûd konusundaki düşünceleriyle tanınan İranlı mutasavvıf.

Mâverâünnehir bölgesinde Nesef (Nahşeb) şehrinde doğdu. Doğum tarihi belli değildir. Öğrenimini doğduğu şehirde tamamladı. Bu arada kendini fizikî ve ruhî bakımdan daha iyi tanımak için tıp tahsil etti ve bu alanda hekimlik yapacak seviyeye geldi. Bir süre kaldığı Buhara'da adını belirtmediği bir mürşide intisap ettiğini söyleyen Azîz Nesefî, Receb 671'de (Şubat 1273) Orta Asya'dan gelip Horasan ve Fars'a saldıran Akbeg kumandasındaki kuvvetlerin şehri yağmalamaları üzerine buradan ayrıldı. Çeşitli risâlelerinden, 680-690 (1281-1291) yılları arasında Eberkuh, Şîraz, İsfahan, Behrâbâd, Semerkant ve Buhara'da bir süre yaşadığı veya buralara seyahat ettiği, buralardaki sûfîler, felsefeciler ve diğer bilginlerle tanıştığı anlaşılmaktadır. Nesefî, Sa'deddîn-i Hammûye veya Hammûî adlı bir şeyhin müridi olduğundan bahsetmektedir. Bu şeyhin 587-650 (1191-1252) yılları arasında yaşayan meşhur sûfî Sa'deddîn-i Hammûye olup olmadığı şüphelidir. Zira Nesefî şeyhinin 670 (1272) tarihinde sağ olduğundan bahseder. Ancak sözü edilen şeyh gerçekten Sa'deddîn-i Hammûye ise, ya kaynaklarda onun 650 (1252) olarak verilen ölüm tarihi yanlıştır veya onunla mânen irtibat kurmuştur; yahut da aynı ad ve nisbeyi taşıyan ikinci bir kişi vardır. Azîz Nesefî'nin Hammûye'den sonra ismini zikretmediği başka bir şeyhe daha intisap ettiği anlaşılmaktadır. Nesefî'nin ne zaman ve nerede öldüğü de bilinmemektedir. Ölüm tarihi olarak Mecâlisü'l-ʿuşşâḳ, müellifi Hüseyin Baykara'nın verdiği 661 (1263) ve Hediyyetü'l-ʿârifîn'de kaydedilen 686 (1287) rakamları doğru değildir. Zira onun bu tarihlerden epeyce sonra yazılmış eserleri vardır. Nitekim bu eserlerindeki bazı ifadelerden Nesefî'nin 700 (1300) yılından biraz önce veya bu tarihte ölmüş olduğu sonucu çıkarılabilir.

Tasavvuf âdâb ve ilkelerini çok iyi bildiği anlaşılan Nesefî, bu bilgileri herkesin anlayabileceği açık ve sade bir ifade ile anlatır. Şiîler'in İsmâilî kolu Nesefî'yi kendilerinden sayarlarsa da bu doğru değildir. Ancak o aşırıların dışında Şiîliğe de düşman değildir. Eserlerinde Sünnîlik ile Şiîlik arasında fark gözetmez. Muhtemelen bu da onun vahdeti vücûdculuğundan gelmektedir.

Eserleri. Nesefî'nin büyük bir kısmını 671-680 (1273-1281) yılları arasında yazdığı anlaşılan ve yazma nüshalarına fazlaca rastlanan eserlerinin çoğu günümüze kadar gelmiştir. Tasavvuf, felsefe ve kelâmla ilgili olan ve sade bir dil ve üslûpla kaleme alınan, ayrıca hepsi de Farsça olan bu eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Tenzîl. Yirmi bölümden (asl) meydana gelen bu kitabın ilk altı bölümü Nesef'te, daha sonraki dört bölümü Buhara'da, son bölümü de Horasan'da tamamlanmıştır. Eserde söz konusu edilen her mesele kelâm, felsefe, vahdeti vücûd, tenâsüh, cennetlik ve cehennemlikler bakımından incelenir. Aynı metoda diğer eserlerinde de rastlanır. Yazma nüshaları Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 1363/2) ve Beyazıt Devlet Kütüphanelerinde (Veliyyüddin Efendi, nr. 1767) bulunmaktadır. 2. Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ. 671'de (1273) yazılmaya başlanan eser ansiklopedik bir nitelik taşır. Önsözde çeşitli dinî konulardaki düşüncelerini anlatan Nesefî, diğer eserlerinde olduğu gibi burada da yaşadığı dönemden ve kendisini anlamayan kişilerden şikâyet eder. Rüyada Hz. Peygamber'le görüştüğünü, 700 (1300) yılından sonra çeşitli mezheplerin ortadan kalkacağını ve yerini tek mezhebin alacağını söyler. Eserde sırasıyla varlık (vücûd), insan, sülûk, tevhid, meâd, dünya, âhiret, kadir gecesi, kıyamet günü ve yedi gök gibi konulara yer verilir. Yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Cârullah Efendi, nr. 1087). 3. Beyânü't-Tenzîl. Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ'ten sonra yazıldığı anlaşılan bu eserde Tenzîl'de ele alınan konular daha ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır. Eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 1685). 4. Maḳṣad-ı Aḳṣâ. 672-680 (1274-1281) yılları arasında kaleme alınan bu eserin konusunu Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, peygamberlik, velîlik, insan ve ölümden önceki ve sonraki hayat teşkil eder. Türkçe'ye de tercüme edilen (bk. Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1240; Hacı Mahmud Efendi, nr. 3166) bu eser oldukça erken bir tarihten itibaren Batı'da tanınmıştır. Nitekim eserin Türkçe tercümesinden bazı parçalar Andreas Müller tarafından Latince tercümesiyle birlikte Exerpta manuscripti Cujusdam Turcici adıyla

yayımlanmıştır (Coloniae Brandenburgicae 1665). F. A. G. Tholuck da Sufismus Sive Theosophia Persarum Pantheistice (Berlin 1821) adlı kitabında bu eserden geniş ölçüde faydalanmıştır. Daha sonra E. H. Palmer, aslını Türkçe sandığı için eserin bu dilden çevrildiğini söylediği Farsça'sından vahdeti vücûdla ilgili bir parçayı Oriental Mysticism (London 1868) adındaki eserinde neşretmiştir. Bunları F. Meier'in Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islam (Eranos-Jahrbuch 1949, XIV, 149-227), Die Schriften des ʿAzīz-i Nasafī (TAnz., s. 125-182) adlı çalışmaları takip etmiştir. Kâtib Çelebi Maḳṣad-ı Aḳṣâ'nın Kemâleddîn-i Hârizmî (XV. yüzyıl) tarafından yapılan bir çevirisinin bulunduğunu söyler (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1805-1806). 5. Keşfü'ṣ-ṣırâṭ. Eser, "Kendini bilen rabbini de bilir" hadisi üzerindeki tartışmalarla başlar. Çeşitli konulardan bahsedilirken Aynülkudât el-Hemedânî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în ve Sa'deddîn-i Hammûye'nin de fikirleri nakledilir ve velîlik (velâyet) meselesi hakkındaki çeşitli mezheplerin görüşleri anlatılır. Şiîlik ve Sünnîlik görüşleri bakımından olduğu kadar üslûp bakımından da müellifin diğer eserlerinden ayrılan bu kitabın Nesefî'ye aidiyeti şüphelidir. Eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 1767, vr. 204b-243b; nr. 1685, vr. 79ª-103b). 6. Zübdetü'l-ḥaḳāʾiḳ. Müridlerinin kendisinden kâinat, insan, mebde ve meâd hakkında bir kitap yazmasını istemeleri üzerine Mebdeʾ ve Meʿâd adlı bir eser yazmış, ancak kitap müridlerince uzun görüldüğü için onu özetleyerek bu eserini kaleme almıştır. Bir nüshası İstanbul Üniversite Kütüphanesi'nde (FY, nr. 797) bulunmaktadır. Eser Maḳṣad-ı Aḳṣâ ile birlikte Câmî'nin Lemaât şerhinin sonunda basılmıştır (Tahran 1303). 7. Kitâbü'l-İnsâni'l-kâmil. Şeriat, tarikat ve hakikat, insân-ı kâmil, sohbet ve sülûkten bahseden bir mukaddime ile yirmi iki felsefî ve tasavvufî risâleyi ihtiva eden bu mecmua, Marijan Molé tarafından müellifin hayatı, eserleri, eserlerin yazma nüshaları hakkında geniş bir giriş yazısı ile birlikte yayımlanmıştır (Tahran-Paris 1983, 2. bs.). Eser Mehmet Kanar tarafından Tasavvufta İnsan Meselesi (İstanbul 1990) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 8. Menâzilü's-sâʾirîn. Tanrı'ya doğru çıkılacak mânevî yolculuktaki konakları gösteren dört ciltten ibaret bu eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 4899).

BİBLİYOGRAFYA

Azîz Nesefî, Kitâbü’l-İnsâni’l-kâmil (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, nâşirin önsözü, s. 1-57; Hüseyin Baykara, Mecâlisü’l-ʿuşşâḳ, Kanpûr 1314, s. 115 vd.; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 844, 888; II, 951, 1580, 1805-1806; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 580; Hidâyet, Mecmaʿu’l-fuṣaḥâ, I, 869; a.mlf., Riyâżü’l-ʿârifîn, Tahran 1316 hş., s. 175; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1223-1225; Hüseyin Nasr, Naẓar-ı Mütefekkirân-ı İslâmî der Bâre-i Ṭabîʿat, Tahran 1345, bk. Fihrist; Mûbed Keyhüsrev İsfendiyâr, Debistân-ı Meẕâhib (nşr. Rahîm Rızâzâde-i Melik), Tahran 1362 hş., I, 44; F. Meier, “Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islam”, Eranos-Jahrbuch, XIV, Zurich 1946, s. 149-227; a.mlf., “Die Schriften des ʿAzīz-i Nasafī”, TAnz., sy. 52 (1953), s. 125-182.

İbrahim Düzen

AZÎZÂN

عزيزان

Hâcegân tarikatının Ali Râmîtenî’ye (ö. 715/1315) nisbet edilen bir kolu.

(bk. ALİ RÂMÎTENÎ).

AZÎZ-BİLLÂH

العزيز بالله

Ebû Mansûr Nizâr b. el-Muizz-Lidînillâh (ö. 386/996)

Beşinci Fâtımî halifesi (976-996).

14 Muharrem 344'te (10 Mayıs 955) Mehdiye'de doğdu. 972'de babasıyla birlikte Kahire'ye geldi. Kardeşi Abdullah'ın ölümü (974) üzerine babası Muiz-Lidînillâh tarafından veliaht tayin edildi. Babası 18 Aralık 975 tarihinde ölünce Fâtımî tahtına çıktı ve 9 Ağustos 976'da resmen halife ilân edildi. Fâtımîler Mısır'ı zaptettikten sonra burada tahta çıkan ilk halife odur.

Azîz-Billâh'ı meşgul eden en önemli iki mesele Emîr Aftegin ve Karmatîler oldu. Dımaşk'ta bağımsızlığını ilân eden Türk Emîri Aftegin, halifenin Dımaşk'ı teslim etmesi için yaptığı teklifi, "Ben kılıç zoruyla aldığım bir beldede başkasına boyun eğmem" diyerek reddetti. Halife, Emîr Aftegin ve Karmatîler'le savaşmak için gönderdiği ordunun bozguna uğraması üzerine bizzat sefere çıktı; 977'de Aftegin'i esir aldı ve ona çok iyi davrandı, hatta bazı rütbeler tevcih etti. Bu zafere rağmen Aftegin'in adamlarından Kassâm Suriye'deki hâkimiyetini sürdürdü. Halife daha sonra Bekcûr'u Halep'i zaptetmek üzere görevlendirdi. Fakat Bekcûr askerlerinin ihaneti yüzünden ağır bir yenilgiye uğradı. Halife bundan beş yıl sonra Halep'e Mengü Tegin kumandasında yeni bir ordu gönderdi. Mengü Tegin Halep'e yardıma gelen Bizans ordusunu mağlûp ettikten sonra şehri on üç ay kuşattı. Bunun üzerine İmparator II. Basileios büyük bir orduyla Fâtımîler'e karşı harekete geçti. Bizans ordusu yaklaşınca Fâtımî kuvvetleri geri çekildi. Halife Azîz-Billâh yeni bir ordu hazırlayıp sefere çıkmak üzereyken Bilbîs'te vefat etti (28 Ramazan 386 / 14 Ekim 996). Na'şı Kahire'ye götürülüp orada defnedildi. Yerine oğlu Hâkim-Biemrillâh geçti.

Azîz-Billâh hoşgörüsüyle ünlü bir halifeydi. Özellikle gayri müslimlere geniş bir hürriyet tanıdı. Ancak devlet yönetiminde yahudi ve hıristiyanlara yer vermesi, bu arada Îsâ b. Nasturus'u vezirliğe, Manasah b. Ephraim'i de

Suriye başkâtipliğine getirmesi müslümanlar arasında hoşnutsuzluğa sebep oldu. Azîz bu hoşnutsuzluğu gidermek için bazı gayri müslim devlet memurlarını görevden aldı. Fakat bunlar kısa bir süre sonra saraydaki nüfuzlarını kullanarak tekrar eski mevkilerine döndüler. Devlet idaresi kuvvetli bir ordunun desteğine sahip olduğundan gayri memnun müslümanlar istemeyerek de olsa yönetime boyun eğmek zorunda kaldılar.

Azîz-Billâh Fâtımî halifelerinin en iyileri ve en zekilerinden biridir. Fâtımî Devleti en geniş sınırlarına onun devrinde ulaştı. Atlas Okyanusu'ndan Kızıldeniz'e kadar uzanan topraklarda, Yemen'de, Mekke'de ve hatta Ukaylîler'in hâkimiyetindeki Musul'da bile adına hutbe okuttu. Onun zamanı refah, bolluk, dinî müsamaha ve kültürün zirvede olduğu bir dönemdir. Ezher Camii'ni de önemli bir ilim merkezi haline getiren odur. Aynı zamanda kitaplara olan merakıyla da tanınan Azîz-Billâh çok sayıda kütüphaneyi binlerce cilt kitapla doldurmuştur. Özellikle saray kütüphanesi o devrin en büyük kütüphanelerinden biriydi ve rivayete göre sarayın kırk odası raflar konularak kitaplara tahsis edilmişti. Kütüphanede bir kısmı müellif nüshası olmak üzere fıkıh, hadis, dil, gramer, tarih, siyasetnâme ve kimya gibi çeşitli ilim dallarında yazılmış çok değerli eserler vardı. Eserlerin sayısı hakkında 200.000 ile 2 milyon arasında değişen rakamlar verilmektedir. Kitâbü'd-Deyârât adlı eserin müellifi Şâbüştî de bu kütüphanede hâfız-ı kütüb* olarak görevlendirilmişti. Daha sonraki Fâtımî halifeleri döneminde de önemini koruyan bu kütüphanedeki 100.000 cilt kitap, 580'de (1184) Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinin mümtaz âlimi Kadî el-Fâzıl'ın kurmuş olduğu Fâzıliyye Medresesi'ne nakledilmiştir. Kaynakların belirttiğine göre babası Muiz-Lidînillâh gibi Azîz-Bilâh da birkaç dil bilirdi.

İmar faaliyetleriyle de yakından ilgilenen Azîz-Billâh Kasrüzzeheb, Kasrülbahr, Câmiü'l-Karâfe gibi saray ve camiler, köprü, kanal ve rıhtımlar yaptırdı. Bu yüzden devlet hazinesi çok ağır bir yük altına girmişti. Azîz-Billâh her sahada lüks ve israfa kaçmış, nâdir bulunan şeylere düşkünlüğünü ve ava olan merakını tatmin için Sudan'dan muhtelif av hayvanları getirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kalânisî, Ẕeylü Târîḫi Dımaşḳ, (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1908, s. 13, 14-22, 2735, 38-45; İbn Hammâd, Aḫbâru mülûki Benî ʿ Ubeyd ve sîretühüm (nşr. et-Tihâmî Nakara - Abdülhalîm Üveysî), Riyad 1401/1980, s. 93-94; Yâkut, Muʿ cemü’l-üdebâ ʾ, XVIII, 16-17; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 663, 667, 696-700, 709; IX, 7-9, 17-18, 34, 37, 54, 58, 77, 85, 88-90, 110, 116-118; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 371-376; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 239-233; Safedî, el-Vâfî, XXII, 174; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 282, 292, 320; İbn Haldûn, el-ʿ İber, Beyrut 1399/1979, IV, 56 vd.; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿ şâ, I, 39, 96-97; III, 348-349, 354-356, 359-360, 363, 365, 379, 485-486; IV, 164, 269; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 354, 379-380, 408, 451, 457, 468, 470; II, 157, 268, 277, 284-285, 318, 341, 366; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 112-174; İbn İyâs, Bedâi ʾuʿ z-zühûr, I/1, s. 192-197; Emîn Muhammed Talî‘, Aṣlü’l-muvaḥḥidîne’d-dürûz ve uṣûlühüm, Beyrut 1961, s. 60-61; Hitti, İslâm Tarihi, IV, 994-995; H. İbrâhim Hasan, Târîḫu’d-devleti’l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 156-164, 429-430; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm, Kahire 1984, III, 167-170; O’Leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 115-122; İsmail E. Erünsal, “İslâm Medeniyetinde Kütüphâneler”, Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XIV, 230-231; N. A. Koenig, “Azîz Billâh”, İA, II, 152-154; E. Graefe, “Fâtımîler”, İA, IV, 523-524; M. Canard, “al-ʿ Azīz Bi ʾllāh”, EI² (İng.), I, 823-825.

Abdülkerim Özaydın

AZİZİYE CAMİİ

İstanbul Maçka’da XIX. yüzyılda yapımına başlanıp bânisi Sultan Abdülaziz’in tahttan indirilmesi üzerine tamamlanamayan cami.

Projesine göre Sultan Abdülaziz (1861-1876) bu camiyi kendi adını yaşatmak üzere Maçka’nın Dolmabahçe üzerindeki hâkim bir noktasında dört minareli olarak yaptırmak istemişti. Mimarı da o yıllarda birçok yapıyı inşa eden Sarkis Balyan (ö. 1899) olacaktı. Yaptırdığı bütün büyük yapılarda şehrin kuzey taraflarını tercih eden Abdülaziz, kendi camii için Marmara’dan gelindiğinde Boğaz girişine hâkim bu yeri seçmiştir. Caminin geliri için önce, Beşiktaş’tan Maçka’ya doğru çıkan ve günümüzde de Akaretler adıyla anılan iki yol üzerinde iki taraflı olarak semte adını veren bir örnek kâgir evler yapıldıktan sonra caminin temeli atılmıştır. 1874 sonlarında veya 1875 yılı başlarında büyük bloklar halindeki temel taşları konularak bina yerden henüz yükselmeye başlamışken Sultan Abdülaziz’in 30 Mayıs 1876’da tahtından indirilmesi üzerine inşaat durmuş ve cami tamamlanmadan böylece kalmıştır. Duvarların ve büyük ana pâyelerin uzun süre duran temel taşları, buranın “Taşlık” adını almasına sebep olmuştur. 1940’lı yıllarda cami arsasına bir kahvehane ile bazı özel binalar yapılmış ve bu sebeple Aziziye Camii’nin izleri de ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

“Akaretler”, İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1982, I, 510-512 (Akaretler hakkında çeşitli söylentilere dair).

Semavi Eyice

AZİZİYE CAMİİ

Konya’da çarşı içinde XIX. yüzyılda yapılmış cami.

Bezirgânlar Hanı arsası diye bilinen bu yerde önceleri, IV. Mehmed’in kızlarından Hatice Sultan’ın eşi Musâhib Mustafa Paşa (ö. 1096/1685) tarafından yaptırılan ve altında dükkânlar bulunduğundan Yüksek Cami denilen bir mâbed vardı. 1284’te (1867-68) bu caminin yanması üzerine, vakıf gelirleri kullanılmak ve Sultan Abdülaziz ile annesi Pertevniyal Vâlide Sultan’ın da büyük maddî yardımları sağlanmak suretiyle yapımına 1872’de başlanıp birkaç yılda tamamlanan kâgir bir cami inşa ettirildi.

Aziziye Camii tamamen kesme taştan yüksek bir bina olup harime merdivenle çıkılmaktadır. Camilerde usulden olan avlusu yoktur. Şadırvanlar ise minare kürsülerine bitişiktir. Altı sütunlu ve üç kubbeli son cemaat yerini takip eden harim kare bir plana göre yapılmış olup büyük bir kubbe bu mekânı örtmektedir. Caminin iki yan duvarında beşer giriş bulunması Türk mimarisinde pek rastlanmayan bir özelliktir. Kubbe kasnağının etrafında sıralanan sivri külâhlı ağırlık kulecikleri ile dört köşede yükselen değişik biçimli ve başlı başına bir mimariye sahip olan dört büyük ağırlık kulesi, Aziziye Camii’ne değişik bir görünüm vermektedir. Yivli gövdeli çifte minare de nisbetleri ve şerefe biçimleri bakımından Türk minarelerine göre değişiktir. Yapının her cephesinde yuvarlak kemerli büyük pencereler vardır. Minber ve mihrap zengin süslemeli olarak bölgede göktaş adı verilen mavimtrak taştan işlenmiştir. Mihrap ile kapıların üstünde çok güzel yazılar yer almaktadır. Aziziye Camii, XIX. yüzyılda Türk mimarisine hâkim olan Avrupa sanat akımlarının birkaçının karıştırılması suretiyle meydana getirilmiş, belirli bir üslûbu olmayan ve cami mimarisinde bazı yenilikler deneyen değişik bir yapıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Konya 1962, s. 205-206; Konyalı, Konya Tarihi, s. 325-327; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 424.

Semavi Eyice

AZİZİYE CAMİİ

Kuzey Romanya'da Dobruca'nın Tulça (Tulcea) kasabasında XIX. yüzyıla ait bir cami.

Adından ve mimarisinden de anlaşıldığı gibi Sultan Abdülaziz'in saltanat yıllarında (1861-1876) yaptırılmıştır. Tulça'da bugün hâlâ müslüman cemaat bulunduğundan cami de ibadete açıktır. Yapıldığı yıllarda Osmanlı Türk mimarisine hâkim olan ve Tanzimat üslûbu olarak adlandırılan mimari tarzında inşa edilmiştir. Oldukça büyük ölçüde bir bina olan caminin mimari bakımından bir özelliği olmadığı gibi herhangi bir süslemesi de yoktur. Her bir kenarı dıştan 20 m. kadar uzunlukta bir kare biçiminde olan binanın üstü kiremit örtülü ahşap bir çatı ile kapatılmıştır. Esas cümle kapısından başka iki yanlarda da birer kapısı bulunmakta, iki sıra halinde dizilmiş birçok pencere içeriyi aydınlatmaktadır. Caminin son cemaat yeri yoktur. Sağ duvarına bitişik ince, uzun bir minaresi vardır. İçeride ahşap direklere dayanan ve iç mekânı U biçiminde dolaşan ahşap bir mahfili bulunmaktadır. Tavan basit ahşap pasalı tavandır. Mihrap ve minber ise son derecede sadedir. 1966'da gördüğümüzde Aziziye Camii'nin içi temiz ve halıları döşeli olmakla beraber camları kırıktı. Aradan geçen on yıl içinde cami tamir görmüş olmalı ki 1976'da E. H. Ayverdi bu eseri gayet iyi durumda bulduğunu belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I, s. 62-65.

Semavi Eyice

AZÎZİYYE

العزيزيّة

Rifâiyye tarikatının Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî’ye (ö. 694/1295) nisbet edilen bir kolu.

(bk. DÎRÎNÎ).

AZÎZÜDDEVLE

عزيز الدولة

Ebû Şücâ‘ Fâtik b. Abdillâh er-Rûmî (ö. 413/1022)

Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh’ın Halep valisi.

Önceleri Halife Azîz-Billâh’ın âzatlısı Mengü Tegin’in gulâm*ıydı. Halife Hâkim-Biemrillâh onu önemli görevlerde denedikten sonra “emîrü’l-ümerâ, azîzüddevle, tâcü’l-mille” unvanlarıyla Halep ve çevresine vali tayin etti (Cemâziyelevvel 407 / Ekim 1016). Azîzüddevle 2 Ramazan 407 (2 Şubat 1017) tarihinde Halep’e girdi. O yörede ikamet eden bedevî Benî Kilâb kabilesi reisi Sâlih b. Mirdâs ve Bizans İmparatoru II. Basileios ile iyi ilişkiler kurmayı başardı. Azîzüddevle’nin bu hareketlerini bağımsızlık için atılmış bir adım olarak değerlendiren halifenin kendine karşı tavır değiştirdiğini görünce isyan ederek kendi adına hutbe okutup para bastırdı. Halife onu itaat altına almak için üzerine asker sevkedince Bizans İmparatoru Basileios’tan yardım istedi (411/1020). Bizans imparatoru daha yolda iken Hâkim’in öldüğünü öğrenen Azîzüddevle, Basileios’un şehri işgal etmesinden endişe ederek ona yardımına ihtiyacı kalmadığını haber verdi ve geri dönmesini istedi. Hatta daha da ileri giderek geri dönmeyecek olursa Benî Kilâb ile birlikte kendisine karşı savaşa gireceğini bildirdi. Buna rağmen Basileios Malazgirt’e kadar gelip şehri ele geçirince o yöredeki halk korkudan yurtlarını terkederek Halep’e çekildi.

Azîzüddevle Hâkim’in yerine geçen Halife Zâhir’in, kendisine hil‘atler göndererek gönlünü almaya çalışmasını Halep’te hâkimiyetini sağlamlaştırmak için iyi bir fırsat olarak değerlendirdi ve kalenin aşağısındaki sarayı müstahkem bir şekilde yeniden inşa ettirdi. Ayrıca kendini korumak maksadıyla çok sayıda gulâmı iç kalede görevlendirdi. Bunlar Türk asıllı Ebü’n-Necm Bedr’in emrindeydiler.

Kahire’de ise iktidar genç halifede değil halası Sittülmülk’ün (Seyyidetülmülk) elindeydi. Sittülmülk Bedr’e rüşvet ve hediyeler vererek

onu Azîzüddevle’yi öldürmeye ikna etti. Eğer bunu başarabilirse kendisini Halep valisi tayin edeceğine söz verdi. Bedr, Azîzüddevle’nin çok sevdiği ve güvendiği Hint asıllı gulâmı Tüzün’ü çeşitli vaadlerle aldatarak efendisini bir gece yatağında uyurken öldürttü (3 Rebiülâhir 413 / 6 Temmuz 1022). Kapıda bekleyen Bedr olayla hiç ilgisi yokmuş gibi feryat etmeye başlayınca yetişen gulâmlar Tüzün’ü hemen orada öldürdüler. Bedr durumu gizlice halifeye bildirdi ve Azîzüddevle’nin yerine Halep valiliğine tayin edildi.

Kabiliyetli ve o ölçüde de ihtiraslı bir emîr olan Azîzüddevle felsefe, şiir ve edebiyata meraklı idi. Meşhur Arap şairi Ebü’l-Alâ el-Maarrî Risâletü’ṣ-ṣâhil ve’ş-şâḥic ile Kitâbü’l-Ḳāʾif adlı eserlerini ona ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ, (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, s. 117; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, I, 215-221; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo (1004-1094), Beyrut 1391/ 1971, s. 59-63; Ali Sevim, Selçuklular Tarihi, s. 27, 208; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 126; Walker, “Sitt-ül-mülk”, İA, X, 721-722.

Abdülkerim Özaydın

AZL

(bk. AZİL).

AZM

(bk. AZİM).

AZMÎZÂDE MUSTAFA HÂLETÎ

(ö. 1040/1631)

Daha çok rubâîleriyle tanınan divan şairi.

977'de (1570) İstanbul'da doğdu. Sultan III. Murad'ın hocası âlim ve şair Azmî Efendi'nin oğludur. Medrese öğrenimini tamamladıktan sonra Hoca Sâdeddin Efendi'den mülâzım oldu ve 1591 yılında müderrisliğe başladı. İstanbul'un bazı medreselerinde çalıştı ve derece derece yükselerek 1597'de Sahn, 1600'de Süleymaniye müderrisi oldu. Daha sonra kadılığa geçerek 1602'de Şam, 1604'te Kahire kadılığına tayin edildi. Bir süre sonra azledildi. 1606'da Bursa kadısı olduysa da devrin meşhur âsilerinden Kalenderoğlu'nun şehre girmesi üzerine kadılıktan ayrıldı. Bir müddet Ahyolu arpalığı ile geçindi. 1611'de tayin edildiği Edirne kadılığında da dört ay kalabildi ve buradan Şam'a gönderildi. İki yıl sonra azledilerek İstanbul'a döndü. 1613'te İstanbul kadılığına getirildi, fakat iki ay kadar kaldığı bu görevden de uzaklaştırıldı. Dört yıl boşta bekledi, Sultan II. Osman'ın tahta geçmesi üzerine sunduğu bir "arz-ı hâl" mesnevisiyle 1618'de Mısır kadılığına tayin edildi, ancak 1619'da yine azledildi. 1623 yılında Sultan IV. Murad'ın cülûsunda Anadolu kazaskeri oldu. Bir yıl sonra kendisine Rusçuk arpalığı verilerek bu görevden de alındı. 1627'de Rumeli kazaskerliğine getirildi ve 1629'da emekliye sevkedildi. 26 Şâban 1040'ta (30 Mart 1631) vefat etti; İstanbul Sofular'da oturduğu evin karşısına yaptırdığı mektebin bahçesine defnedildi.

Azmîzâde kaynakların bildirdiğine göre dürüst, âdil, iyilik sever, hoşsohbet ve çok cömert bir insandı. Kâtib Çelebi, Osmanlı tarihinde Kınalızâde Ali Efendi ile Azmîzâde kadar çok okuyan, araştıran bir âlim daha olmadığını belirtir. Talebesi olan Atâî, öldüğünde kenarlarına tashih notları konmuş ve ayrıca çeşitli notlar kaydedilmiş 4000 kadar kitabı çıktığını yazmaktadır. Zekâsı, yeteneği ve gayretiyle yirmi bir yaşında tahsilini tamamlayarak müderris olmuş, dokuz on yıl içinde tedris hayatının en üst derecesi olan Süleymaniye müderrisliğine yükselmiştir. Bununla birlikte Rumeli kazaskerliği makamına kadar eriştiği halde bu meslekte başarılı olduğu

söylenemez. Tayin edildiği kadılıklarda bir iki yıldan fazla duramamış, sık sık vilâyet değiştirmiş veya boşta beklemiştir. Meslek hayatındaki bu başarısızlığı, onun zamanla karamsar bir psikoloji içine düşmesine yol açmıştır. Yine Atâî'nin belirttiğine göre Azmîzâde, bilgisi ve yeteneği ölçüsünde hakettiği ilgiyi göremeyip bir kenara itildiği kanaatindedir. Şiirlerinde de yaşadığı hayattan, değerinin bilinmediğinden ve haksızlıklara uğradığından sık sık şikâyet ettiği görülmektedir.

Şiire çok genç yaşta başlamış olan Azmîzâde Hâletî bu vadide kısa sürede üne kavuşmuştur. 1006 (1597-98) yılında tezkiresini yazan Beyânî, onun genç yaşına rağmen olgun bir kişi olduğunu ve babası gibi şiirleriyle tanındığını kaydetmektedir. 1602'de tayin edildiği Şam kadılığında kendisini tanıyan Bağdatlı Rûhî de bir kıtasında onun güzel şiirleriyle gönüllerde yer tuttuğunu ifade etmiştir.

Eserleri. Azmîzâde'nin manzum ve mensur birçok eseri vardır. Edebî muhtevalı eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. Divan. Azmîzâde divanını 1012 (1603) yılından önce Sultan III. Mehmed adına tertiplemiştir. Oldukça hacimli olan bu divanda münâcât, na't, mi'râciye gibi dinî şiirlerden sonra Sultan III. Mehmed, Sultan I. Ahmed ve devrin büyüklerine yazdığı kasidelerle gazel, müseddes, terkib, kıta ve rubâîleri toplanmıştır. Sadece İstanbul kütüphanelerinde yirmi kadar nüshası bulunan divanın yazmaları oldukça fazladır. Şiir sayıları da çok farklı olan bu nüshalar arasında şiir adedi bakımından zengin bir yazma olan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir nüshada (Ayasofya, nr. 3910) otuz kaside, 411 gazel, üç müseddes, terkibibend şeklinde Mehdî Çelebi mersiyesi, 116 kıta, 593 rubâî ve 327 beyit vardır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan nüsha da (Hazine, nr. 894) otuz bir kaside, 721 gazel, 300 rubâî ve Sâkınâme'yi içine alan iyi bir yazmadır. Divan nüshaları karşılaştırıldığında şiir sayılarının daha da artacağı tahmin edilmektedir. Eser henüz yayımlanmamıştır.

Azmîzâde edebiyatımızda şiirlerinden çok rubâîleriyle tanınmıştır. İran'da rubâînin gerçek üstadı olan Ömer Hayyam gibi Türk şiirinde de Azmîzâde'nin büyüklüğü hem kendi devrinde hem de daha sonraki yüzyıllarda genel bir kabul görmüştür. Azmîzâde rubâîlerinin değerleri yanında sayıları bakımından da aşılamamış bir şair olup rubâîlerinin toplamı 900-1000 civarındadır. Divanındaki rubâîleri ayrıca Rubâiyyât-ı

Hâletî adıyla bir araya getirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3479/11; Hâlet Efendi, nr. 806/19). 2. Sâkīnâme. Değişik yazmalarda 496, 515 ve 520 beyitten ibaret olan mesnevi şeklindeki eser, aruzun “feûlün feûlün feûlün feûl” kalıbıyla yazılmıştır. Bir giriş ile on beş bölüm ve bir sonuç kısmı içinde alışılmış sâkînâme konuları tasavvufî bir anlayışla ele alınmıştır. Hâletî’nin Sâkīnâme’sinin benzerlerinden ayrıldığı nokta, övülen şarabın ilâhî aşk şarabı olması dolayısıyla eserin tasavvufî özelliğidir. Bazı divan nüshaları içinde bulunan Sâkīnâme’ye (TSMK, Hazine, nr. 894; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2067) ayrıca mecmualar içinde de rastlanmaktadır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4097). 3. Münşeât. Azmîzâde’nin devrindeki bazı kişilere yazdığı mektuplarının toplandığı bu eser, onun inşâ sanatındaki ustalığını göstermesi bakımından önemlidir. İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1916), Topkapı Sarayı Müzesi (Revan, nr. 1057), Nuruosmaniye (nr. 4976), Süleymaniye (Lala İsmail, nr. 599; Esad Efendi, nr. 3330/4) ve Uppsala (nr. 707) kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur. 4. Mihr ü Mâh. Azmîzâde bu eseri, babası Azmî Efendi’nin Assâr-ı Tebrîzî adıyla tanınan Şemseddin Muhammed’den çevirmeye başladığı Mihr ü Müşterî veya Mühr ü Meh adını taşıyan mesnevisini tamamlamak üzere kaleme almış, ancak kendisi de 500 beyitten fazla çeviremediği için eser yine eksik kalmıştır. Şairin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi’nde Tezkiretü’l-evliyâ ve merâkıdü’l-asfiyâ fî etrâfi Bağdâd adıyla bir eseri daha görülmektedir (Fâtih, nr. 4263/2).

Azmîzâde’nin bu eserlerinden başka pek çok şerh, hâşiye ve ta‘likatı da vardır. Bunlardan Ḥâşiye ʿalâ Düreri’l-ḥükkâm, Molla Hüsrev’in eserine yapılan en meşhur hâşiye olup Süleymaniye Kütüphanesi’nde birçok yazması vardır. İbn Melek’in Menâr şerhine yapılan ve Netâʾicü’l-efkâr adıyla da anılan Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Menâr (İstanbul 1315, 1317) ile Muġni’l-lebîb’e şerhi ve el-Hidâye’ye ta‘likatı tanınmış diğer eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 757, vr. 23b; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 23b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 739; Riyâzî, Tezkire, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 51a; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 135; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 784; II, 119; Seyyid Mehmed Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 26; Mehmed Âsım, Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1533, vr. 12a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 378, 669; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 390; Naîmâ, Târih, III, 73; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 162; Atâ Bey, Târih, IV, 151; Sicilli Osmânî, II, 103; Osmanlı Müellifleri, II, 311; Gibb, HOP, III, 221; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, İstanbul 1959, II, 264; Ali Cânib Yöntem, "Hâletî", İA, V/1, s. 125-126; Fahir İz, "Ḥāletī", EI^2 (İng.), III, 91-92; TDEA, IV, 41-42.

Halûk İpekten

AZMZÂDE ESAD PAŞA

(bk. ESAD PAŞA, Azmzâde).

AZMZÂDELER

XVIII ve XIX. yüzyılda Suriye'de önemli hizmetlerde bulunan bir Türk ailesi.

Aslen Konyalı olup daha sonra Suriye'ye yerleşen sülâlenin bilinen ilk atası Kemik Hüseyin'dir. Bundan dolayı aile Suriye'ye gittikten sonra, Arapça "kemik" mânasına gelen azm lakabıyla anılmıştır. Hüseyin'in torunlarından İbrâhim Bey 1638'de Bağdat Seferi'nden sonra Suriye bölgesine yerleşmiştir. İbrâhim Bey'in İsmâil (ö. 1730) ve Süleyman (ö. 1743) adlarında iki oğlu olduğu bilinmektedir. İsmâil'in de hepsi kendisi gibi paşa olan İbrâhim (ö. 1746), Mustafa (ö. 1755), Esad (ö. 1757) ve Sâdeddin (ö. 1762) adlarında dört oğlu olmuştur.

Azmzâdeler'den bazıları cerde* başbuğluğu, mutasarrıflık, mîrâhur*luk ve valilik görevlerinde bulunmuşlar, emîrü'l-hac olarak hizmet etmişlerdir. Vak'anüvis Ahmed Vâsıf Efendi, 1725'ten 1800'e kadar bu aileden otuzdan fazla vezir ve mîr-i mîran* çıktığını kaydetmektedir (Târih, I, 230). Azmzâdeler'den ilk Şam valisi ve emîrü'l-hac olan kişi İsmâil Paşa'dır. Onun babası ise "vezîr-i ekber Azm" olarak anılmaktadır. İsmâil Paşa'nın ardından kardeşi Süleyman Paşa 14 Ocak 1734'te Şam valisi oldu. Daha sonra İsmâil Paşa'nın oğlu Esad Paşa 1743'ten 1757'ye kadar Şam valisi ve emîrü'l-hac olarak görev yaptı. Fakat vazifesini suistimalden dolayı 1757'de idam edildi. Yine bu aileden olup Halep ve Sayda valiliklerinde bulunan Mehmed Paşa 1771'de Şam valiliğine ve emîrü'l-hac makamına getirildi. 1772-1773 yılları arasında ise bir yıl kadar Karaman valiliği yaptıktan sonra tekrar eski görevine tayin edildi ve ölümüne kadar burada kaldı.

Azmzâdeler genellikle Suriye bölgesinde olmak üzere Şam, Halep, Bağdat, Rakka, Kudüs, Sayda, Trablusşam, Yafa, Cidde ve Mısır'da; Anadolu'da Karaman, Konya, Maraş, Sivas, İçel, Trabzon, Diyarbakır, Afyonkarahisar'da, ayrıca Rodos, Limni, İstanköy ve Rumeli'de görev yaptılar. Suriye bölgesinde uzun süre bulunmalarından dolayı arşiv vesikalarında "Arabistan vüzerâsı", 1725'ten 1807'ye kadar aralıklarla

emîrü'l-hac olarak çalışmalarından dolayı da "ced-beced emîrü'l-hacdırlar" şeklinde anılmışlardır. Azmzâdeler Suriye'de görev yaptıkları sırada göçebe Arap kabilelerinin çıkardığı huzursuzlukları önlemişler, ayrıca Lübnan'da Zâhir el-Ömer, Mısır'da Bulutkapan Ali Bey ve Mehmed Zeheb isyanlarına karşı mücadele etmişlerdir. Bundan başka Napolyon'un Suriye harekâtı sırasında Azmzâde ailesinden Abdullah Paşa'nın bölgeyi savunmada hizmeti geçmiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra ailenin Araplaşmaya başladığı ve Arap milliyetçilik hareketleri sırasında aile mensuplarının bazı teşebbüslerde bulundukları görülmektedir. Bununla birlikte bu davranışı tasvip etmeyen ve karşı çıkan Azmzâdeler de vardır. 1915'te Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nda Şam mebusu olarak bulunan Azmzâde Mehmed Paşa buna bir örnek teşkil eder. Onun, Arap milliyetçilik hareketlerinde önemli rol oynayan Refik Bey el-Azm ve Hakkı el-Azm'ın idamı üzerine ilâhî adaletin yerini bulduğunu söylediği ve aile fertlerinden böyle utanç verici davranışlarda bulunanların çıkmasından dolayı duyduğu üzüntüyü dile getirdiği bilinmektedir. Yine bu aileye mensup olup 1956'da Suriye Savunma bakanı olan Hâlid el-Azm ihtilâlden sonra Şam'daki Türk elçiliğine sığınmıştır. Suriyeli tanınmış edip ve şair Cemil el-Azm (ö. 1933) da bu aileye mensuptur.

Bazı aile mensupları halen Suriye'de yaşamakta olan Azmzâdeler, görev yaptıkları yerlerde hanlar, hamamlar, çeşmeler, kuyu ve kulelerle pazar yerleri ve daha başka hayır eserleri meydana getirmişlerdir. Şam'daki Azmzâde Esad Paşa Köşkü bugün müze olarak kullanılmaktadır. Aynı şehirde bulunan Türk elçiliği binasının bir bölümünün mülkiyeti de daha önce Azmzâde Hâlid'e aitti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Dâhiliye, nr. 329, 770, 898, 1202, 4827, 9963, 10116, 10671, 15860, 16541, 17099, 25699; BA, HH, nr. 777, 826, 978, 981, 1031, 1169,

1192, 2288, 3766, 3847, 4692, 5069, 5161, 5174, 5183, 5189, 5318, 5319, 5321, 8228, 8409, 9811, 10316, 10717, 11748, 12333; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârih (Aktepe), II/A, s. 11, 13-14, 38; II/B, s. 102; Enverî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5994, vr. 231b, 232ª-b, 233ª, 335ª-b, 336ª-b, 350b; Vâsıf, Târih, I, 230; II, 177-178, 267; a.mlf., Târih (İlgürel), s. 43-44, 136-137; Cevdet, Târih, I, 248; II, 32, 38-39, 114, 295-393; Âliye Dîvân-ı Harb-i Örfîsinde Tedkîk Olunan Mes’ele-i Siyâsiyye Hakkında Îzâhât, İstanbul 1332, s. 20, 40; Cemal Paşa, Hâtıralar, İstanbul 1977, s. 316-317; Abdülkerim Rāfiq, The Province of Damascus, 1723-1783, Beyrut 1966, s. 56, 85-94, 108, 160-161, 200-295, 301-315; Shimon Shamir, “As‘ad Pasha al-‘Aẓm and Ottoman Rule in Damascus (1743-58)”, BSOAS, XXVI (1963), s. 1-28.

Ali Karaca

AZRÂ

(bk. VÂMIK ve AZRÂ).

AZRÂİL

عزرائيل

Dört büyük melekten can almakla görevli olanı.

Ahd-i Atîk'te ölüm Tanrı'nın gönderdiği bir meleğin faaliyeti olarak kabul edilmektedir. Rab ile İsrâiloğulları arasındaki diyalogu sağlayan "rabbin meleği" (Yahve'nin meleği) insanların ölümle cezalandırılmasında zaman zaman görev almakta (II. Krallar, 19/35; I. Tarihler, 21/ 15), bu işi yapan melek bazan da "helâk edici" (Çıkış, 12/23; II. Samuel, 24/16) diye adlandırılmaktadır. "Ölüm melekleri" (mal'ake ha-mawet) ifadesi ise sadece bir yerde zikredilmektedir (Süleyman'ın Meselleri, 14/16). Rabbiler (yahudi din bilginleri) "ölüm meleği" (mal'ak hamot) kavramını Mezmurlar'daki (89/48) ifadeyle temellendirmişlerdir. Rabbiler'e ait eserlerde ondan fazla ölüm meleği adı yer alır ki bunlardan biri de Azrael'dir. Yahudilik'te ölüm meleğinin yaratılışın ilk gününde var edildiğine inanılır. Mekânı göklerde olup on iki kanadı vardır. Ölüm anında kılıcını çekmiş olarak kişinin baş ucuna gelir. O, Mesih tarafından yok edilecektir. Yahudi geleneğine göre ölüm meleği, ruhunu almak üzere Hz. Mûsâ'ya geldiği zaman Mûsâ onu reddetmiş ve onun ruhu Tanrı tarafından alınmıştır (JE, IV, 480-481). Daha ayrıntılı olmak üzere benzer bir rivayet de hadislerde yer almaktadır (Buhârî, "Cenâʾiz", 69, "Enbiyâʾ", 31; Müslim, "Feżâʾil", 157, 158). Hıristiyanlık'taki umumi melek inancı Yahudilik'ten alınmadır. Bu sebeple onlarda da ölüm meleğinin varlığına ve görevlerini ifa edişine Yahudilik'te olduğu gibi inanılmaktadır (Michl, I, 511).

Azrâil kelimesi muhtemelen İbrânîce asıllı olup Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadislerde geçmemektedir. Secde sûresinde (32/11) insanların canını almakla görevli olan melekten "melekü'l-mevt" (ölüm meleği) diye bahsedilir. Hadislerde de "melekü'l-mevt" tabiri geçmektedir (Buhârî, "Cenâʾiz", 69, "Enbiyâʾ", 31; Müslim, "Feżâʾil", 157, 158; Tirmizî, "Tefsîr", 7; İbn Mâce, "Cihâd", 10; Müsned, II, 269, 351; IV, 287; V, 395). Ancak ilk iki halife döneminde müslüman olan Kâʿb el-Ahbâr ile Vehb b.

Münebbih gibi şahıslardan nakledilen İsrâiliyat arasında Azrâil ile ilgili bazı rivayetler de tefsir kitaplarına girmiştir. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin ölüm meleği hakkında verdiği bilgiler (Ḥaḳāʾiḳu'd-deḳāʾiḳ, s. 507) bu nevi rivayetlerdendir. Secde sûresinde ve öteki bazı âyetlerde can almakla görevli melekten tekil sigasıyla bahsedildiği halde diğer âyetlerde (el-Enfâl 8/50; en-Nahl 16/32-33) çoğul şekliyle (melâike) bahsedilir. Bu sebeple Azrâil'in ruhları almakla görevli melekler topluluğunun reisi olduğunu veya meleklerden yardımcıları bulunduğunu söylemek mümkündür. Nâziât sûresinin baş tarafında geçen (79/1-2) "nâziât" (çekip çıkaranlar) ve "nâşitât" (incitmeden alanlar) kelimelerinin ölüm melekleri (nâziât kâfirlerin ve günahkârların, nâşitât da müminlerin canlarını almakla görevli melekler) mânasına geldiği görüşü kesin değildir. Çünkü müfessirlerin kanaatine göre aynı kelimelerin ruhları, yıldızları, gazileri veya onların atlarını nitelendirmiş olması da mümkündür.

Kur'an'da ölüm meleğinin can almakla görevli olduğu açıkça belirtilmekle birlikte (es-Secde 32/11) bu fiil, her işin gerçek faili olan Allah'a da nisbet edilir (ez-Zümer 39/42). Nitekim başka âyetlerde (el-En'âm 6/61; el-A'râf 7/37) ölüm meleklerinden "elçilerimiz" (rusulünâ) diye bahsedilmektedir. İbn Mâce'nin rivayet ettiği bir hadise göre ise ("Cihâd", 10) ölüm meleği bütün ruhları almakla görevlendirilmiştir. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiği üzere ölüm melekleri, kötülüklerden korunan müminlerin ruhlarını alırken şefkat ve nezaketle hareket ederler ve kendilerine selâm verirler (en-Nahl 16/32); kötülük işlemek suretiyle kendilerine zulmedenlerin canlarını alırken de yüzlerine ve arkalarına vurarak onlara karşı sert ifadeler kullanırlar (el-Enfâl 8/50; Muhammed 47/27; en-Nisâ 4/97; el-A'râf 7/37).

Kur'an ve sahih hadislerde Azrâil hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Bundan dolayı A. J. Wensinck gibi bazı âlimlerin ölüm meleğini tasvir biçimi, onun gücü, bulunduğu yer, canlıların ruhunu alış şekli ve zamanı hakkındaki iddiaları (bk. İA, II, 156-157; EI² [İng.], IV, 292-293) İslâmî değildir. Ölüm gibi çok önemli bir hadise etrafında insanlık tarihi boyunca oluşan ortak yorum ve yakıştırmalardan ve kısmen de İsrâiliyat'tan ibaret olan bu tür rivayetler bazı müslüman müellif ve ediplerin eserlerine de girmiştir. Nitekim Türk edebiyatında ve halk hikâyelerinde de Azrâil motifi aynı

unsurlarla işlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 269, 351; IV, 287; V, 395; Buhârî, “Cenâʾiz”, 69, “Enbiyâʾ”, 31; Müslim, “Fežâʾil”, 157, 158; İbn Mâce, “Cihâd”, 10; Tirmizî, “Tefsîr”, 7; Mukātil b. Süleyman, et-Tefsîrü’l-kebîr, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 27, vr. 128a, 189a-b, 266a; Taberî, Tefsîr, Kahire 1388, I, 203; XXI, 97-98; XXX, 27-29; Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Ḥaḳāʾiḳu’d-deḳāʾiḳ, (John Macdonald, “The Angel of Death in Late Islamic Tradition”, içinde), IS, III/4 (1964), s. 507-513; krş. Abdürrahîm b. Ahmed el-Kādî, Deḳāʾiḳu’l-aḫbâr fî ẕikri’l-cenneti ve’n-nâr, Beyrut 1404/1984, s. 9-16; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1387/1968, III, 242; IV, 212; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, II, 163; XXXI, 27-32; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Kahire 1388, II, 536; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 248, 300; L. B., “Death Angel of”, JE, IV, 480-482; “Azrail”, TA, IV, 446-447; J. Michl, “Angels”, New Catholic Encyclopedia, New York 1967, I, 509-514; A. J. Wensinck, “ʿIzrāʾīl”, EI^{2} (İng.), IV, 292-293; a.mlf. - [İdâre], “ʿİzrâʾîl”, UDMİ, XIII, 314-315; a.mlf. - Halim Sabit Şibay, “Azrâil”, İA, II, 156-157.

Ahmet Saim Kılavuz

AZRİYYE

عزريّة

Hâricîler’den İbn Azre’nin fikirlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. HÂRİCÎLER).

AZUDÜDDEVLE

(bk. ADUDÜDDEVLE).

AZZÂM, Abdurrahman

عبد الرحمن عزّام

Abdurrahmân b. Hasen b. Sâlim b. Azâm (ö. 1894-1976)

Mısırlı ilim, fikir ve devlet adamı.

8 Mart 1894'te Mısır'ın önemli yerleşim merkezlerinden Cîze'nin Şûbek köyünde doğdu. Ailesi daha sonra kendisini okutabilmek için Hulvân'a yerleştiğinden ilkokulu orada bitirdi. On beş yaşında iken babasını kaybetti. Orta öğrenimini Cîze Saîdiyye Medresesi'nde tamamladı (1912).

İngiliz işgali altında bulunan ülkesinin fakirlik, cehalet ve hastalık gibi düşmanlarını yenmeden hürriyete kavuşamayacağına inanan Abdurrahman Azzâm, tıp tahsil etmek üzere aynı yıl Londra'ya gitti. Ancak ders yılının sonlarına doğru gazetelerden, Balkanlar'daki Bulgar, Sırp ve diğer hıristiyanların vahşice cinayetler işlemeye başladıklarını, buralardaki camilerin kiliseye çevrildiğini, müslüman halkın yerlerinden ve yurtlarından kaçmak zorunda bırakıldığını, hatta binlercesinin öldürüldüğünü okuyunca tahsilini terketti ve devam etmekte olan II. Balkan Harbi'nde Osmanlı ordusu saflarında yer almaya karar verdi. Arnavutluk yoluyla İstanbul'a, oradan da Edirne'ye geçti. Burada Enver Paşa ile tanıştı ve kendisinden yakın ilgi gördü. 1913'te Edirne'nin Bulgar işgalinden kurtarılmasında önemli hizmetleri görülerek askerî nişanla taltif edildi. Bir ara İstanbul Üniversitesi'ne kaydını yaptırdıysa da devam etme fırsatı bulamadı. I. Dünya Savaşı'nın başlamasından birkaç ay önce Mısır'a döndü. Kısa bir süre sonra İtalya'nın İtilâf devletlerine katılmasıyla Trablus Harbi'ne iştirak etmek üzere Libya'ya (Berka) geçti (1915) ve orada çeşitli savaşlarda bulundu. Emîr İdrîs es-Senûsî, Ömer el-Muhtâr ve bölgenin istiklâlini ilân eden diğer liderlerle sağlam dostluklar kurdu. Onların müşterek gayretleriyle Trablus Cumhuriyeti ilân edilince İtalya bu yeni devlete savaş açtı (1918). Abdurrahman Azzâm, silâh temin etmek maksadıyla bu sıralarda birkaç defa Almanya'ya ve İstanbul'a gidip geldi. Bu faaliyetleri sebebiyle İngilizler onun Mısır'a girmesini yasaklarken

İtalyanlar da hakkında idam kararı çıkardılar. Mısır istiklâlini ilân ettikten sonra, sekiz yıl savaştığı Libya'dan Ömer el-Muhtâr ile birlikte ülkesine döndü (1923). İki yıl misafir ettiği Ömer el-Muhtâr, ileri yaşına rağmen vatanına gidip cihad etmek isteyince ona gerekli silâh ve malzemeyi temin ederek Libya'ya geçmesini sağladı.

Mısır anayasasının ilânından sonra yapılan ilk milletvekili seçimlerine katıldı ve parlamentonun en genç üyesi oldu. Mecliste özellikle askerî meselelerde otorite olduğunu kabul ettirdi. Çeşitli temaslarda bulunmak üzere bir parlamento heyetiyle Rio de Janeiro'ya (1927), bir iktisat heyetiyle Brüksel'e (1929), bir ziraat heyetiyle de Romanya'ya gitti (1930). Mısır'ı temsilen katıldığı Kudüs'te toplanan Filistin Konferansı'nda (Aralık 1931) yaptığı ve büyük bir ilgiyle karşılanan konuşmasında, Trablus'u işgal eden ve Ömer el-Muhtâr'ı uçaktan atarak şehid eden (16 Eylül 1931) İtalya'yı ağır bir dille kınadı. Bu sırada Filistin'i mandası altında bulunduran İngilizler bu konuşma sebebiyle onu Kudüs'ten çıkardılar. Bu olay üzerine Arap birliği fikri konusundaki çabalarını yoğunlaştırdı ve büyük yankılar uyandıran bazı yazılar kaleme aldı.

Mısır'ı temsilen İslâm ülkelerinde çeşitli görevler yaptı. 1936'da Irak, İran ve Suudi Arabistan'a, 1937'de Afganistan'a orta elçi tayin edildi. 1938'de Vakıflar ve Sosyal İşler Bakanlığı'na getirildi. Londra'da toplanan Filistin Konferansı'na katıldı (1939). Aynı yıl Türkiye'ye orta elçi olarak gönderildi.

Abdurrahman Azzâm'ın İngiltere'nin yanında yer almak isteyen Mısır hükümetine engel olması ve böylece devletin II. Dünya Savaşı'na katılmasını önlemesi, Vakıflar ve Sosyal İşler bakanlığı sırasında iyi bir ordu kurmaya başlaması, önemli hizmetlerinin başında gelmektedir. 1942 yılına kadar başkumandanlığını bizzat yürüttüğü el-Ceyşü'l-murâbıt adlı bu ordu kısa bir süre sonra İngiliz entrikaları ile ilga edildi (1944).

Aynı yıl Dışişleri bakan yardımcılığına getirilen Azzâm 22 Mart 1945 tarihinde Arap Birliği'nin kuruluşunda önemli rol oynadı ve birliğin ilk genel sekreteri oldu. Bu sahadaki çalışmalarını yürütürken başta Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Roosevelt olmak üzere pek çok devlet başkanı ve devlet erkânı ile görüşmeler yaptı. I. Dünya Savaşı'nda ve sonrasında

cephede savaşarak savunduğu Libya'yı II. Dünya Savaşı'ndan sonra da büyük devletlere karşı himaye etmeye çalışarak parçalanmasına engel oldu ve istiklâline kavuşuncaya kadar devletler arası düzeyde onu müdafaa etti. Abdurrahman Azzâm, Şîa ile Ehl-i sünnet arasında müsbet bir diyalogun kurulması için ciddi gayretler de gösterdi.

Abdurrahman Azzâm, Cemal Abdünnâsır ve Mısır ordusunun bazı kumandanları ile ihtilâfa düşünce Arap Birliği genel sekreterliğinden istifa ettiğini açıkladı (9 Eylül 1952). Bu istifa Arap âleminde büyük üzüntü ile karşılandı. Daha sonra Suudi Arabistan'ın Birleşmiş Milletler temsilciliğinde siyasî müsteşarlık görevini kabul etti. Önce Melik Abdülaziz, sonra da Melik Faysal'ın müsteşarı olarak uzun yıllar Suudi Arabistan'da kaldı ve bu ülkede önemli hizmetler gördü. Bazı diplomatik görüşmeler yapmak üzere gittiği Fransa'nın Cannes şehrinde 2 Haziran 1976'da vefat etti. Cenazesi Kahire'ye getirilerek Hulvân'daki mescidinde toprağa verildi.

Mısırlı tanınmış âlimlerden Abdülvehhâb Azzâm'ın amcası olan Abdurrahman Azzâm, güçlü şahsiyeti, askerî, idarî ve siyasî dehasıyla tanınmış, İslâm ülkeleri arasındaki birçok önemli anlaşmazlığı çözmedeki başarısı sebebiyle de "Şeyhü'l-Arab" diye anılmıştır.

İngilizce, Fransızca ve Türkçe'yi iyi bilirdi. Yankılar uyandıran pek çok yazısı arasında el-ʿArab dergisinde yayımlanan "Geleceğin Milleti Araplar" (el-ʿArab ümmetü'l-müstaḳbel) adlı ünlü makalesi daha sonraki yıllarda pek çok gazete ve dergi tarafından iktibas edilmiştir. Siyasî makaleleri el-Cihâd, eż-Żiyâʾ, Mıṣır, Kevkeb, eş-Şarḳ, el-Belâġ, el-ʿArab ve Ehrâm gibi çeşitli gazete ve mecmualarda yayımlanmıştır.

Eserleri. 1. Baṭalü'l-ebṭâl. Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili olan ve Azzâm'ın Mısır radyosunda yaptığı konuşmalardan meydana gelen bu eser Kahire'de yayımlanmış (1357/1938) ve Büyükler Büyüğü Resûl-i Ekrem'in Örnek Ahlâkı ve Kahramanlığı adıyla Hayreddin Karaman tarafından Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (İstanbul 1971). 2. er-Risâletü'l-ḫâlide. İslâm'ın insanlık için yegâne saadet kaynağı olduğu ana fikrinden hareketle kaleme alınan bir eserdir (Kahire 1365/1946). Pek çok dile çevrilen, Endonezya, Pakistan ve bazı Arap ülkelerinde ders kitabı olarak okutulan

bu eser Hasan Hüsnü Erdem tarafından Ebedî Risâlet adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve Ahmed Hamdi Akseki'nin uzun bir mukaddimesiyle birlikte yayımlanmıştır (Ankara 1948). Azzâm'ın bu eseri, Caesar E. Farah tarafından The eternal message of Muhammed adıyla İngilizce'ye de tercüme edilmiştir (London 1979). 3. Müẕekkirâtü ʿAbdirraḥmân ʿAzzâm (Kahire, ts.). Yakın dostu Cemil Ârif'e bütün ayrıntılarıyla anlattığı ve bazı bölümlerinin ölümünden sonra yayımlanmasını istediği hâtıralarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Azzâm, Baṭalü'l-ebṭâl, Kahire 1357/1938; a.e., Büyükler Büyüğü Resül-i Ekrem'in Örnek Ahlâkı ve Kahramanlığı (trc. Hayreddin Karaman), İstanbul 1964; 1971; a.mlf., er-Risâletü'l-ḫâlide, Kahire 1365/1946; a.e., Ebedî Risâlet (trc. Hasan Hüsnü Erdem), Ankara 1948; İstanbul 1961; Eşref Edib, Mehmed Akif-Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları, İstanbul 1938, I, 139, 543; Vahîd ed-Dâlî, Esrârü'l-câmiʿati'l-ʿArabiyye ve ʿAbdurraḥmân ʿAzzâm, Kahire 1982; Cemil Ârif, Müẕekkirâtü ʿAbdirrahmân ʿAzzâm, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Mısri'l-hadîs); Ahmed Atıyyetullah, el-Ḳāmûsü's-siyâsî [baskı yeri ve tarihi yok], s. 777.

Fuat Günel

AZZÂM, Abdülvehhâb

عبد الوهّاب عزّام

Abdülvehhâb b. Muhammed b. Hasen b. Sâlim b. Azâm (ö. 1894-1959)

Mısırlı edip, yazar ve doğu dilleri âlimi.

Mısır'ın önemli yerleşim merkezlerinden Cîze'nin Şûbek köyünde doğdu. Tahsiline dinî eğitimle başladı ve küçük yaşta hâfız oldu. Bir süre Ezher Üniversitesi'ne devam etti, daha sonra Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'ye geçerek 1920 yılında buradan mezun oldu ve aynı okula hoca olarak tayin edildi. Bu sırada Kahire Üniversitesi'ne de devam ederek 1923'te Edebiyat ve Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Aynı yıl Londra'daki Mısır sefaretine imam olarak gönderildi. Burada görevliyken Londra Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü'ne girdi. Farsça, Türkçe ve Urduca öğrendi; 1928'de "Ferîdüddin Attâr'a göre tasavvuf" konulu bir mastır çalışması yaptı. Mezun olduğu Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hocalık yapmak üzere Mısır'a döndü. Burada Fars edebiyatının önemli eserlerinden Şehnâme'nin Arapça tercümesi üzerine doktora çalışması hazırladı (1932). Önce aynı üniversitenin Arap Dili ve Doğu Dilleri Bölümü başkanlığına, 1945 yılında da Edebiyat Fakültesi dekanlığına getirildi. Bir yıl sonra da Mecmau'l-lugati'l-ʿArabiyye (Arap Dil Akademisi) üyesi oldu. 1948'de Suudi Arabistan'a orta elçi olarak gönderildi. Sonra Pakistan'a, oradan da tekrar Suudi Arabistan'a büyükelçi tayin edildi (1954). Suud hükümeti tarafından Riyad Üniversitesi'ni kurmakla görevlendirilen Abdülvehhâb Azzâm burada başarılı çalışmalar yaptı. Azzâm Riyad'da vefat etti. Cenazesi Mısır'a götürülerek Hulvân'da toprağa verildi.

Seyahatleri sırasında pek çok edip, şair ve âlimi yakından tanıma imkânını bulan Abdülvehhâb Azzâm bu sayede geniş bir bilgi ve kültür birikimine sahip oldu. Mısır'dan başka Suriye ve Irak Arap Dil akademilerinin de üyesi idi. Fransızca, İngilizce, Farsça, Urduca ve Türkçe'yi çok iyi biliyordu. Fars ve Türk dili ve edebiyatlarını Kahire Üniversitesi'nde ilk defa o okuttu.

Mehmed Âkif Ersoy Hulvân'da bulunduğu sırada Abdülvehhâb Azzâm'ın onunla yakın komşuluk şeklinde başlayan ilişkileri giderek dostluğa dönüşmüştü. Nitekim o bu durumu, "Mehmed Âkif'in Hulvân'da merhum prens Abbas Halim Paşa'nın yanında ve evime yakın bir yerde ikameti benim için büyük bir bahtiyarlıktır" şeklinde dile getirir. Âkif'in bazı şiirlerini Arapça'ya çevirip neşrettiği gibi onun vefatı üzerine er-Risâle mecmuasında "İslâm Şairi Mehmed Âkif" başlığı ile bir dizi makale neşretti. Mehmed Âkif'i ve Muhammed İkbal'i ilk defa Arap dünyasına tanıtan da o olmuştur. Tâhâ Hüseyin, Kahire Üniversitesi'nde Farsça öğretiminin onun sayesinde yerleştiğini ve oradan diğer üniversite ve enstitülere geçtiğini söyler.

Bir sûfî olan Abdülvehhâb Azzâm'ın tasavvuf anlayışı, inziva hayatı yaşamak şeklinde değil aksine cemiyetin içinde İslâmiyet ve müslümanlar uğrunda mücadele vermek tarzında idi. İnanç esasları, ibadet şekilleri ve hayat görüşü itibariyle İslâmiyet'in ifrat ve tefritten uzak ve insan benliğine en uygun din olduğunu söyler, müslümanların bu vahdet dininden uzaklaşmaması ve bütün insanlara örnek bir hayat tarzı sunması gerektiğini belirtirdi. Müslümanların kardeş olduğuna gönülden inandığı için Cemʿiyyetü'l-uhuvveti'l-İslâmiyye adlı bir cemiyet kurdu ve başkanlığını kendisi yaptı. Bu sebeple XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde Mısır fikir hareketinin dinî, siyasî ve edebî sahalarında önemli hizmetler vermiştir.

Eserleri. Çeşitli sahalarda pek çok eser kaleme alan Abdülvehhâb Azzâm'ın eserleri şöyle sıralanabilir: Telifleri. 1. Ẕikrâ Ebi'ṭ-Ṭayyib baʿde elf ʿâm (Bağdad 1936; Kahire 1956). Mütenebbî'nin ölümünün bininci yıl dönümü dolayısıyla kaleme almıştır. 2. Muḥammed İḳbâl sîretühû ve felsefetühû ve şiʿruh (1954). 3. et-Taṣavvuf ve Ferîdü'd-dîn ʿAṭṭâr (Kahire 1945). 4. Raḥalâtü ʿAbdilvehhâb ʿAzzâm (Kahire 1939). 5. eş-Şevârid ev Ḫaṭarât ʿâm (Karaçi 1953). Tasavvuf açısından dinî, ahlâkî ve içtimaî konulara dair yazdığı bazı makalelerden meydana gelmiştir. 6. Mehdü'l-ʿArab (Kahire 1946). 7. Mevḳıʿu ʿUḳāẓ (Kahire 1950). 8. el-Evâbîd (Kahire 1942). 9. en-Nefeḥât (Kahire 1953). 10. Dîvânü'l-Mes̱ânî (Kahire 1954). Ömer Hayyâm'ın rubâîlerine benzer 300 rubâîden oluşan bu eser onun felsefî görüşlerini yansıtmaktadır.

Tercümeleri. Farsça'dan yaptığı tercümeler: 1. Peyâm-ı Meşrıḳ (Karaçi 1951, İkbal'den). 2. Ḍarbü'l-kelim (Kahire 1952, İkbal'den). 3. Dîvânü'l-esrâr ve'r-rumûz (Kahire 1956, İkbal'den). 4. Fuṣûl mine'l-Meṡnevî (Kahire 1946). 5. Çehâr Maḳāle (Kahire 1949, Arûzî'den, Yahyâ el-Haşşâb ile birlikte). Türkçe'den yaptığı tercümeler: Celâl Nûrî İleri'nin İttihâd-ı İslâm (İstanbul 1331) adlı eserini Hamza Tâhir ile birlikte İttiḥâdü'l-müslimîn adıyla tercüme etmiştir (1920). Ayrıca Farsça ve Türkçe şiirlerden yaptığı seçmeler (muktetafât) muhtelif dergilerde yayımlanmıştır.

Tahkik Ettiği Eserler. 1. eş-Şehnâme (Kahire 1932). Bündârî tarafından Arapça'ya tercüme edilen Şehnâme'yi neşre hazırlamış ve esere değerli bir mukaddime yazmıştır. 2. Dîvânü'l-Mütenebbî (Kahire 1944). 3. Mecâlisü (resâʾilü) eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd (Kahire 1947, Şevki Dayf ile birlikte). 4. el-Varaḳa li-Muḥammed b. el-Cerrâḥ (Kahire 1953, Abdüssettâr Ferrâc ile birlikte). 5. Mecâlisü's-Sulṭân el-Ġavri (Kahire 1360/1941). 6. Kelîle ve Dimne (Kahire 1941).

Araştırmaları. Çeşitli ilmî kongrelerde tebliğ olarak sunduğu ve Mecelletü'l-Maʿhedi'l-ʿilmî'nin muhtelif sayılarında neşrettiği (bk. Muhammed Mehdi Allâm, s. 188-189) başlıca araştırmaları şunlardır: "Ṣılâtü'l-luġati'l-ʿArabiyye ve'l-luġāti'l-İslâmiyye" (Arapça ile Farsça, Türkçe ve Urduca'nın yakın ilgisi hakkındadır); "Esmâʾü'l-ʿuşb ve'ş-şecer fî bevâdi'l-ʿArab"; "el-Elfâẓü'l-Fârisiyye ve't-Türkiyye fi'l-luġati'l-ʿâmmiyye'l-Mıṣriyye"; "el-Elfâẓü'l-ʿArabiyye fi'l-luġāti'l-İslâmiyye ġayri'l-ʿArabiyye"; "Aḥkâmü'l-ḳavâfî fi'l-inşâd"; "Teʾs̱îru ʿulûmi'l-luġati'l-ʿArabiyye fi'l-bilâdi'l-İslâmiyye ġayri'l-ʿArabiyye"; "el-Fârisiyye fî kitâbi Sîbeveyhi"; "eş-Şiʿrü'l-ʿâmmî fî Necd".

BİBLİYOGRAFYA

Eşref Edib, Mehmed Akif-Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları, İstanbul 1938, I, 138-144; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, V, 367; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 186; Muhammed Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ẖamsîne

ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 187-189; Miʾe şaẖṣiyye Mıṣriyye ve şaẖṣiyyetü Şükrî el-Ḳāḍî (nşr. el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âmme li’l-kitâb), Kahire 1987, s. 178-180; Yahyâ el-Haşşâb, “ʿAbdülvehhâb ʿAzzâm”, Mecelletü Külliyeti’l-Âdâb, XIX/1, Kahire 1957, s. 3-9; Tâhâ Hüseyin, “ʿAbdülvehhâb ʿAzzâm”, MMLA, XX (1967), s. 341-345; Atâ Ahmed Kefâfî, “Taʿrîf bi-maṭbûʿâti’l-Maʿhed (Abdülvehhâb Azzâm)”, Mecelletü’l-Maʿhedi’l-Buḥûs̱ ve’d-dirâseti’l-ʿArabiyye, IV, Kahire 1973, s. 410-411; Mahfûz Azzâm, “ʿAbdülvehhâb ʿAzzâm: Edîbü’l-İslâm”, ME, LIII/4 (1981), s. 728-734.

Fuat Günel

AZZE

عزّة

Emevî devrinin meşhur şairlerinden Küseyyir’in şiirlerinde önemli bir yeri olan sevgilisi.

(bk. KÜSEYYİR).

BOŞ SAYFA

BÂ

ب

Arap alfabesinin ikinci harfi.

B/b harfi, dünya alfabelerinin pek çoğunun aslını teşkil eden Kuzey Sâmîleri'nin icat ettikleri ilk harf sisteminin ikinci işareti olması sebebiyle, bazı istisnalar dışında bugün de bütün alfabelerin ikinci harfidir. En önemli temsilcisi Fenike alfabesi olan Kuzey Sâmî harf sisteminin Yunan alfabesine de alfa, beta, gamma, delta ... şeklinde geçen alef, beth, gimmel, daleth ... sıralamasında b fonemini (ses birimi) gösteren beth işareti bir "kulübe, ev" piktogramından (sesi ve anlamı olan resim-yazı unsuru) geliştiği için bu adı almıştır (Akkadca bītu/bētu, İbrânîce bēth, Arapça beyt "ev"); Arapça ve Farsça'da "bâ" (با , باء), Türkçe'de "be" şeklinde söylenir.

Bâ, muhtemelen Arap alfabesinin ilk noktalanan harflerindendir (Abdüssabûr Şahin, s. 406; İA, I, 500); benzeri diğer noktalı harflerle karıştırılmasını önlemek ve tek noktalı olduğunu belirtmek için el-bâü'l-muvahhade, noktasının altta bulunduğunu ifade için de el-bâü't-tahtâniyye gibi terkiplerle tanımlanır. Ebced hesabındaki sayı değeri 2'dir ve ikinci harf olmasından dolayı sıralama ve sınıflandırmalarda 2 rakamı yerine kullanılır. Astronomide İkizler (Gemini) burcunun, Arap takviminde haftanın ikinci günü olmasından dolayı el-isneyn (iki) adını taşıyan pazartesinin ve adının yazılışında son harfi teşkil etmesinden dolayı da receb ayının rumuzudur.

B, patlayıcı (inficârî, plosive) dudak konsonantlarının (hurûf-ı şefeviyye, bilabiale) sadalı (cehrî, sonore) olanıdır ve kapatılan iki dudağın açılışı sırasında nefes vermek suretiyle çıkarılır. Sert ve sadasız (mehmûs, sourd) şekli p olup Osmanlıca ve Farsça alfabelerde üç noktalı bâ (پ) şeklinde gösterilerek bâ-i müsellese adıyla anılır. Arapça'da p sesi bulunmadığı için bu sesi ihtiva eden yabancı asıllı veya diğer Sâmî dillerle ortak kelimeler b ve f sesleriyle telaffuz edilir; meselâ: Ptolemaios > Batlamyus, Pers / Parth > Fars. B sesi bütün dillerde olduğu gibi Arapça, Farsça ve Türkçe'de de

kolaylıkla m, v/w, f seslerine dönüşür: Ar. Bekke (بگه) Mekke (مگه ; Âl-i İmrân 3/96), elbür‘ul (البرعل) el-für‘ul (الفرعل ; Onat, I, 139), el-bâşak (الباشق) el-vâşak (الواشق ; a.g.e., I, 141); Far. nebişten (نبشتن) nevişten (نوشتن ; Ateş, s. 13), âb (آب) âv (آو ; a.g.e., s. 13; Türkçeleşmiş hoş-âb > hoşav/hoşaf); Türkçe ben > men, bin > min gibi. Bu değişme kabiliyetine bağlı olarak bâ harfinin okunuşu tecvid ilminde de bazı özel kaidelere tâbi olmaktadır. 1) İdgām-ı mütecâniseyn: Aynı mahreçten çıkan, fakat nitelikleri farklı olan iki harfin seslerinden birinin diğerine karıştırılarak telaffuz edilmesi (meselâ: yâ büneyyerkemme‘anâ يا بنيّ اركب معنا ; Hûd 11/42). 2) İklâb (çevirme): Bâ harfinin kendinden önce gelen nunu mim sesiyle okutması (meselâ: mimba‘lihâ من بعلها; en-Nisâ 4/128). 3) Kalkale (vurgu, accent): Sâkin olan bânın üstüne bastırılarak vurgulu telaffuz edilmesi (meselâ: kabl قبل; el-Bakara 2/25; karîb قريب ; el-Bakara 2/ 186). B harfi, mahrecinin tabiatına uygun olarak başka dillerde olduğu gibi Türkçe’de de kelime içinde kendinden önce gelen n harfini m sesiyle okutur (meselâ: İstanbul > İstambul, minber > mimber, sünbül > sümbül). Türkçe kelime ve hece sonlarında b fonemi bulunmaz ve Türkçeleşmiş yabancı asıllı kelimelerde de “p”ye dönüşüp kendini takip eden yumuşak sessiz harfi sert hale getirir (meselâ: Ar. kitâb > kitap, abdâl > aptal).

Bâ harfi Arapça’da edattır (harfü’l-cer, preposition) ve bu durumda “bi”- okunarak “-e, -de, ile” vb. anlamlarını taşır, yemin ifade eder (billâh بالله) ve önüne geldiği isimlere aynı zamanda zarf manası verir (meselâ: bi-hakkın بحق “hakkıyla”, bi’l-ittifâk بالاتفاق “ittifakla”, bi-nefsihi بنفسه “kendisi”). Bâ ayrıca Arapça’da fiillerin geçişlilik derecelerine de tesir eder: etâ (أتى) “geldi”, etâ bi (أتى ب) “getirdi” gibi. Farsça’da da “bâ”nın muhaffefi olan “be”, “-e, ile” anlamlarını taşıyan ve isimlerden zarf yapan bir ön edat olarak kullanılmaktadır (dest-be-dest دست بدست “elden ele”, tâ-be-sabâh تابصباح “sabaha kadar”); ancak bugün bu edatın yalnız bâ harfinden ibaret olmayıp aslının Pehlevîce’deki pat olduğu bilinmektedir (bk. Ateş, s. 75). Ayrıca Farsça’da fiillerden önce “bi” şeklinde gelir ve Arapça’daki (قد) manâsını taşır; meselâ bigoft (بكفت) “dedi”.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “bâʾ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “bâʾ” md.; Lane, Lexicon, I, 141-144; Kāmûs-ı Türkî, I, 256; Türk Lugatı, I, 560-562; J. W. Redhouse, Türkish and English Lexicon, İstanbul 1978, s. 134-135; Ahmed Ateş - Abdülvehhâb Tarzî, Farsça Grameri, İstanbul 1970, s. 13, 75, 89; Naim Hâzım Onat, Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 139-157; Alphabete und Schriftzeichen des Morgen-und des Abenlandes (nşr. O. Harrassowitz), Berlin 1969, s. 10, 80; S. Moscati, An Introduction to Comparative Grammar of the Semitic Languages, Wiesbaden 1980, s. 24-27; Muhammad H. Bakalla v.dğr., A Dictionary of Modern Linguistic Terms, Beirut 1983; Ali Kemal Belviranlı, Tecvid, Konya 1980, s. 38-39, 46, 54-56; Abdüssabûr Şâhin, “Hz. Muhammed Devrinde Arap Yazısında Hareke ve Nokta” (trc. Tayyar Altıkulaç), Diyanet Dergisi, IX/102-103, Ankara 1970, s. 403-406; B. Moritz, “Arabistan (yazı)”, İA, I, 500; A. Schaade, “Bâ”, İA, II, 160; TDEA, I, 271.

Sargon Erdem

BÂ

(bk. EB).

BÂ‘

(bk. KULAÇ).

BÂ ALEVÎ

با علوي

Suudi Arabistan seyyid ve sûfîlerinin mensup olduğu, Hadramut’un Terim kasabasında ve civarında yaşayan köklü bir aile.

Bâ Alevî (Benî Alevî) ailesi ve kolları, ailenin kurucusu olan şahsın isminin başına “Bâ”, “Bel”, “Bil”, “Âl-i Bâ”, “İbn Âl”, “Evlâdu Bâ” gibi ön ekler ve kelimeler getirilerek anılmakta, bunlar künye ve nisbe yerine geçmektedir. Bâ Alevî başlangıçta bir aileyi ifade ederken zamanla ailenin çeşitli kollara ayrılması ve bu kollardan her birinin Bâ Fakīh, Bel Fakīh, Cûfrî, Habşî, Haddâd, Ayderûs, Sekkāf, Âlü’s-Sekkāf ve Şillî gibi özel unvanlarla anılmaları sonucunda Bâ Alevî isminin kapsamı bir aşireti, hatta kabileyi ifade edecek derecede genişlemiştir. Bundan dolayı Bâ Alevî şahıs, aile, aşiret ve kabile ismi olarak kullanılır. IV. (X.) yüzyıldan başlayarak günümüze gelinceye kadar Yemen’in dinî, fikrî, ilmî, bazan da idarî ve siyasî hayatında sürekli olarak önemli roller oynayan, zaman zaman Hicaz’dan Hindistan’a kadar olan sahada faaliyet gösteren bu ailenin önemli şahsiyetlerini tanıtmak için bir hayli eser yazılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: Abdurrahman b. Muhammed el-Hatîb, el-Cevherü’ş-şeffâf fî menâḳıbi’s-sâdeti’l-eşrâf; Ali b. Ebû Bekir es-Sekkāf, el-Berḳatü’l-müşîḳa fî ilbâsi’l-ḫırḳati’l-enîḳa (Kahire 1347); Muhammed b. Ali Harid, Ġurerü’l-behâʾi’ḍ-ḍavʾî fî menâḳıbi’s-sâdeti Benî ʿAlevî (fî menâḳıbi’s-sâdeti Benî Basrî ve ʿAydîd ve ʿAlevî); Ömer b. Muhammed b. Ahmed Bâ Şeybân, et-Tiryâḳu’l-ḳulûbi’l-vâf bi-ẕikri ḥikâyâti’s-sâdeti’l-eşrâf; Abdullah b. Abdurrahman Bâ Hârûn, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî. Bu kaynaklardan faydalanan Şillî, genel biyografik eserleri de dikkate alarak yazdığı el-Meşreʿu’r-revî fî menâḳıbi’s-sâdeti Âli Ebî ʿAlevî (Kahire 1319) adlı eserinde 280’den fazla şahsın hayat hikâyesini anlatmıştır. Muhibbî’nin Ḫulâṣatü’l-es̱er’ini esas alan Wüstenfeld’in Die Çufiten in Süd-Arabien (Göttingen 1883) adlı eseri ise sadece XI. (XVII.) yüzyılı kapsamakta olup bu aile hakkında faydalı bilgiler vermektedir. Abdullah b. Muhammed b. Hâmid es-Sekkāf’ın Târîḫu’ş-şuʿarâʾi’l-Ḥaḍramiyyîn’i de (I-III, Kahire 1353-1355) bu konuda önemli bir eserdir.

Ailenin kurucusu olan Alevî'nin soy şeceresi kaynaklarda Alevî b. Abdullah (Ubeydullah) b. Ahmed b. Îsâ el-Muhâcir b. Ali el-Uraydî b. Ca'fer es-Sâdık şeklinde verilmekte ve Ca'fer es-Sâdık vasıtasıyla Hz. Ali'ye bağlanmaktadır. Alevî'nin babası Abdullah b. Ahmed Basra'da doğdu, tahsiline burada başladı. 337'de (948) ünlü sûfî Ebû Tâlib el-Mekkî ile buluşarak onun ders ve sohbetlerine devam etti. Babası Ahmed b. Îsâ el-Muhâcir ile Basra'dan Hadramut'a göç ederek Terim civarındaki Cişir bölgesine gitti. Daha sonra el-Hussiyye denilen yerde yerleşti; babasının burada vefat etmesinden sonra yine o civardaki Sümel köyünde ikamete başladı ve burada 383 (993) yılında vefat etti (bk. Ayderûsî, s. 74 vd.). Oğulları ise bir süre Cübeyr denilen yerde kaldıktan sonra 1166' da bölgenin en önemli ve en mâmur kasabası olan Terim'e yerleştiler. Bundan sonra Terim adı Bâ Alevî ailesi mensupları ile birlikte anılmaya başlandı. Hadramut halkı gibi Şâfiî mezhebine bağlı olan Bâ Alevîler ilim ve takvâ sahibi olmakla tanınmışlardı. Bunların çoğu mutasavvıf ve tarikat ehli idi. Çeşitli zamanlarda ve çeşitli yerlerde idareciler nezdinde büyük itibar görmüş, bazıları devlet hizmetine de girmiş, ancak daha çok bölgenin şeyhleri ve seyyidleri olarak tanınmışlardı.

Bâ Alevî ailesine mensup tanınmış şahıslardan bazıları şunlardır:

1. Ali b. Alevî b. Muhammed b. Alevî (ö. 527/1133). 521'de (1127) Terim'e gelip yerleşen ailenin ilk ferdidir.

2. Muhammed b. Ali b. Alevî (ö. 550/ 1155'ten sonra). Zifârü'l-Kadîme denilen sınır bölgesinde oturduğu için Sâhibu Mirbât diye tanınan ve burada vefat eden Muhammed b. Ali, torununun oğlu olan Ahmed b. Abdurrahman b. Alevî el-Fakıh'e mensup bulunan Bâ Fakıh ve Haddâd kollarının da ceddidir.

3. Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 653/1255). 574'te (1178) doğdu. Aleviyye tarikatının kurucusu olup el-Üstâdü'l-A'zam ve el-Fakıhu'l-Mukaddem diye tanınır. Arap yarımadasının güneyinde yaşamış en önemli kutub* olarak kabul edilir. Çağdaşı sûfîlerle iyi münasebetler kuran bu zat Mağribli ünlü sûfî Ebû Medyen'in hayranı idi. Kurduğu tarikat oğulları aracılığıyla yayılmıştır (Nebhânî, I, 127).

4. Alevî b. Muhammed (ö. 669/1270). el-Üstâdü'l-A'zam'ın oğlu olan bu zat ve oğlu Abdullah Bâ Alevî (1240-1330), ailenin halk nazarında büyük bir itibar kazanmasını sağlamışlardır.

5. Muhammed b. Ali b. Alevî (ö. 765/ 1364). 705'te (1305) doğdu. Mevla'd-Devîle (Devîle kasabasının efendisi) unvanıyla tanınan bu zat Alevî b. Muhammed'in torunu olup Yabhar'da Hz. Hûd'a nisbet edilen Devîle Türbesi civarında ikamet ederdi. Oğlu Abdurrahman es-Sekkāf (ö. 810/1407), yine bu ailenin önemli kolları olan Âl-i Sekkāf ve Ayderûs'un büyük ceddidir.

6. Ömer b. Abdurrahman b. Muhammed (ö. 889/1484). 823'te (1420) Terim'de doğdu; Hamrâ köyünde yaşadığı için Sâhibü'l-Hamrâ diye anıldı. Mekke ve Aden'i ziyaret ettikten sonra Taiz'de vefat etti. Aynı zamanda şair olan bu zatın çeşitli risâleleri vardır. Fetḥu'llāhi'r-raḥmâni'r-raḥîm fî menâḳıbi ʿAbdillâh b. Ebî Bekir b. ʿAbdirraḥmân adlı eserinde Ayderûs'un menâkıbını anlatmıştır.

7. Ahmed b. Abdullah (ö. 920/1514). Şenbel'de yaşadığı için Şenbel diye tanındı. Târîḫu Şenbel adlı bir eseri vardır.

8. Ömer b. Muhammed (ö. 944/1537). 881'de (1476) doğdu. Tiryâḳu'l-ḳulub adlı eserinde Bâ Alevî ailesine mensup 355 seyyidin hal tercümesini anlatmıştır (GAL, II, 401).

9. Muhammed b. Ali (ö. 960/1553). 890'da (1485) Terim'de doğdu. Lakabı Cemâleddin olup Hârid diye tanınır. Muhaddis, fakih, tarihçi ve şairdir. Bâ Alevî'nin bazı kollarını konu alan Ġurerü'l-behâʾi'd-davʾî fî menâḳıbi's-sâdeti Benî ʿAlevî adlı eserinden başka el-Vesâʾil adıyla hadise, en-Nefeḥât adıyla tasavvufa dair eserler de yazmıştır.

10. Sâlim b. Ahmed (ö. 1046/1636). 995'te (1587) doğdu. Ahmed eş-Şinnâvî vasıtasıyla tasavvufa giren Sâlim'in çeşitli eserleri vardır. Şillî bu eserlerin listesini ihtiva eden bir risâleyi eserine almıştır (bk. el-Meşraʿu'r-revî, II, 104-110). 1. Bulġatü'l-mürîd ve buġyetü'l-müstefîd. Muhammed Gavs'ın el-Cevâhirü'l-ḫams adlı eserinin 4 ve 5. bölümlerine yazılan bir şerhtir (bk. GAL, II, 418). 2. es-Sifrü'l-mesṭûr li'd-dirâye fi'd-dürri'l-

menṣûr li’l-vilâye; 3. Miṣbâḥu’s-sırri’l-lâmiʿ bi-miftâḥi’l-cifri’l-câmiʿ; 4. Ġurerü’l-beyân ʿan ʿömri’z-zamân; 5. el-Burhânü’l-maʿrûf fî mevâzîni’l-ḥurûf (GAL, II, 407, 418; Suppl., II, 565).

11. Ebû Bekir b. Ahmed eş-Şillî (ö. 1053/1643). 990’da (1582) Terim’de doğdu. Tarihçi ve lugat âlimi olup el-Meşraʿu’r-revî müellifinin babasıdır. Dört yıl Medine’de ikamet ettikten sonra memleketine gitti ve orada vefat etti. Vefeyâtü’l-ʿayân min ehli’z-zamân adlı çağı ve çağdaşları hakkında genel bilgiler veren bir eser ve Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’i ile Sühreverdî’nin ʿAvârifü’l-maʿârif’ine açıklayıcı notlar (ta‘likat) yazmıştır. Şillî’nin Ramażân ve eṣ-Ṣıyâm, Muḫtaṣaru Kitâbi’l-Ġurer gibi eserlerinden başka verdiği dersleri, işittiklerini ve hocalarının adlarını ihtiva eden bir de derlemesi (cüz) vardır (Muhibbî, I, 71-78; Ziriklî, I, 62).

12. Akıl b. Ömer b. İmrân (ö. 1062/ 1652). 1001’de (1593) Zifâr civarındaki Ribât kasabasında doğdu ve Zifâr’da öldü. el-ʿAḳīde ve Fetḥu’l-kerîmi’l-ġāfir fî şerḥi Ḥilyeti’l-müsâfir adlı eserleri vardır (Muhibbî, III, 114-116; GAL Suppl., II, 533).

13. Ahmed b. Ebû Bekir (ö. 1091/1680). 1049’da (1639) doğdu. Hayatının büyük bir kısmını doğum yeri olan Mekke’de geçirdi ve burada vefat etti. Çeşitli risâleler, ayrıca bazı eserlere ta‘lik*ler yazdı. Osmanlılar’ın Yemen’i fethetmelerini konu alan Nehrevâlî’nin el-Berḳu’l-Yemânî adlı eserini kısaltarak kitaba bazı ilâveler yaptı. Şiirle de ilgilendi (Muhibbî, I, 163).

14. Abdullah b. Ca‘fer (ö. 1168/1755). Hadramut’ta doğdu. Yirmi yıl Hindistan’da kaldıktan sonra Mekke’ye geldi ve burada vefat etti. Keşfü esrâri ʿulûmi’l-muḳarrebîn, Keşfü’l-cilbâb ʿan ʿilmi’l-hisâb, el-Leʾâli’l-cevheriyye ʿale’l-ʿaḳāʾidi’l-Benî Feriyye, Şerḥu Dîvâni Şeyḫ b. İsmâʿîl eş-Şiḥrî gibi eserlerinden başka bir divanı ve mektupları vardır (Cebertî, I, 163; Ziriklî, IV, 77).

15. Muhammed b. Zeyn b. Sumayt (ö. 1172/1758). 1100’de (1689) Terim’de doğdu. Üstatlarından Abdullah b. Alevî el-Haddâd ile Ahmed b. Zeyn el-Habşî hakkında Ġāyetü’l-ḳasd ve’l-murâd (Bombay 1885) adlı bir menâkıbnâme yazdı. Ḳurretü’l-ʿayn, Behcetü’l-fuʾâd ve Lübbü’l-elbâb gibi eserlerinden başka bir de divanı vardır (GAL Suppl., II, 566).

16. Abdurrahman b. Hüseyin (ö. 1250/ 1835). Hadramut müftüsü ve Şâfiî âlimidir. Buġyetü'l-müsterşidîn fî telḫîṣi Fetâvâ baʿżi'l-eʾimmeti'l-müteʾaḫḫirîn, Ġāyetü telḫîṣi'l-murâd min fetâvâ İbn Ziyâd (Kahire 1303) gibi eserleri vardır (GAL Suppl., II, 817; Serkîs, I, 517).

17. Abdullah b. Hüseyin el-Câvî (ö. 1272/1855). Terim'de doğdu. Sûfî, fakih ve dil âlimidir. Birkaç defa Mekke ve Medine'yi ziyaret edip buralarda bir süre kaldıktan sonra Hadramut'a gitti ve orada öldü. Vaaz, öğretim ve telifle meşgul olan el-Câvî'nin Süllemü't-tevfîḳ ilâ maḥabbeti'llâhi ʿale't-taḥḳîḳ, Mirḳātü suʿûdi't-taṣdîḳ, Ṣılatü'l-ehl ve'l-aḳrabîn, Miftâḥu'l-iʿrâb gibi eserleri vardır (GAL Suppl., II, 820).

18. Fazl b. Alevî (ö. 1283/1866). Sebîlü'l-eẕkâr ve'l-iʿtibâr ve ʿİḳdü'l-ferâʾid min nüṣûṣi'l-ʿulemâʾi'l-emâcid adlı eserleri vardır (GAL Suppl., II, 566; Serkîs, I, 517).

19. Ebû Bekir b. Abdurrahman (ö. 1341/ 1923). 1262'de (1846) doğdu. İbn Şihâb diye tanınır. Çeşitli Arap ülkelerini dolaştıktan sonra Hindistan'a gidip Haydarâbâd'a yerleşti ve orada öldü. Bid'atlarla amansız bir mücadeleye giren İbn Şihâb Hindistan, Malezya ve Endonezya'da tanındı. Başta fıkıh ve usûl-i fıkıh olmak üzere edebiyat, mantık, tıp, kimya, matematik gibi ilimlere dair otuz kadar eser yazdı. Bunlardan bir kısmı Hindistan'da basıldı (Ziriklî, I, 65; Serkîs, I, 140).

Bâ Alevî ailesinin belli başlı önemli kolları şunlardır:

Bel Fakıh (بلفقيه). Bil Fakıh de denilen, Bâ Alevî'nin Eska' diye tanınan Fakıh Muhammed b. Abdurrahman'a (ö. 917/ 1512) nisbet edilen koludur.

el-Üstâdü'l-A'zam, el-Fakıhü'l-Mukaddem ve Sâhibü'l-Mirbât gibi unvanlarla tanınan Muhammed b. Ali'nin soyundan gelen Eska' çeşitli ilimleri tahsil etti. İbn Zahîra ve Sehâvî gibi tanınmış âlimlerden ders aldı. Aden, Zebîd, Mekke ve Medine'yi ziyaret etti; buralarda birçok âlimle tanışıp kendilerinden faydalandıktan sonra Terim'e yerleşti ve burada vefat etti. Eska'ın tarihe dair el-Ḫaṭ, adlı eseri, Bâ Fakıh eş-Şihrî'nin Şihr tarihini yazarken faydalandığı en güvenilir kaynak olmuştur.

Bel Fakıh ailesine mensup seyyidlerin çoğu mutasavvıf olmakla beraber içlerinde müderris ve müftü olanlar da vardır.

Eska'ın soyu Abdullah, Abdurrahman ve Ahmed adındaki üç oğlu vasıtasıyla devam etmiştir. Abdullah uzun süre Mekke'de kalmış ve burada vefat etmiştir (974/1567). Abdurrahman'ın Muhammed ve Hüseyin adında iki oğlu vardı. Hüseyin'in Ahmed adındaki oğlu Terim'de kadılık yapmış, Ebû Bekir adındaki diğer oğlu Hindistan'a giderek Âdil Şah'ın himayesine girmiş ve orada vefat etmiştir (1074/1663).

Refʿu'l-estâr ʿan mefâtîḥi'l-envâr adlı eserin müellifi Abdurrahman b. Abdullah Bel Fakıh (ö. 1162/1749), ed-Dürerü'l-behiyye fi'l-müselselâti'n-nebeviyye'nin müellifi Abdullah b. Ahmed Bel Fakıh (ö. 1112/1700), Bedelü'n-niḥle fî teshîli silsileti'l-vuṣla ile Sâdâtinâ ehli'l-ḳıble adlı eserlerin müellifi Abdullah b. Hüseyin Bel Fakıh (ö. 1266/1850) gibi müellifler Bel Fakıh ailesine mensup tanınmış âlimlerdendir.

Bâ Fakıh (بافقيه). Bâ Alevî'nin, Mevlâ Aydîd ve Sâhibu Aydîd unvanıyla tanınan Muhammed b. Ali'ye (ö. 862/1458) nisbet edilen koludur. Babası Ali b. Muhammed (ö. 838/1434) Terim civarındaki Havta'da yaşamakta idi. Oğlu Muhammed ise Aydîd'i yurt edinmişti. Sâhibü Aydîd'in Bâ Fakıh diye tanınması, büyük ihtimalle, Sâhibü Mirbât unvanıyla tanınan Muhammed b. Ali'nin soyundan gelen ve el-Fakıh diye anılan Ahmed b. Abdurrahman'ın (ö. 726/1326) neslinden gelmiş olmasıdır. Bâ Fakıh'in büyük cedleri olan Muhammed b. Ali'nin atalarına ve evlâdına evliya nazarıyla bakılmakla beraber aralarında fakihler ve müderrisler de vardı. Muhammed b. Ali'nin nesli Abdurrahman, Abdullah, Ali, Alevî ve Zeyn adlı çocukları vasıtasıyla devam etti. Bu aileden aralarında fakih, kadı, müftü, mutasavvıf, dilci, şair ve matematikçilerin de bulunduğu birçok ilim ve fikir adamı yetişmiştir.

Bâ Alevî'nin diğer bir kolu Âlü's-Sekkāf diye tanınır. Bâ Alevîler'in büyük ceddi Abdurrahman es-Sekkāf (ö. 819/1416) bunların da ceddidir. Âlü's-Sekkāf ailesinden de birçok mutasavvıf ve âlim yetişmiştir. Şeyh b. Abdurrahman (ö. 829/ 1426), Şeyh b. İsmâil (ö. 950/1543), Alevî b. Abdurrahman (ö. 1273/1856), Alevî b. Ahmed (ö. 1355/1916), es-Sekkāf unvanıyla tanınmış âlimlerdendir (bk. Ayderûs, s. 212; Nebhânî, I, 155,

201, 320, 399; II, 44, 63, 156; Kehhâle, V, 39; VI, 295; Ziriklî, V, 51-52).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü’s-sâfir, s. 74-78, 90, 92, 95-96, 203, 212, 223, 258, 286-287; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, I, 71-78, 94-95, 163, 182-183; II, 365-366; III, 39-40, 62-63, 114-116, 166, 488; Şillî, el-Meşreʿu’r-revî fî menâḳıbı Benî ʿAlevî, Kahire 1319, I, 196-199; II, 28, 29, 62, 104-110, 203, 230, 240, 260; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 120; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, I, 163; Serkîs, Muʿcem, I, 140, 517; Brockelmann, GAL, II, 401, 407, 418; Suppl., II, 533, 560, 565, 566, 817, 820; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 62, 65; IV, 77; V, 51-52; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 21, 46; V, 39; VI, 295; R. B. Serjeant, The Saiyids of Hadramawt, London 1957, s. 14, 19, 25; a.mlf., “Materials for South Arabian History”, BSOAS, XIII (1950), s. 281-307, 581-601; XXV (1962), s. 246; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâʾ, I, 127, 155, 201, 320, 399; II, 44, 63, 85; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 178, 311; O. Löfgren, “ʿAydarūs”, EI² (İng.), I, 780-782; a.mlf., “Bā”, a.e., I, 828; a.mlf., “Bā ʿAlawī”, a.e., I, 828-830; M. A. Ghūl, “Faḳīh, Bā”, a.e., II, 756; a.mlf., “Faḳīh, Bal”, a.e., II, 756-757.

Sâmî es-Sakkār

BÂ FADL

با فضل

Fadl b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Muhammed'e nisbet edilen, Hadramut'un Terim kasabasında yaşayan eski bir şeyh ailesi.

Mezhic kabilesinin Sa'd el-Âşire koluna mensup olan Bâ Fadl, Bâ Alevîler'in IX. (XV.) yüzyılda Terim'de hâkim duruma gelmelerinden önce buranın en nüfuzlu ve hatırı sayılır ailesi idi. Bu aileden birçok mutasavvıf ve fakih yetişmiştir. Cemâleddin Muhammed b. Ahmed (ö. 903/1498) Bâ Fadl'ın Aden kolunun kurucusu olup burada müderrislik ve müftülük yapmış, çeşitli eserler yazmış, Yemen'deki Tâhirî hükümdarlarından Sultan Âmir b. Abdülvehhâb'ın (Âmir II) nezdinde büyük bir itibar kazanmıştı.

Bâ Fadl'ın Şihr'de yerleşmiş olan diğer kolu Bel Hâc diye anılır. Bu kolun kurucusu Abdullah b. Abdurrahman b. Ebû Bekir (ö. 918/1513) öğrenimine Şihr'de başlamış, bilgisini arttırmak için çeşitli seyahatler yapmış, bir süre Mekke'de ikamet ettikten sonra memleketi olan Şihr'e dönerek müderrislik ve müftülük yapmaya başlamıştır. Bazı tasavvufî ve fıkhî eserler yazmış ve burada vefat etmiştir. Herkesin saygı gösterdiği ünlü bir kişi olan Abdullah b. Abdurrahman, Hadramut sultanları ile kabileler arasında çıkan ihtilâflar konusunda ara buluculuk yapardı.

Abdullah'ın Ahmed ve Hüseyin adında iki oğlu vardı. eş-Şehîd diye anılan Şehâbeddin Ahmed b. Abdullah babasının ölümünden sonra onun yerine geçerek ders ve fetva verdi, çeşitli eserler yazdı. Portekizliler'in şehri istilâsı sırasında çıkan çatışmalar esnasında şehid düştü (929/1523) ve babasının yanına gömüldü. Şâzeliyye tarikatına meyleden diğer oğlu Hüseyin (ö. 979/1572), İbnü'l-Arabî'nin eserlerine büyük değer verirdi.

Hüseyin b. Ahmed eş-Şehîd (ö. 1087/ 1677), Zeynüddin b. Ahmed (ö. 1026/ 1617), Muhammed b. İsmâil (ö. 1006/ 1597), Ahmed b. Abdullah es-Sûdî (ö. 1044/1634) gibi kişiler bu ailenin tanınmış simalarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü’s-sâfir, s. 23-26, 92-93, 125-126, 308-310; Muhibbî, Ḫulâṣâtü’l-es̱er, III, 395-396; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, VIII, 122, 163; Brockelmann, GAL, II, 389; Suppl., II, 528; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 23, 44, 98, 100, 135; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 295; VI, 68; F. Wüstenfeld, Die Çufiten in Süd-Arabien im XI (XVII) Jahrhundert, Göttingen 1883, s. 86-90; R. B. Serjeant, The Saiyids of Hadramawt, London 1957, s. 12, 14; a.mlf., “Historians and Historiography of Hadramawt”, BSOAS, XXV (1962), s. 256; M. A. Ghul, “Fadl, Ba”, EI² (İng.), II, 729-730.

Sâmî es-Sakkār

BÂ MAHREME

با مخرمة

Takıyyüddîn Abdullāh b. Ömer b. Abdillâh Bâ Mahreme el-Yemenî (ö. 972/1565)

Yemenli fıkıh ve astronomi âlimi.

İslâmî ilimlerde temayüz etmiş Bâ Mahreme ailesinin en önemli isimlerinden biri olan Abdullah b. Ömer, 10 Cemâziyelâhir 907'de (21 Aralık 1501) Hadramut'un Şihr adlı liman şehrinde dünyaya geldi. İlk öğrenimini fakih ve sûfî olan babası ile tarihçi ve fıkıh âlimi olan amcası Abdullah Tayyib Bâ Mahreme'nin yanında yaptı. Daha sonra, "Bu çocuğun benden istifade etmesinden çok ben ondan istifade ettim" sözleriyle talebesini takdir eden Kādî Abdullah b. Ahmed Bâ Sürûmî'nin derslerine devam etti. Bâ Mahreme ciddi, düzenli ve titiz çalışmalarıyla zamanının ilimlerinde, bilhassa fıkıh, matematik ve astronomi sahalarında eser verecek derecede yetişip temayüz etti. Zebîd, Şihr, Aden, Taiz ve Haremeyn'de eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunarak aralarında fakih Muhammed b. Abdürrahim Bâ Câbir'in de yer aldığı birçok talebe yetiştirdi. İlim ve fetvada kendisine başvurulan tanınmış şahsiyetlerden biri oldu, şöhreti Yemen ve çevre bölgelere yayıldı. Çok uzaklardan fetva almak için gelenlerin en zor meselelerini rahatlıkla hallederdi. Eserleri ve fetvalarında vermiş olduğu cevaplar zekâsının kuvvetini ve bilgisinin derinliğini göstermektedir. İki defa Şihr kadılığına tayin edildi, ancak kendi isteğiyle bu vazifeden ayrılıp hac farîzasını ifa ettikten sonra Aden'e yerleşti ve ölümüne kadar (11 Receb 972 / 12 Şubat 1565) orada kalarak telif ve tedrisatla meşgul oldu. Abdullah Bâ Mahreme aynı zamanda şairdi.

Eserleri. Fıkıh, matematik ve astronomi sahalarında çoğu risâle şeklinde yirmiye yakın çalışması bulunan Bâ Mahreme'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. en-Nüket ʿalâ Şerḥi'l-Minhâc. Nevevî'nin Şâfiî fıkhıyla ilgili Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserinin şerhi olan İbn Hacer el-Heytemî'nin Tuḥfetü'l-muḥtâc li-şerḥi'l-Minhâc'ına yazdığı iki ciltlik hâşiyedir. 2. Ẕeyl alâ Tabaḳāti'ş-

Şâfiʿiyye. İsnevî'nin Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye adlı eserine yapılan bir zeyildir. Muhammed b. Abdurrahman el-Hadramî'nin ed-Dürrü'l-fâḫir fî terâcimi aʿyâni'l-ḳarni'l-ʿâşir adındaki eserinin (Eymen Fuâd Seyyid, s. 210-211) kaynaklarından biri olan bu kitabı Abdullah Muhammed el-Habeşî Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen'de (s. 480) Reşfü'z-zülâl fi't-tekmîl ve't-teẕyîl, Merâciʿu târîḫi'l-Yemen'de ise (s. 88) Tetimmetü Ṭabaḳāti'ş-Şâfiʿiyye adıyla kaydetmekte ve kayıp olduğunu belirtmektedir. 3. Ḥâşiye ʿalâ Esne'l-meṭâlib. İbnü'l-Mukrî el-Yemenî'nin Ravżü'ṭ-ṭâlib adlı eserine Zekeriyyâ el-Ensârî'nin yaptığı şerhten ibaret olan dört ciltlik Esne'l-meṭâlib üzerine yazdığı hâşiyedir. 4. ed-Dürretü (er-Ravżatü)'z-zehiyye fî şerḥi'r-Raḥbiyye. Muhtemelen İbnü'l-Mütefennine'nin ferâiz ilmine dair kaleme aldığı er-Raḥbiyye adıyla bilinen Buġyetü'l-bâḥis adlı urcûze*sinin şerhidir. 5. Ḥaḳīḳatü't-tevḥîd. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd* görüşüne reddiye olarak yazılmıştır. 6. Mişkâtü'l-miṣbâḥ li-şerḥi'l-ʿidde ve's-silâḥ. Yazarın basılmış tek eseridir (Kahire, ts.). 7. el-Fetâvâ. 8. el-Lümʿa fî ʿilmi'l-felek. 9. Risâletü'r-rubʿi'l-müceyyeb. 10. Risâle fî ʿilmi'l-ḥisâb. 11. Risâle fi'ḫtilâfi'l-meṭâli ve't-tifâḳıhâ (diğer eserleri ve bunların yazma nüshaları için Abdullah Muhammed el-Habeşî'nin Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen adlı kitabına bakılabilir).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 250-254; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VIII, 367-368; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 264; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 95; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Merâciʿu târîḫi'l-Yemen, Dımaşk 1972, s. 88; a.mlf., Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 236, 296, 320, 480, 540, 549; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 210-211; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 110.

Kasım Kırbıyık

BAAL

(bk. BA‘L).

BAALBEK

(bk. BA‘LEBEK).

BAB

(bk. KAPI).

BAB

الباب

Şîa fırkalarının kendi mezhep büyükleri için kullandıkları dinî unvan.

Sözlükte “kapı; vesile; konu, bahis” gibi değişik anlamlara gelen bab kelimesinin bu farklı mânalarından hareketle bir kitabın aynı cins konularının toplandığı fasıllarla Arapça’daki fiil çekim kalıplarının her birine de bab denmektedir. Mezhepler tarihinde ise dinî-hiyerarşik bir unvan olarak kullanılır.

Şiîler, imamın mânevî nurunu aksettirecek ve kendileriyle imam arasında irtibatı sağlayacak “kâmil bir Şiî”nin gerekliliğine inandıklarından bab fikri başlangıçtan itibaren bütün Şiî grupları içinde mevcut olmuştur. “Ben ilim şehriyim, Ali ise o şehrin kapısıdır (bab)” anlamında Hz. Peygamber’e izâfe edilen ve Şiî muhitlerde fazlaca itibar gören hadisin (bk. Aclûnî, I, 235-236), bab telakkisinin bu çevrelerde ortaya çıkmasında ve yaygınlaşmasında büyük payı olduğu muhakkaktır. Konu, mehdî fikriyle bağlantılı olduğu gibi diğer semavî dinlerde mevcut “bin yıl inanışı” (milenium) ile de ilgili olabilir (Yeni Ahit, Vahiy, 20/1-7).

İlk dönem Şîa’sında imamın en kıdemli ve en yetkili talebeleri için kullanılan bab kelimesi, sonraları çeşitli Şîa gruplarınca ayrıntılarda görüş ayrılıkları olmakla birlikte genellikle “derun ile münasebet sağlayan vasıta” şeklinde anlaşılmış ve böylece “gaybet”ten (on ikinci imamın gizlenmesi) sonra, “imamla buluşan, onun yazılı ve sözlü emirlerini alarak kendisiyle ona inanıp bağlananlar arasında irtibatı sağlayan kişi” anlamını kazanmıştır. Çoğunlukla bâbü’l-imâm şeklinde kullanılan bu terim zamanla, “gelişi beklenen, gelmesi yakın olan ve Allah’ın ortaya çıkaracağı (men yüzhiruhu’llah) önemli birinin habercisi” olarak da anlaşılmıştır. 260-328 (874-940) yılları arasını kapsayan “gaybeti suğrâ” döneminde bab kelimesi, sadece on ikinci imam ile Şiîler arasında irtibatı sağlayan ve bir nevi sefirlik hizmeti gördüklerine inanıldığı için “süferâ-i erbaa” veya “nüvvâb-ı erbaa” diye adlandırılan kişiler için kullanılmıştır. Ancak 328’de (940) başladığı

kabul edilen “gaybeti kübrâ” döneminden itibaren bab unvanının kime verileceği hususu Şîa grupları arasında tartışma konusu olmuştur. Bab olarak kabul edilecek mezhep büyüğünün tesbitinde birbirinden farklı görüşlere sahip olsalar dahi, hemen hepsinde “gāib ve muntazar bir imam” fikri bulunduğundan, bu dönemde bütün Şîa kolları babı “beklenen gizli imama açılan kapı” mânasında anlamıştır.

Başlangıçta bab unvanıyla anılan Şîa ileri gelenleri bu unvanı kendileri talep etmeyip öteki Şiîler’ce onlara tevcih edildiği halde sonradan bazıları kendilerinin bab olduğunu iddia etmiş ve bu unvana tâlip olmuşlardır. Şîa’nın müfrit kolları arasında, bab olduğu iddiasında bulunan ilk kişinin, tenâsüh* ve hulûl* inançlarını da Şîa’ya getirdiği bilinen Şelmegānî (ö. 322/934) olduğu söylenirse de (bk. ERE, II, 300), Nusayrîliğin kurucusu Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî’nin (ö. 270/883) on birinci imam Hasan elAskerî’nin babı olduğunu ileri sürdüğü bilinmektedir. O böyle bir iddia ile daha sonra doğacak Bâbîlik fırkasına zemin hazırlamıştır. Nusayrîler sonraki dönemlerde “üç sırlı harf” nazariyelerinde, Ali ve Muhammed’den (Hz. Peygamber) sonra üçüncü sırada yer alan kişi olarak Selmân-ı Fârisî’yi bab kabul etmişlerdir.

İmâmiyye Şîası içinde teşekkül etmiş fırkalardan olan Şeyhîliğe göre, imamlar mârifetullaha açılan bablardır. Onlardan sonra bu bilgi ve hakikatin merkezi, birer kâmil Şiî olan Ahmed el-Ahsâî ile Kâzım Reştî’dir. Şeyhîliğin değişik bir şekli kabul edilebilecek olan Bâbîlik fırkasının kurucusu Mirza Ali Muhammed ise daha değişik bir iddia ile kendisinin bab olduğunu ve beklenen mehdîye açılan kapının da yine kendisi olduğunu ileri sürmüştür. İsmâiliyye’de bab dinî hiyerarşide bir rütbedir. Bu terim, anlamı fazla net olmamakla birlikte Fâtımî dönemi öncesinde de kullanılmıştır. Fâtımîler babı imamdan hemen sonra gelen ve doğrudan ondan direktif alan kişi olarak anlıyordu. Nitekim onlara göre bab, aldığı bu direktifleri davet hiyerarşisinde rütbe itibariyle kendinden sonra gelen hüccet*lere iletirdi. İsmâiliyye içinde babın fonksiyonu ve statüsü hakkında bilgi veren bazı kaynaklar, davet mertebelerinin en üst rütbesi olan “dâi’d-duât” ile babın eşdeğer olduğunu kaydederler. Dürzîlik’te ise bab terimi “el-aklü’l-küllî” ile irtibatı sağlayan dinî otoriteyi ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bâb" md.; Tehânevî, Keşşâf, "bâb" md.; Kāmus Tercümesi, "bâb" md.; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 235-236; Mez, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, II, 56-61; E. Ruhi Fığlalı, Çağımızda Îtikâdî İslâm Mezhepleri, Ankara 1990, s. 185-186, 210-211, 282-284; a.mlf., "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", AÜİFD, XXV (1981), s. 209; Muhsin Abdülhamîd, İslâma Yönelen Yıkıcı Hareketler (trc. M. Saim Yeprem - Hasan Güleç), Ankara 1984, s. 73 vd.; İsmail Hakkı İzmirli, "Dürzî Mezhebi", DİFM, sy. 2 (1926), s. 70-71; Farhad Kazemi, "Some Preliminary Observations on the Early Development of Babism", MW, XLIII/2 (1973), s. 119-131; Sayyid Ali Raza Nagavi, "Babism and Bahā'ism", IS, XIV/3 (1975), s. 187-217; Edward G. Browne, "Bāb, Bābīs", ERE, II, 299-309; CI. Huart, "Bâb", İA, II, 163-165; a.mlf., "Şeyhîler", İA, XI, 480; L. Massignon, "Nusayrîler", İA, IX, 368; G. Levi Della Vida, "Selman", İA, X, 458; Abdülmennân Ömer, "Bâb", UDMİ, III, 783-784; B. Lewis, "Bāb", EI² (İng.), I, 832; M. G. S. Hodgson "Durūz", a.e., II, 632; D. M. Mac Eoin, "Bāb", EIr., III, 277-278; a.mlf., "Bāb, Sayyed Ali Mohammad Sıırazı", a.e., III, 278-284; a.mlf., "Babism", a.e., III, 309-315.

Metin Yurdagür

BÂB, Mirza Ali Muhammed

مرزا علي محمد باب

Bahâîliğin menşei olan Bâbîliğin kurucusu.

(bk. BAHÂÎLİK).

BÂB-ı ÂLÎ

(bk. BÂBIÂLİ).

BÂB-ı ÂSAFÎ

(bk. BÂBIÂLİ).

BÂB-ı DEFTERÎ

(bk. DEFTERDAR).

BÂB-ı FETVÂ

(bk. BÂB-ı MEŞÎHAT).

BÂB-ı HÜMÂYUN

باب همايون

Topkapı Sarayı denilen Sarây-ı Cedîd'in dışarıya açılan en büyük kapısı.

Fâtih Sultan Mehmed İstanbul'un fethinden hemen sonra önce Beyazıt'ta Sarây-ı Atîk'i yaptırmış, bir müddet sonra da şehrin en doğudaki ucunda Sarây-ı Cedîd veya Yeni Saray denilen manzumenin yapımını başlatmıştır. Bütün Osmanlı devri boyunca padişahların oturduğu esas mekân olan ve uzun süre devletin idare merkezi durumunu da muhafaza eden bu saray kompleksi geniş bir alanı kaplıyor ve bunun etrafını Sûr-ı Sultânî denilen bir duvar çeviriyordu. Bu sur duvarında açılan kapılar dışarısı ile bağlantıyı sağlıyordu. Bu kapıların en önemlisi, şehrin içinden gelen ana caddenin (Divanyolu) saraya kavuştuğu yerde açılmış olan âdeta bir zafer takı görünümündeki Bâb-ı Hümâyun'dur. Kapı kemeri üstünde bulunan Arapça kitâbede surun, dolayısıyla kapının Fâtih Sultan Mehmed tarafından Ramazan 883'te (Aralık 1478) yaptırılmış olduğu belirtilmektedir. Kemalpaşazâde surun yapımına başlanış tarihini Zilkade 882 (Şubat 1478) olarak vermektedir. Sarayın en büyük giriş kapısı olan ve tören alaylarının yapıldığı Bâb-ı Hümâyun'un üzerinde başlangıçta bir de köşk bulunuyordu.

Bâb-ı Hümâyun'un üstündeki köşke Fatih Köşkü denildiği de ileri sürülür. Köşk, Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) Mısır'dan getirtilen bazı sanatkârlara tahsis edilmiş, ancak daha sonra, bu insanların saray kapısından girip çıkmaları uygun görülmediğinden, onlara başka bir yer tahsis edilerek burası değişik maksatlarla kullanılmıştır (aş. bk.). Alt kattaki odalar ise sarayın kapılarını beklemekle görevli Kapıcılar Ocağı'ndan Sarây-ı Hümâyun kapıcılarına ayrılmıştı.

Kapı kemerinin üstünde yer alan Sultan II. Mahmud'un (1808-1839) tuğrası, onun devrinde burada bazı değişiklikler yapıldığını göstermektedir. Fakat asıl büyük değişiklik Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde üstteki köşkün yanması üzerine yapılmıştır. Bu sırada köşk tamamen kaldırılarak burası düz bir teras biçimine sokulmuş ve etrafına konsol

çıkmalı bir saçak silmesi yapılmış, terasın kenarlarına da çepeçevre şebekeli korkuluklar konulmuştur. Eski bir fotoğraftan, aslında taş olan cephelerin taş taklidi ve aralarda geometrik süslemeli tuğla taklidi şeritler halinde sıvanarak bezendiği anlaşılmaktadır. Sur bedeniyle aynı karakterde olan kapının iki yanındaki nöbetçi hücreleri ise mermer kaplanmak suretiyle değiştirilmiş, aynı üslûpta mermer süs kaplaması arka yüzde de tekrarlanmıştır. Buralara konulan kitâbelerdeki 1284 (1867-68) ve 1285 (1868-69) tarihleri, bu değişikliğin ne zaman yapıldığı hakkında açık bilgi vermektedir.

I. Dünya Savaşı'nın ardından İstanbul işgal edildiğinde Fransız kuvvetleri bilhassa sarayın Marmara tarafındaki eski askerî depolara el koymuş, Bâb-ı Hümâyun odalarına da Fransız ordusundaki Senegalli askerleri yerleştirmişlerdi. Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi'nde 1923 yılında bunların çıkardıkları bir yangın sonunda ahşap kısımların yandığı bildirilmektedir.

1950 yılında Müzeler İdaresi'nce Bâb-ı Hümâyun'da bazı restorasyon çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalar sırasında cepheler raspa edilerek çürüyen taşlar değiştirilmiş, üstteki teras korkulukları kaldırılmış, fakat bunların altındaki konsollu silme bırakılmıştır. Avlu tarafındaki arka cephede ise avluya açılan sivri kemerli üç eyvanı kapatan duvarlar kaldırılmış, buralara demir parmaklıklar konulmuştur. Müzeler İdaresi, Bâb-ı Hümâyun'un üstündeki köşk veya kasrın eski resimlerine göre ihyasını da tasarlamış, fakat bu düşünce gerçekleşmemiştir.

16,5x39,5 m. ölçülerinde dikdörtgen biçiminde bir kitle teşkil eden Bâb-ı Hümâyun, komşu sur duvarları gibi kesme taştan inşa edilmiş heybetli bir yapıdır. Cephede hâkim unsur, alt kısmında köşelerde yeşil somaki iki sütunçeye dayanan yüksek bir sivri kemerdir. Bunun iki yanında daha alçak birer sivri kemerli nöbetçi hücresi bulunuyordu. 1868 tamirinde bunların içleri ve etrafları mermer kaplanarak dip duvarlarına Türk neoklasiği üslûbunda birer "ayna" işlenmiştir. Kemerlerin üstlerinde ise birer kitâbe vardır. Bunlardan sağdakinde celî-sülüsle "es-Sultânü zıllullāhi fi'l-arz", soldakinde "Ye'vâ ileyhi küllü mazlûm" (Abdülfettah 1285) yazılmıştır. Büyük kemerin içinde kapı menfezinin üstünde ise Fâtih devrine ait iki kitâbe bulunmaktadır. Bunlardan sivri alınlığı kaplayan ve istif bakımından hat sanatı şaheserlerinden olan celî-sülüs müsennâ yazı farklı şekillerde

okunmuşsa da doğrusu Hicr sûresinin “İnne’l-müttakīne” diye başlayan 45-48. âyetleridir. Bunun altında dikdörtgen çerçeve içindeki Arapça inşa kitâbesi ise buranın Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırıldığını ve yapım tarihini belirtmektedir. Kapı nişinin iki yan duvarında yüksekte karşılıklı iki madalyon halindeki yazılar da hat sanatı bakımından çok değerlidir. Bunlardan sağdaki Saf sûresinin 13. âyetinin bir bölümü (nasrun mine’llāhi...) ile “yâ Muhammed” lafzını, soldaki ise Bâb-ı Hümâyun’un yazılarını yazan Fâtih devri büyük hattatlarından Ali Sâfi’nin adını ve künyesini ihtiva etmektedir.

Mermer söveli kapıdan üç bölümlü bir giriş sofasına (veya dehlizine) geçilir. Kapı kanatları dövme demirdendir. Bu sofanın orta kısmını yüksek bir kubbe örter, üç bölümün üstleri ise daha alçak beşik tonozlarla örtülmüştür. Bu giriş sofasının iki yanındaki kapılar, yanlardaki kubbeli odalara ve yukarıdaki asma kat odalarına çıkan merdivenlere açılır. Herhalde evvelce bu merdivenlerden Bâb-ı Hümâyun’un üstündeki köşke de çıkılıyordu. Asma kat odaları avlu tarafındaki cephede açılmış pencerelerden ışık almaktadır.

Bâb-ı Hümâyun kitlesinin birinci avluya bakan cephesi de aynı mimari karakterdedir. Burada da kapı ve yanındaki hücreler Sultan Abdülaziz zamanında ön yüzdeki gibi mermer kaplanmış ve yazılarla süslenmiştir. Dış yüzdeki âyetlerden ibaret olan bu yazıları hazırlayan hattat Abdülfettah Efendi’nin (ö. 1896) adı ile öndeki kitâbeden bir yıl farklı olarak 1284 tarihi görülür. Kapı alınlığının içine, ön cephedeki girift istifli yazının aynen benzeri taklit edilerek işlenmiştir. Yay kemerli kapı açıklığının ortasında da Sultan Abdülaziz’in tuğrası bulunmaktadır.

Bâb-ı Hümâyun’un üstündeki köşkü sağlam hali ile gösteren eski resimler vardır. Bunların içinde en eskisi, XVI. yüzyılda Seyyid Lokman’ın Hünernâme’sindeki minyatürdür. Burada kapı ve köşkün bütün ayrıntıları gösterilmemiştir. Daha sonraları ise İstanbul’da bulunmuş T. Allom, I. Melling ve G. Fossati gibi ressam ve mimarlar da Bâb-ı Hümâyun’u gösteren resimler yapmışlardır. Çizdikleri ve yayımladıkları gravürlere göre bu köşk iki sıra pencere ile aydınlanan, cephelerinde hiçbir çıkması olmayan bir yapı idi. İç düzeni ve süslemesi hakkında herhangi bir bilgi olmamakla beraber Sedat H. Eldem bu köşkün iç mimarisi hakkında

tahminlere dayanan bir çizim yapmıştır.

Bâb-ı Hümâyun, üstündeki köşk veya kasrın yok olması ile gerçek hüviyetini bir dereceye kadar kaybetmiş ve 1868 tamirinde cepheleri aslından değişik bir görünüş almış bulunmakla beraber Osmanlı tarihinin en büyük sarayının ana girişi olarak büyük bir tarihî değere sahiptir. İstanbul'da fetihten sonra yerleşen Türk mimarisinin ilk örneklerinden olarak da sanat tarihi bakımından ayrıca önem taşır.

BİBLİYOGRAFYA

A. I. Melling, Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore, Paris 1819, lv. 12; Th. Allom - R. Walsh, Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, London 1838, II, 6-7; G. Fossati, Aya Sofia, London 1852, lv. 23-24; Halil Edhem [Eldem], Topkapı Sarayı, İstanbul 1931, s. 10; Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1933, s. 3-4, rs. 1-3; Nigâr Anafarta, Hünernâme Minyatürleri ve Sanatçıları, İstanbul 1969, lv. 38; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârisi IV, s. 694-701; a.mlf. - R. Ekrem Koçu, "Bâbıhümayûn", İst.A, IV, 1765-1771; Sedad Hakkı Eldem - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1982, s. 68-69, lv. 31-33; Semavi Eyice, Topkapı Sarayı, İstanbul 1985, s. 7.

Semavi Eyice

Teşkilât.

Bâb-ı Hümâyun Osmanlı devlet teşkilâtında çeşitli merasimlerin icrası, saray veya hükümete karşı memnuniyetsizlik ve başkaldırmanın başlangıç yeri ve aynı zamanda suçluların teşhir mahalli olarak önemli bir yer işgal etmiştir.

Burada alışılagelmiş şekildeki merasimlerin başında, Dîvân-ı Hümâyun'un toplantı günlerinde yapılan merasim gelirdi. Divan toplantılarının düzenli olarak yapıldığı XVI-XVII. yüzyıllarda divan üyesi olan vezirler, kazaskerler ve devlet erkânı sabah namazını Ayasofya Camii'nde kıldıktan sonra Bâb-ı Hümâyun önünde kendilerine ayrılan mevkilerde yer alırlar, yeniçeri ve diğer bölük ağaları ile saray görevlileri de burada iki sıra halinde dizilirlerdi. Alkış* merasiminden sonra duacı ortaya çıkarak dua edip Fâtiha okur, ardından Bâb-ı Hümâyun kapıları açılır, önce yol gösterici olarak kapıcılar kethüdâsı ve reîsülküttâb, arkasından da diğer devlet erkânı girerdi. Daha sonra sadrazamın buradan geçişinde de merasim yapılırdı.

Bayramlarda ise gece yarısından itibaren Bâb-ı Hümâyun açılır, tebrik merasimine katılacak olanlar gelmeye başlarlardı. Seviyelerine göre divanda ve divan dışında kendilerine ayrılan yerlere otururlardı.

Osmanlı sultanlarının sefere hareketlerinden önce tuğ-ı hümâyun Bâb-ı Hümâyun veya çok defa Bâbüssaâde önünde dikilir, burada merasim yapılırdı. Osmanlı şehzadelerinin sancak beyi olarak saraydan çıkışlarında ise genellikle Bâb-ı Hümâyun önünden başlayarak ihtişamlı merasimler icra edilirdi. Nitekim Şehzade III. Mehmed'in sancağa çıkış merasiminin çok ihtişamlı olduğu devrin kaynaklarında belirtilmektedir (Selânikî, s. 142).

Bâb-ı Hümâyun aynı zamanda Osmanlı tarihinde saraydan veya Dîvân-ı Hümâyun'dan çeşitli isteklerde bulunan, divanın icraatını engellemek isteyen ve idareye kafa tutan yeniçeri ve bölük halkının toplantı ve nümayiş yeri olmuştur. Meselâ II. Bayezid'in şehzadeleri Ahmed ile Selim arasındaki ihtilâflarda Ahmed'i istemeyen yeniçeriler; ayrıca II. Selim'in tahta çıkışı sırasında askerler ve IV. Murad'ın saltanatı sırasında Sadrazam Hâfız Ahmed Paşa ve diğer bazı devlet erkânının başlarını isteyen zorbalar Bâb-ı Hümâyun önünde toplanarak pazarlık yapmak istemişlerdir. Patrona İsyanı'nda (1730) âsilerin istediği üç vezirin cesetleri öküz arabaları üzerinde Bâb-ı Hümâyun'dan çıkarılarak kendilerine teslim edilmiş, Damad İbrâhim Paşa'nın naaşı ise Bâb-ı Hümâyun önünde isyancıların beklediği meydana konulmuştur. Ancak daha sonra Patrona Halil ile isyana

katılan zorbaların cesetleri de Bâb-ı Hümâyun'dan aynı şekilde çıkarılmıştır.

Bâb-ı Hümâyun'un önü aynı zamanda bir teşhir alanı olarak da kullanılmıştır. Âsilerin ve eşkıyanın kafalarının ibret için burada teşhir edilip günlerce kaldığı olurdu (Ayvansarâyî, s. 186, 189).

Bütün bunların yanında Bâb-ı Hümâyun üzerindeki köşk muhallefât* hazinesinin muhafazası için de kullanılmıştır. Hazinedarbaşının nezâretinde bulunan bu hazine Bâb-ı Hümâyun'un sağındaki odada muhafaza edilirdi. Ayrıca Bâb-ı Hümâyun odaları bir süre defteri hâkanî mahzeni yani arşiv dairesi olarak da kullanılmıştır.

Topkapı Sarayı ile Bâb-ı Hümâyun'u bekleyen ve sarayın güvenliğinden sorumlu olan kapıcıların bir kısmına Bâb-ı Hümâyun kapıcıları denilirdi. Bunların sayısını XVII. yüzyıl başlarında Ayn Ali 417 (Risâle-i Vazîfehorân, s. 93), ondan biraz sonra Koçi Bey 400 olarak göstermektedir (Risâle, s. 18). XVII. yüzyılın ikinci yarısında beş bölük halindeki Bâb-ı Hümâyun kapıcılarının sayılarının hayli azaldığı görülmektedir.

Osmanlılar döneminde çeşitli diplomatik görevlerle veya seyyah olarak İstanbul'a gelenler rapor veya seyahatnâmelerinde bu âbidevî binadan sık sık bahsetmişlerdir. Ancak özellikle XIX. yüzyılda, kısa süre İstanbul'da kalıp eksik ve yanlış bilgiler edinen bazı Batılı seyyahlar Bâb-ı Hümâyun tabirini yanlışlıkla Bâbıâli için kullanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Zabtiye, nr. 2335; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 89, 95, 124; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 93; Koçi Bey, Risâle, s. 18; d'Ohsson, Tableau général, VII, 78; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 186, 189; Atâ Bey, Târih, I, 221; Danişmend, Kronoloji, I, 422-423; II, 371-372; III, 1; Uzunçarşılı, Saray Teşkilatı,

tür.yer.; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; Münir Aktepe, Patrona İsyanı (1370), İstanbul 1958, s. 151-152, 154, 176, 179; U. Heyd, “Bāb-ı Humāyūn”, EI^2 (İng.), I, 836-837; a.mlf., “Bâb-ı Hümâyûn”, UDMİ, III, 797-798; A. Sh. Shahbazı, “Bāb-e Homāyūn”, EIr., III, 284-285.

Mehmet İpşirli

BAB MAHKEMESİ

Osmanlı Devleti'nde büyük şehir kadılarının yardımcısı olan nâiblerin başkanlık yaptığı mahkeme.

Kahire, Şam, Bağdat, Selânik gibi büyük şehirlerin hepsinde Bab Mahkemesi bulunmakla birlikte bunların içerisinde en önemlisi ve tanınmış olanı İstanbul Bab Mahkemesi idi. Bu mahkemede bab nâibi, İstanbul kadısının işlerinin çokluğu sebebiyle ona vekâleten yardım eder, dava dinler, karar verirdi. İstanbul'da çok önemli konulardan biri olan narh tesbit edildikten sonra İstanbul kadısı, Bab Mahkemesi nâibi, çardak* nâibi ve diğer görevlilerin mühürleriyle sûretler hazırlanarak İstanbul'daki diğer kadılıklara bildirilirdi.

Bab nâibinin başkâtip, kâtipler, vekayi‘ kâtibi gibi birçok yardımcısı vardı. Kazasker mahkemelerinde ise bab nâibleri yerine şer‘iyyatçı denilen nâibler bulunurdu. İstanbul'da bulunan yirmi yedi mahkemenin en önemlilerinden biri Bab Mahkemesi idi. Bugün İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi'nde Bab Mahkemesi'nin 1076-1327 (1665-1909) tarihleri arasına ait 544 şer‘iyye sicili bulunmaktadır. Bu siciller son yüzyılların İstanbul hayatı için çok değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmeyen, ancak XVII. yüzyılda kaynaklarda adına sık sık rastlanan bu mahkeme II. Meşrutiyet'ten sonra mahkemelerin birleştirilmesine kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 10.340; BA, İbnülemin-Tevcihat, nr. 2085; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 709-717; II, 530, 532, 581; Pakalın, I, 142; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 117, 136, 139, 143; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 17, 36.

Mehmet İpşirli

BÂB-ı MEŞÎHAT

باب مشيخت

Osmanlı Devleti'nde özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra şeyhülislâmların resmî dairelerine verilen ad.

Osmanlı Devleti'nde her yetkilinin kendi oturduğu konağın bir kısmını, genellikle de selâmlığını resmî daire olarak kullanması bir gelenekti. Vak'a-i Hayriyye'ye kadar (1826) şeyhülislâmlar da oturdukları konakların selâmlık kısmını meşihat dairesi olarak kullanırlardı. Yerleri müsait olmayanlar ise uygun bir konak kiralayarak oraya taşınırlar ve resmî işleri burada görürlerdi. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra Sadrazam Mehmed Selim Paşa Sultan II. Mahmud'a takdim ettiği bir takririnde Eski Saray'ın serasker dairesi olmasını, Ağakapısı'nın da şeyhülislâmlığa tahsisini arzetmişti. II. Mahmud bu arz üzerine yazdığı hatt-ı hümâyunda teklifin çok uygun olduğunu, yeniçeriliğin ve Ağakapısı'nın unutulması için burasının şeyhülislâmlara verilmesini ve adının da Fetvahâne olmasını emretmiş, sadrazamlar için sabit paşakapısı olduğu gibi şeyhülislâmlar için de belirli bir yer olmasını istemiştir. Bunun üzerine Bâb-ı Meşîhat'ın Ağakapısı'na taşınmasına karar verilmişse de bu sırada büyük bir yangın geçiren Bâbıâli'nin çalışmaları geçici bir süre için buraya nakledildiğinden ancak Bâbıâli'nin tamirinden sonra 1827'de Ağakapısı meşihata tahsis edilmiştir.

Yine aynı hatt-ı hümâyunda Fetvahâne'nin ihtiyaçtan fazla olan oda ve binalarının boş kalmaması için bunların çeşitli sebeplerle ilim tahsil edemeyenlere haftanın belli günlerinde ders verilmek üzere tahsis edilmesi istenmiş, bu hususların şeyhülislâm efendiye bildirilerek görüşünün alınması emredilmiştir (Lutfî, I, 161-162).

1836'ya kadar burası sadece Fetvahâne olarak kullanılırken o zamana kadar kendi evlerini resmî daire gibi kullanan kazaskerler ve İstanbul kadıları da çok geniş olan bu mekâna taşınmışlardır. Böylece başlıca şer'î ve hukukî kurumlar bir yerde toplanmış bulunuyor (Lutfî, V, 66), sık sık değişen şeyhülislâm, kazasker ve İstanbul kadısı konaklarının yerini bulmakta

güçlük çeken halk da rahata kavuşmuş oluyordu (bu binanın daha önceki yüzyıllardaki durumu için bk. AĞAKAPISI).

Kaynaklarda zaman zaman Bâb-ı Fetvâ ve Fetvahâne olarak da geçen Bâb-ı Meşîhat çeşitli dairelerden teşekkül etmekteydi. Bu kurumun XIX ve XX. yüzyıllardaki teşkilât ve gelişmesini devlet salnâmelerinden takip etmek mümkün olmaktadır. Meselâ 1918 yılında Bâb-ı Meşîhat Fetvâhâne-i Âlî, Hey'et-i İftâiyye, İ'lâmât-ı Şer'iyye Müdüriyeti, Te'lîf-i Mesâil Şubesi, Nakîbüleşraf Dairesi (nekabet ale'l-eşrâf), Ders Vekâleti ve Meclisi Mesâlih-i Talebe, Medrese-i Süleymâniyye, Sahn Medresesi, İbtidâ-i Dâhil Medresesi, İbtidâ-i Hâric Medresesi, Tedkîk-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi, Meclisi Meşâyih, Mektûbî Dairesi, Muhâsebât Dairesi, Me'mûrîn Müdüriyeti, Sicilli Ahvâl Müdüriyeti, Evrak Müdüriyeti, Şûrâ-yı İlmiyye, Encümen-i İntihâb-ı Me'mûrîn-i İlmiyye, Medresetü'l-kudât, Müneccimbaşılık, Sıhhiyye Müfettiş-i Umûmîliği gibi dairelerden oluşmaktaydı (Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, s. 138-143). Bâb-ı Meşîhat'ın tam ve ayrıntılı teşkilâtı ayrıca İlmiyye Salnâmesi'nde de verilmiştir.

Bâb-ı Meşîhat sadece resmî bir daire değil aynı zamanda Osmanlı Devleti'ndeki pek çok ilmî, kazâî ve siyasî-idarî toplantı ve faaliyetler için de bir merkez olmuştur. Medrese mezunlarının mülâzemet imtihanları ile (Vâsıf, s. 293) kadı ve müderrislerin ruûs imtihanları burada yapılırdı (Lutfî, IX, 150; X, 102). XIX. yüzyıl boyunca giderek önem kazanan ve sık sık akdedilmeye başlanan meşveret meclisleri de zaman zaman Bâb-ı Meşîhat'ta toplanır ve başta sadrazam olmak üzere bütün yetkililer bir araya gelir ve ülkenin önemli meselelerini görüşürlerdi. Bu fevkalâde toplantıların nerede yapılacağı padişah iradesiyle kesinlik kazanırdı.

XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarında padişahlar çeşitli vesilelerle Bâb-ı Meşîhat'ı ziyaret etmişler, şeyhülislâm ve diğer yetkililerle konuşup taltiflerde bulunmuşlardır (Lutfî, X, 27). Şeyhülislâmların azledildiğini göstermek için Bâb-ı Meşîhat'ın fenerinin söndürülmesi bir âdet idi. Bu âdet çeşitli şiirlerde nükte konusu bile olmuştur.

Ağakapısı meşihata tahsis edildikten sonra birçok defa tamir görmüş, tefrişi ve eksikliklerinin giderilmesi için gayret sarfedilmiştir. Başbakanlık

Osmanlı Arşivi’nde bu iş için kullanılan malzeme ve binaların bedelleriyle ilgili pek çok belge bulunmaktadır.

Daha sonra İstanbul Kız Lisesi buraya taşınmış, 1927’de çıkan yangında binalarla birlikte Meşihat’ın arşivi de büyük hasara uğramıştır. Bir süre sonra giriş kapısının sağında yapılan üç katlı bina 15.000 m^2 civarındaki bahçe ile birlikte İstanbul Üniversitesi Botanik Enstitüsü’ne verilmiş, ancak Süleymaniye Külliyesi’nin Haliç’ten görünüşünü engelleyen bu yapının iki katı yıktırılmıştır.

Bâb-ı Meşîhat’ın günümüzde İstanbul Müftülüğü olarak kullanılan Fetvahâne binası 1982-1985 yılları arasında tamamen yıktırılarak aslına uygun şekilde yeniden yaptırılmıştır. Ayrıca giriş kapısının hemen sağındaki iki katlı bina bugün yaklaşık 10.000 cilt sicilin muhafaza edildiği Şer‘iyye Sicilleri Arşivi olarak kullanılmaktadır. Cümle kapısının solundaki iki katlı binanın üst katı müftülük kütüphanesi olup yazma ve matbu bütün muteber fetva kitapları başta olmak üzere zengin bir fıkıh eserleri koleksiyonunu ihtiva etmektedir. Binanın alt katında ise henüz gereği gibi tasnif edilmemiş olan meşihat arşivi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 8871, 16.248; BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 20.772, 27.379, 33.095, 36.841; BA, İrâde-Meclis-i Mahsus, nr. 2043; BA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 19.670; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1334, s. 138-143; İlmiyye Salnâmesi, tür.yer.; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 293; Atâ Bey, Târih, III, 139-140; Lutfî, Târih, I, 161-162, 166-167; V, 66; IX, 39, 57, 114, 121, 127, 150, 157; X, 27, 93, 102; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 139, 199, 208-209; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 647.

Mehmet İpşirli

BAB NÂİBİ

(bk. BAB MAHKEMESİ).

BÂB-ı SERASKERÎ

باب سرعسكري

Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin en üst rütbedeki kumandanı olan seraskerin resmî makamı ve buranın âbidevî ana giriş kapısı.

TARİH.

Serasker Kapısı olarak da anılan bu makama, önce, eskiden yeniçeri ağalarının ikametgâhı olan Ağa Kapısı, 1252'de de (1836-37) Eski Saray tahsis edilmiştir. Seraskerlik ikametgâhı için ilk müstakil yapı Sultan Abdülaziz zamanında yaptırılmış olup bugün İstanbul Üniversitesi merkez binası olarak kullanılmaktadır.

Bâb-ı Seraskerî'nin kurulup teşkilâtlandırılmasından sonra sadrazamlar artık "serdâr-ı ekrem" unvanıyla askere kumanda etmeyi terketmişlerdir. Gerek barış gerekse savaş zamanlarında bütün askerî işler bu dairece yürütülmüş, serasker de Osmanlı kara kuvvetlerinin en büyük kumandanı olmuştur. 1835 yılından sonra rütbece şeyhülislâmlıkla, hatta zaman zaman sadrazamlıkla aynı seviyede tutulan seraskerliğin sadrazamlıkla birlikte aynı şahısta birleştiği de olmuştur.

Bâb-ı Seraskerî'nin bünyesinde zamanla bazı değişiklikler ve yenilikler yapılmıştır. Meselâ 1834'ten sonra kurulan redif* teşkilâtı Seraskerlik'e bağlanmış, 1837'de Serasker Kapısı'nda bir tercüme odası açılmıştır. Bâb-ı Seraskerî, Tanzimat'ın ilânından önce, nezâretlerin henüz kuruluş safhasında çoğu gayri müslimlerin nüfuslarına dair olan "nüfus jurnalleri" tanzimini de yürütmüştür. 1839'da Tanzimat'ın ilânından sonra Bâb-ı Seraskerî'nin önemi daha da artmış, hatta sadâretten sonra ikinci sırayı almıştır. Askerî alanda yapılan değişikliklere paralel olarak Serasker Kapısı'nda da yeni bürolar oluşturulmuş, doğrudan doğruya serasker paşaya bağlı olarak mektûbî, yoklama, jurnal, nizâmiye, muhabere, rûznâmçe ve vezne gibi kalemler teşkil edilmiştir. 1845 yılında zaptiye müşirliğinin kuruluşuna kadar İstanbul'da zâbıta işlerini de Seraskerlik yürütmüştür. II.

Abdülhamid’in tahta çıktığı yıllarda Bâb-ı Seraskerî’de serasker paşanın maiyetinde bir müsteşar, bir mektupçu, bir nizâmiye muhasebecisi ile bir hassa muhasebecisi bulunmaktaydı. Bu kalemler zamanla ya genişletilerek bağımsız bir hale getirilmiş veya tamamen lağvedilmiştir. 1879’da Bâb-ı Seraskerî Harbiye Nezâreti’ne dönüştürülmüşse de 1884’te tekrar eski şekline çevrilmiştir.

II. Meşrutiyet’in ilânı arefesinde Harbiye Nezâreti’nin kesin olarak kurulmasıyla bütün askerî işler bu nâzırlığa bağlanmış ve bu durum Cumhuriyet’in ilânına kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 50.912, 51.034, 51.356, 51.533; Lutfî, Târih, I, 192; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 926-933; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 582, 672-674; Pakalın, I, 142; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 151; VI, 115-116; VII, 141-142; VIII, 352-353; Halim Alyot, Türkiye’de Zâbıta, Ankara 1947, s. 70; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 311-312; B. Lewis, “Bāb-ı Seraskeri”, EI² (İng.), I, 838; a.mlf., “Bâb-ı Serʿaskerî”, UDMİ, III, 794.

Abdülkadir Özcan

MİMARİ.

Bugün İstanbul Üniversitesi merkez binasının giriş kapısı olan bu âbidevî kapı, güney (dış) tarafındaki yazıda belirtildiği üzere Dâire-i Umûr-ı Askeriyye girişi idi. Kesme köfeki taşı kaplamalı ve iki tarafından dendanlı kulelerle sınırlandırılmış olan üçlü bir giriş takı biçiminde inşa edilmiştir. Ortada geniş ve yüksek, hafif at nalı bir kemer ve iki yanında sütun demetlerine oturtulmuş daha alçak ve dar iki kemer vardır. Yanlardaki

kuleler iki katlı olup üst katlara girişler arka taraftaki kapılarla sağlanır. Dış cephede “T.C.” harflerinin bulunduğu oval madalyonda daha önce Sultan Abdülaziz’in tuğrası bulunmaktaydı. Günümüzde ilâve edilmiş “İstanbul Üniversitesi” yazısının altında üçlü bir düzenleme ile Şefik Bey hattı, celîsülüs kitâbe bulunur. Ortasında diğerlerine göre daha irice “Dâire-i Umûr-ı Askeriyye” yazısı, bunun sağında Fetih sûresinin birinci âyeti (إنّا فتحنا لك فتحاً مبيناً “Biz sana apaçık bir fetih yolu açtık”), solunda ise aynı sûrenin üçüncü âyeti (وينصرَك اللهُ نصراً عزيزاً “Seni kıymetli bir zaferle destekledik”) yazılıdır. Altında ise Şefik Bey’in imzası ile 1282 (1865) tarihi yer alır.

Yeşil zemin üzerine altın varakla yazılmış bu kitâbe düzeni kapının iç tarafında da yer almakta, ancak burada Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin hattıyla tarih beyti, “Askere Nüzhet kulu tebşîr eder târîhini / Lutf-i Şâh Abdülazîz açtı der-i nasr-ı azîz” olan manzume bulunmaktadır. Bu âbidevî kapının iki yanında ve eşit uzaklıkta iki de köşk yer almaktadır. Bunlardan batıdaki köşk, eskiden rektörlük ve senato binası olan, günümüzde ise Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü olarak hizmet veren Biniş Dairesi, bunun karşılığında yer alan doğudaki ise Şehzadeler Dairesi idi. İkişer katlı ve üst katları itibariyle revaklı girişlerle eyvanlı-köşe odalı eski Türk sivil mimarisine ait plan düzenini tekrarlayan bu köşklerin bahçe tarafında mermer basamaklar ortasında biniş platformları dikkati çeker.

Türk neoklasik mimarisinde geniş yer bulan iç süslemelerde de varak yaldız kullanılmış ve özellikle orta tavanlarda manzara resimleri yer almıştır. Bugün mevcut avizelerin bir kısmı da o dönemden kalmadır.

Bâb-ı Seraskerî olarak tanınan bütün bu yapılar, Seraskerlik Dairesi’nin Sultan Abdülaziz zamanında neo-rönesans üslûbunda yapılmış ana binasının girişini meydana getirmektedir. Mühendishâne’den yetişme Ali Paşa tarafından yapılan ve bina eminliğini Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa’nın yürüttüğü bu büyük binanın girişindeki âbidevî kapı ve yan köşklerin mimarı olarak da Fransız asıllı Bourgeois’nın adı geçmektedir. Nitekim İstanbul Arkeoloji müzelerinin ilk

müdürlerinden Dr. A. Dethier’nin yazılarında mimarının Bourgeois olduğu belirtilir. Neoklasik-Mağrib üslûpları karışımı karma (eklektik) bir dış

görünüşe sahip olan bu kapı ve köşk kompozisyonu, yan köşklerin planı ve düzeni açısından klasik ve klasik öncesi Türk mimarisinin izlerini taşımaları bakımından ayrıca dikkat çekicidir. Bu dönemlerde Batı etkilerini dış mimaride en çok gösteren yapılardan Dolmabahçe Sarayı'nda ve özellikle harem bölümünde de böyle bir durumla karşılaşılmaktadır.

Fâtih'in İstanbul'da yaptırdığı Sarây-ı Atîk'in (Eski Saray) arazisinde bulunan Seraskerlik Dairesi'nin ilk çekirdeği, II. Sultan Mahmud'un 1251'de (1836) Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin yönetildiği bir kışla inşa ettirmesiyle ilgilidir. Sarayın kalıntıları bu maksatla yıktırılmıştır. Bugün üniversite bahçesinin Süleymaniye Camii tarafına bakan kuzey kısmında, Beyazıt Meydanı'na açılan kapının genel hatlarını taşıyan, fakat daha sade ve ampir üslûba yakın bir âbidevî kapı daha vardır. Orta kısmında dik bir rampa ile iç kısma geçilen bu kapının üstünde, eskiden Sarı Kışla adıyla bilinen ve bir zamanlar Yüksek Öğretmen Okulu ile Halkevi Talebe Yurdu'nun barındığı iki katlı geniş kışla binası vardı. Bina tamamen yıkılmış olmakla birlikte Süleymaniye yönündeki kapı bakıma muhtaç durumda ayaktadır. Kuruluşu Sultan II. Mahmud devrine inen ilk Bâb-ı Seraskerî'nin bu kuzeydeki âbidevî kapı olduğunu düşünmek için yeterli bilgi olmasına rağmen üzerinde hiçbir kitâbe veya tuğra tesbit edilememiştir. Beyazıt Meydanı'ndaki âbidevî kapı ile gerideki üç katlı Seraskerlik binası arasındaki alan, eski resim ve kartpostallarda da görüldüğü gibi tâlim alanı olduğundan ağaçsızdı. Ağaçlandırma Dârülfünun emini olduğu yıllarda İsmayıl Hakkı Bey (Baltacıoğlu) tarafından başlatılmıştır. Bâb-ı Seraskerî 1988 yılında dış cepheleri temizlenerek onarım geçirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Semavi Eyice, "İstanbul Arkeoloji Müzelerinin İlk Müdürlerinden Dr. Ph. Anton Dethier Hakkında Notlar", İstanbul Arkeoloji Müzeleri Yıllığı, İstanbul 1960, s. 47; Oktay Aslanapa, "İstanbul Dârülfünûn ve Üniversite Binaları Tarihçesi", İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1983, I, 38-47; a.mlf.,

“İstanbul Dârülfünûn ve Üniversite Binaları Tarihçesi”, İstanbul Üniversitesi Bülteni, sy. 13, İstanbul 1980, s. 32-37; Nurhan Atasoy, Üniversite Giriş Kapısı İçin Rapor, İstanbul 1989; Cahit Kayra, İstanbul: Mekânlar ve Zamanlar, İstanbul 1990, s. 61-62; Hamid Küçükbatır, “Altunîzâde, İsmâil Zühdü Paşa”, DİA, II, 545.

Ara Altun

BABA

(bk. ANA BABA).

BABA

Bazı mutasavvıflara, tarikat şeyhleriyle halifelerine veya meczuplara verilen bir unvan.

Sevgi, saygı, fedakârlık ve himaye gibi ahlâkî esaslar üzerine kurulan baba-evlât münasebeti, çok eski zamanlardan beri din önderleriyle onlara tâbi olan kişiler arasında bulunması gereken iyi ilişkiler için örnek alınmıştır. Tevrat'ta Hz. Âdem, Hz. Şît, Hz. İbrâhim ve Hz. İshak gibi peygamberlerden "baba" diye söz edilmiş, bu anlayış Hıristiyanlık'ta da devam etmiştir.

Hz. Muhammed'in kendi öz çocukları dışında hiçbir kimsenin babası olmadığını ifade eden âyeti (el-Ahzâb 33/40) tefsir âlimleri genellikle evlât edinme yasağıyla açıklamışlar, Hz. Peygamber'le kendi sulbünden gelmeyen herhangi bir kimse arasında aile hukuku bakımından özel hükümler doğuracak şekilde bir babalık-evlâtlık münasebetinin söz konusu olamayacağını belirtmişlerdir. Zemahşerî'nin işaret ettiği üzere peygamberler ümmetlerine gösterdikleri sevgi, şefkat ve samimiyet bakımından onların babaları yerinde oldukları gibi ümmet fertleri de peygamberlerine gösterdikleri saygı ve bağlılık açısından onların evlâdı durumundadırlar (bk. el-Keşşâf, III, 264). Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in hanımlarından "müminlerin anneleri" (el-Ahzâb 33/6) diye söz etmekte, bir hadiste de Hz. Peygamber'in ümmetinin babası mevkiinde bulunduğu belirtilmektedir (bk. İbn Mâce, "Ṭahâret", 16; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 4; Nesâî, "Ṭahâret", 35). İslâm âlimlerine göre bu nevi naslarda müminlerin Hz. Peygamber'i ve onun eşlerini kendi baba ve anneleri gibi saygıdeğer bilerek onlara hürmet duyguları beslemeleri, kendilerine saygısızlık göstermekten veya onları saygısız ifadelerle anmaktan kaçınmaları gerektiği anlatılmak istenmiştir.

İslâm'ın ilk asırlarında din âlimlerine, âbid, zâhid ve mürşidlere baba unvanı verildiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. X. yüzyıldan itibaren çeşitli tesir ve sebeplerle bazı meczuplarla münzevi sûfîlere bab veya baba unvanının verilmeye başlandığı görülmektedir. Hücvîrî Keşfü'l-maḥcûb'da

Ferganalı Bab Amr adlı bir sûfîden bahsederken bu bölgede büyük şeyhlere ve dervişlere bab unvanının verildiğini söyler. Baba Kûhî (ö. 442/ 1050) ile Baba Tâhir-i Uryân da (ö. 447/ 1055) bu unvanla meşhur olan sûfîlerdendir. XI. yüzyıldan itibaren baba unvanı, başta İran ve Azerbaycan olmak üzere İslâm ülkelerinde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmış, halk çoğunluğunun mutasavvıflara mânevî koruyucu, ermiş ve baba nazarıyla bakması bu unvanın yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır.

Baba unvanı XII. yüzyılda Türkistan'da hâcegân* yolunu tutan sûfîlerle Yesevî dervişleri arasında da ilgi görmeye başladı. Menkıbelerde Ahmed Yesevî'nin mürşidi olarak adı geçen Arslan Baba ile Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Zengi Baba ve Maçin Baba bu unvanla tanınırlar. Ata ile baba kelimeleri aynı anlamı taşıdığından Yesevî dervişlerine önceleri ata denirdi. Bir ara bunlara hem baba hem de ata unvanı verildi. Nitekim Zengi Baba aynı zamanda Zengi Ata diye bilinir. Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü'l-mehabbe adlı eserinde baba unvanıyla anılan Türkistan sûfîlerinin bir kısmından bahsetmektedir.

Baba kelimesi Anadolu'nun fethinden önce yaygın bir biçimde kullanılmakta idi. Baba Tâhir, Baba Hacı, Baba Efdalüddîn-i Kâşî, Baba Rükn-i İsfahânî, Baba Kûhî-i Şîrâzî, Baba Tevekkülî ve Baba Sevdaî bu unvanla meşhur oldular. Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey (ö. 455/ 1063) Hemedan'a geldiğinde Baba Tâhir ve Baba Câfer adlı iki sûfî ile tanışmış, nasihatlarını dinleyerek hayır dualarını almıştı. Baba unvanıyla tanınan pek çok şeyh, halife, derviş ve meczup vardır. Baba Ali Hoşmerdân, Baba Kemâl-i Hocendî, Baba Kanber-i Velî, Baba Hacı Mahmud, Sâmit Şeyh Ali Baba, Baba Bîk Esedâbâdî, Baba Çomaklu, Baba Ferec, Baba Şâdân, Baba Mahmûd-i Tûsî, Baba Heten, Baba Süngü, Baba Ni'metullah-ı Nahcuvânî Baba Semmâsî bu unvanla tanınan mutasavvıflardandır.

Baba kelimesi Şiî ve Sünnî tasavvuf çevrelerinde ortaklaşa kullanılan bir unvandır. Bundan dolayı bir mutasavvıfa baba denilmesi onun Sünnî veya Şiî olduğunu göstermeye yetmez. Çünkü Kalenderiyye, Haydariyye ve Bektaşiyye gibi Şiî meşrepli tarikatlara mensup şeyhlerle onların halife ve dervişlerine baba denildiği gibi Çiştiyye, Kübreviyye ve Nakşibendiyye gibi Sünnî tarikatlara mensup bazı şeyhlere de bu unvan verilmiştir. Meselâ Nakşibendiyye'nin kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in mânevî babası ve

şeyhi Muhammed Semmâsî ile Kübreviyye’den Kemâl-i Cendî, Çiştiyye’den Köhnepûş baba unvanıyla tanınmışlardır.

Anadolu’nun fethinden sonra buraya gelen sûfî ve dervişler arasında baba unvanlı mutasavvıf ve şeyhler vardı. Bunların en tanınmışı, Babaî tarikatının kurucusu sayılan Baba İlyâs-ı Horasânî (ö. 637/1240) ile onun adına bir isyan hareketi gerçekleştiren Baba İshak’tır. Başta Hacı Bektâş-ı Velî olmak üzere Baba İlyas’ın halifelerinden çoğu ve ilk Bektaşîler baba unvanını kullanmamıştır. Bununla birlikte bu unvan XIII ve XIV. asırda Anadolu’daki tasavvuf zümreleri arasında oldukça yaygındı. Nitekim Osmanlı Devleti’nin kuruluşu ile ilgili rivayetlerde sık sık adları geçen Geyikli Baba ve Koyun Baba’dan başka Barakılar’in şeyhi sayılan Barak Baba ile Duğlu Baba, Avşar Baba, Postinpûş Baba, Somuncu Baba, Otman Baba ve Timur’un ziyaret ettiği Baba Süngü ile halifeleri bu unvanla tanınan sûfîlerdendir.

Balım Sultan tarafından teşkilâtlandırılan Bektaşîliğin iki kolundan biri Babalar (Babagân veya Nâzenînân) koludur. Daha çok şehir ve kasabalarda yaşayan, tekke ve zâviyeleri bulunan Bektaşî babaları “yol evlâdı”, diğer kolu temsil eden Çelebiler ise “bel evlâdı” olarak tanınır. Bektaşîliğin son şeklinde babalık belli bir eğitimden geçtikten sonra ulaşılan önemli bir tarikat makamı haline gelmiştir. Ahî* birliklerinde esnaf teşkilâtının başında bulunan kişiye de “ahî baba” denirdi. Akşemseddin’in halifelerinden Sivrihisarlı Baba Yûsuf (ö. 917/1511), Bayramiyye tarikatı mensuplarından olmasına rağmen bu lakapla tanınmıştır. Abdülganî Pîr Babaî de (ö. 870/1465) Babaiyye adlı bir başka tarikatın kurucusudur. Ayrıca velî olduğuna inanılan babaların hâtıralarını yaşatmak için Anadolu ve Rumeli’de çeşitli köylere, kasabalara, şehirlere, mahalle, cami, mezarlık ve türbelere baba kelimesiyle başlayan adlar verilmiştir (bk. “Türk Kültüründe Babalar”, s. 56-77).

Türkler arasında baba ve ata kelimeleri yanında, bunlar kadar yaygın olmasa bile aynı mânada olmak üzere bab kelimesi de kullanılmaktaydı. Ancak bu son kelimenin Arapça’da “kapı” anlamına gelen bâb ile ilgisi yoktur ve kelime Fuad Köprülü’ye göre babanın kısaltılmış şeklinden ibarettir (bk. İA, II, 165). Nitekim Farsça’da da bâbâ ve bâb kelimeleri eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Baba unvanı tasavvufî çevrelerin dışında çeşitli meslek zümreleri arasında da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, "Ṭahâret", 16; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 4; Tirmizî, "Menâkıb", 30; Nesâî, "Ṭahâret", 35; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, Tahran 1979, s. 301; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, I, 61; Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 264; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 350; Ali Şîr Nevâî, Nesâyim, s. 404, 414; Safî, Reşeḥât, s. 19, 29; Maʿsum Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, I, 261, 412; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1966), s. 13, 14; a.mlf., "Baba", İA, II, 165-166; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1977, s. 43-44; A. Güzel - Ş. K. Seferoğlu, "Türk Kültüründe Babalar", Erol Güngör İçin, Ankara 1988, s. 51-77; F. Taeschner, "Bâbâ", UDMİ, III, 798-799; H. Algar, "Bāb", EIr., III, 278.

Süleyman Uludağ

BABA CÂFER ZİNDANI

İstanbul’da Haliç surlarındaki bir burcun altında ve içinde Bizans ve Osmanlı dönemlerinde hapishane olarak kullanılan yer.

Günümüzde İstanbul Ticaret Odası ile Galata (Karaköy) köprüsü arasındaki Haliç kıyısında yakın zamana kadar Yemiş İskelesi adıyla anılan yerde bulunmaktadır. Buraya adını veren Câfer rivayete göre Hz. Peygamber soyundan gelmektedir ve Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd tarafından Bizans İmparatorluğu’na elçi olarak gönderilmiştir. Câfer, İstanbul’da bulunan Araplar’la Rumlar arasındaki çarpışmalarda ölen müslümanların naaşlarının sokak aralarında kalmasına çok üzülerek devrin imparatoru Nikephoros’a sert bir dille çatınca zindana atılmış, daha sonra da öldürülerek mahpus bulunduğu burcun altına gömülmüştür. Bir başka rivayete göre ise Şeyh Zindânî Abdurraûf Samedânî adlı bir kişi İstanbul’un fethinde bulunmuş ve onun girdiği kapıya Zindan Kapısı denilmiştir. Seyyid Baba Câfer’in torunlarından olduğu iddia edilen Zindânî Abdurraûf yıllarca ceddinin türbedarlığını yapmış ve ölünce buraya gömülmüştür.

İstanbul’un fethinden sonra yeniçeriler bu kapıya, mensubu bulundukları Bektaşîlik geleneklerine uygun olarak muhtemelen Bâb-ı Câfer’den bozma Baba Câfer demişlerdir. Câfer’in türbesinin üst kısmında bulunan hapishaneye de Baba Câfer Zindanı adı verilmiştir. Buraya sivil ve bazan da asker, özellikle ye niçeri zümresinden katil, hırsız, borç ve zina hükümlüleri gibi âdi suçlular atılırdı. Hapishanede ayrıca hırsızlık yapan veya zina eden kadın suçlular için de bir bölüm vardı. Hatta XIX. yüzyılda bir ara burası bütünüyle kadınlara tahsis edilmişti. Zindanda Rum, Ermeni ve yahudi gibi azınlıklar için de ayrı ayrı koğuşlar mevcuttu.

Buraya giren mahpuslar serbest bırakılırken kendilerinden harç adı altında 18 para ve dilekçi akçesi olarak da 2 para alınırdı. Ancak daha sonraları kilim, keçe vb. mefruşat getirenlerden yatak akçesi adıyla ücret alınmıştır. Mahpusların iaşesi için devletçe herhangi bir ödenek ayrılmaz, mahkûmlar bazı hayır sahiplerinin sadaka ve adak gibi yardımlarıyla geçinirlerdi. Zaman zaman gerek bu bağışlar gerekse buraya düşen bazı zenginlerin

verdiği rüşvetler yüzünden zindan kâtipleri ve subaşılar arasında anlaşmazlıklar, hatta kavgalar çıktığından 1766'da bazı tedbirlerin alınmasına ihtiyaç duyuldu. Buna göre İstanbul kadılığı tarafından zindana tecrübeli ve dürüst bir subaşı tayin edilecek, mahkûmlardan kesinlikle para alınmayacak, hayır sahiplerinin yaptığı aynî ve nakdî yardımlar Baba Câfer türbedarı, mütevelli ve zindan subaşısı nezâretinde muhafaza edilecek ve İstanbul kadısı dört ayda bir hesapları kontrol edecekti. Subaşı mahpusların yiyeceklerinden, serbest bırakılan bir mahkûmdan 20 akçeden fazla harç alınmamasına kadar zindanın her işinden sorumluydu. Mahpuslara hiçbir şekilde eziyet edilmeyecek, herhangi bir suistimali görülen subaşı cezalandırılacaktı. Zindan bekçiliğinden ise asesbaşı*lar sorumluydu. İstanbul bazı isyan hareketlerine sahne olduğu zamanlarda âsiler tarafından öteki hapishanelerdeki mahpuslarla birlikte buradakiler de salıverilir, böylece isyancılar taze güç kazanırlardı.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra ocakla ilgili her şey ilga edilirken Bektaşîliği hatırlatan Baba Câfer Kapısı yerine Bâb-ı Câfer veya Hazreti Câfer Kapısı, inşa edilecek karakola da Bâb-ı Câfer Karakolhânesi denilmesi hakkında II. Mahmud'un bir fermanı çıkmışsa da yeni isimler pek tutunmamıştır. Bu dönemde hapishane Sultanahmet'teki Tabhâne'ye nakledilince burası kısmen karakol, kısmen de esnaf ve tüccar için ticarethane olarak kullanılmıştır. Seyyid Câfer'in türbesi II. Mahmud tarafından tamir ettirilmiş, kapının üstüne de bu padişahın tamir kitâbesi konulmuştur. Sokak kapısı üstünde bulunan 1298 (1881) tarihli kitâbede ise Ca'fer el-Ensârî'ye yapılacak ziyaretin faziletleri belirtilmektedir. Burası gerçekten yüzyıllarca halkın ümit kapılarından biri olmuş, dertli, çocuksuz, sakat kimseler gerek türbe sahibinden gerekse türbe içindeki sudan medet ummuş ve şifa aramışlardır. Zindanın halen (1989-1990) restorasyonu yapılmaktadır. Bitişiğinde bulunan Batı mimari üslûbundaki ticaret hanı da Baba Câfer Hanı veya Zindan Hanı olarak tanınır.

BİBLİYOGRAFYA

Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi, İÜ Ktp., nr. 734, vr. 19[a]; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 85-86; Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 917 (1247); Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 909-915, 927-933; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1928, s. 330; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 170, 357, 358; Danişmend, Kronoloji, III, 305; Eremya Çelebi Kömürcüyan, İstanbul Tarihi (XVII. Asırda İstanbul) (trc. H. Andreasyan), İstanbul 1952, s. 17, 167-168; Feridun Dirimtekin, Fetihten Önce Haliç Surları, İstanbul 1956, s. 21-22; Münir Aktepe, Patrona İsyanı 1730, İstanbul 1958, s. 142; R. Mantran, İstanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle, Paris 1962, s. 155-160; M. Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1972, s. 154-156; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 117; R. Ekrem Koçu, "Baba Câfer", "Babacafer Zindanı", İst.A, IV, 1733-1737; "Baba Cafer Zindanı", TA, V, 7.

Abdülkadir Özcan

BABA EFDAL

(bk. EFDALÜDDÎN-i KÂŞÂNÎ).

BABA EFENDİ

(bk. RIZÂÎ MAHMUD BABA EFENDİ).

BABA FİGANÎ

(bk. FİGANÎ BABA).

BABA HAYDAR

(ö. 957/1550)

Kanûnî devrinde İstanbul’a yerleşen Semerkantlı bir Nakşibendî şeyhi.

Doğum tarihi belli değildir. Küçüklüğünde Hâce Ubeydullah Ahrâr’ın (ö. 895/ 1490) sohbetinde bulunduysa da asıl tasavvufî terbiyesini Ahrâr’ın halifelerinden aldı. Daha sonra Mekke’ye giderek uzun bir müddet orada kaldı. İstanbul’a ne zaman geldiği belli değildir. Teveccühünü kazandığı Kanûnî’nin emriyle Eyüp’te Düğmeciler mahallesinde onun adına bir mescid-tekke yaptırıldı. Baba Haydar’ın üç gece ardarda II. Bayezid’in rüyalarına girip ondan bir cami yaptırmasını istediği yolundaki rivayet bir menkıbeden ibarettir. Baba Haydar’ın Mâverâünnehir’den İstanbul’a gelen Nakşibendîler için bir misafirhane vazifesini gören tekkesinde mürid yetiştirmiş olduğuna dair kayıt yoktur. Halk arasında tevazu ve zühdü ile şöhret bulan Baba Haydar, mescidinin bahçesinde medfundur.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, Şeḳāʾiḳ, Beyrut 1395, s. 319-320; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 435; Gazzî, el-Kevâkib, II, 140; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 285; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 2-3; Aysel Okan, İstanbul Evliyaları, İstanbul 1968, s. 217-225; İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1984, s. 58; Kasım Kufralı, “Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti”, TDED, III (1948), s. 146; İst.A, IV, 1742-1743.

Hamid Algar

BABA HAYDAR CAMİİ ve TEKKESİ

İstanbul Eyüp'te Kanûnî tarafından Baba Haydar Semerkandî için yaptırılan cami-tekke.

Eyüp Düğmeciler mahallesinde bulunan yapı başlangıçta mescid-tekke niteliğini taşımaktaydı. Baba Haydar'ın (ö. 1550), memleketi Semerkant'tan İstanbul'a geldiğinde burada bulunan bir kulübede inzivâya çekildiği, ayrıca Eyüp Camii'nde itikâfa girdiği bilinmektedir. Kanûnî kendisi için "teberrüken" bu hayır eserini yaptırmıştır. III. Mustafa devrinde (1757-1774) Eyüp'te Arpacı Mescidi imamı Şeyh Abdullah Efendi, aynı zamanda tekkenin tevhidhânesi olan mescide bir minber ekleyerek burasını camiye dönüştürmüştür. Geçirmiş olduğu çeşitli onarımlara rağmen asıl şeklini koruyan camitevhidhâne günümüzde cami olarak kullanılmaktadır. Çevre duvarı ve hazîre dışında kalan bölümler ise ortadan kalkmıştır.

Cami-tevhidhane, moloz taş örgülü duvarların sınırladığı dikdörtgen planlı harim, kuzeyde ve doğuda ahşap duvarlarla kapatılmış son cemaat yeri ve harimin kuzeybatı köşesinde yükselen minareden meydana gelmektedir. Yapı kurşun kaplı ahşap çatı ile örtülüdür. Son cemaat yeri ile harimin girişleri kuzey duvarının doğu kesiminde aynı eksen üzerinde yer almaktadır. Son cemaat yerinin, eliböğründelerin taşıdığı geniş bir saçakla son bulan ahşap kaplamalı cephesi yapıya bir sivil mimari eseri çeşnisi katmakta ve harimin, alttakiler dikdörtgen açıklıklı, kesme taş söğeli, sivri tahfif kemerli ve demir parmaklıklı, üsttekiler sivri kemerli ve alçı revzenli olmak üzere iki sıra halinde düzenlenmiş pencerelerin sıralandığı cepheleri ile tezat teşkil etmektedir.

Son cemaat yerinin üstü, güney yönünde harime açılan kirpi saçaklı, fevkanî bir mahfil olarak değerlendirilmiştir. Süsleme olarak mihrabın mukarnaslı kavsarası ile harimin çubuklu tavanında yer alan, muhtemelen geçen yüzyılın ikinci çeyreğine ait "Sultan Mahmud güneşi" biçimindeki tavan göbeği kayda değer. Minber ile vaaz kürsüsü sonradan yapılmıştır.

Son cemaat yerinden geçilen minarenin almaşık örgülü, kare planlı kaidesi ile köfekiden örülmüş baklavalı pabucu ilk inşa dönemine, yuvarlak gövde ile basit demir parmaklıklı şerefesi ise XVIII. yüzyıldaki bir onarıma aittir. Avlunun doğu yönündeki merdivenli girişin solunda hazîre duvarında, Baba Haydar Semerkandî'nin kabrine bakan kitâbeli bir niyaz penceresi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa-i Cevâmi', II, 2-3, no: 8; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 285; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 13; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 30; Aysel Okan, İstanbul Evliyaları, İstanbul 1968, s. 217-225; Recep Akakuş, Eyyûb Sultan ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 1973, s. 314; R. Ekrem Koçu, "Babahaydar Mescidi", İst.A, IV, 1742-1743; İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1982, II, 936-937.

M. Baha Tanman

BABA İLYAS

(ö. 637/1240)

1240 yılında Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı giriştiği büyük siyasî-içtimaî ayaklanma hareketine adını veren ve Anadolu'da ilk gayri Sünnî cereyanların temelini atan Türkmen şeyhi.

Şeyh Ebü'l-Bekā Baba İlyâs-ı Horasânî, büyük bir ihtimalle, Moğol istilâsı sırasında yıkılan Hârizmşahlar Devleti sahasından, beraberindeki Türkmenler'le Anadolu'ya göç etmiştir. Anadolu'ya gelmeden önceki hayatı hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Onunla ilgili en eski kaynaklardan biri olan ve torunu Elvan Çelebi'nin 733 (1332-33) yılında kaleme aldığı Menâkıbü'l-kudsiyye adındaki menakıbnâmeye göre, Anadolu'ya geldikten sonra Amasya yakınında bugün İlyas köyü adıyla bilinen Çat köyüne yerleşmiş, bir zâviye açarak Vefâiyye tarikatını yaymaya başlamış ve etrafına pek çok mürid toplamıştır. Sözü edilen kaynakta Dede Garkın adında bir Türkmen şeyhinin halifesi gösterilmekle beraber mensup bulunduğu tarikatın adı zikredilmemiştir. Ancak aynı sülâleden gelen ve yine bir şeyh olan Âşıkpaşazâde'nin belirttiğine göre Baba İlyas, Tâcülârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ Bağdâdî'nin (ö. 501/ 1107) kurduğu Vefâiyye tarikatına mensuptu (bk. Âşıkpaşazâde, s. 1). Bu sebeple Baba İlyas'ın şeyhi olarak gösterilen Dede Garkın'ın da aynı tarikata bağlı olduğu söylenebilir. Vefâiyye tarikatının XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da özellikle Türkmen zümreleri arasında yayıldığı, Yeseviyye, Kalenderiyye, Haydariyye gibi gayri Sünnî mahiyetteki öteki tarikatlarla birlikte XIV. yüzyılda dahi mev cudiyetini sürdürdüğü anlaşılmaktadır (bk. Âşıkpaşazâde, s. 46; Neşrî, I, 47).

Bugüne kadar Baba İlyas'ın Babaîlik adı altında bir tarikat kurduğu ileri sürülmüşse de gerçekte böyle bir şeyin söz konusu olmadığı, bu yanılgının adı geçen ayaklanma hareketinin iyi tahlil edilmemesinden ileri geldiği söylenebilir. Baba İlyas kendi adına tarikat kurmamış, bağlı bulunduğu Vefâiyye tarikatının şeyhi olarak Çat köyündeki zâviyesinde, İslâmiyet'e girmeleri üzerinden fazla bir zaman geçmediği için henüz eski inançlarını

belli ölçüde koruyan ve okuma yazma bilmeyen yarı göçebe Türkmenler'e yapılarına uygun bir tasavvuf anlayışı sunmuştur. Onun fikirlerinin kısmen İsmâilî tesirler taşımış olması da kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Baba İlyas, çok zor içtimaî ve iktisadî şartlar içinde yaşayan, gerek yerli halkla gerekse yönetim çevreleriyle pek çok problemi olan Türkmenler'i Selçuklu hükümetinin baskılarından kurtaracak bir mehdî hüviyetiyle ortaya atılmış bulunuyordu. Türkmenler onun tâlimat ve propagandalarını canla başla benimsemişler, hatta daha da ileri giderek ona Baba Resûlullah bile demişlerdi (bk. Ebü'l-Ferec, II, 539-541; İbn Bîbî, s. 498-500; Sıbt İbnü'l-Cevzî, XV, vr. 165[a]; S. de Saint Quentin, s. 61-63).

Baba İlyas 637 (1240) yılında Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev'e karşı iktidarı ele geçirmek maksadıyla hazırladığı ayaklanmanın fiilî idaresini halifesi Baba İshak'a havale etti. Ayaklanmanın ilk zamanlarında başarı kazanarak Güneydoğu ve Orta Anadolu'yu ele geçiren Babaîler Amasya'da ilk yenilgiye uğradılar. Amasya Kalesi'ne sığınmış olan Baba İlyas burada Mübârizüddin Armağanşah kuvvetleri tarafından kıstırılıp yakalandı ve idam edildi. Buraya gelen fakat şeyhini kurtarmaya muvaffak olamayan Baba İshak yönetimindeki diğer grup Konya üzerine yürüdü. Ancak Kırşehir yakınlarındaki Malya ovasına geldikleri sırada Babaîler, paralı Frank askerlerinin de bulunduğu Selçuklu ordusu tarafından ikinci defa ağır bir yenilgiye uğratıldılar ve Baba İshak öldürüldü. Böylece isyan bastırılmış oldu.

Baba İlyas'ın bu isyanla birlikte başlattığı dinî-tasavvufî hareket, asıl onun ölümünden sonra oğlu Muhlis Paşa ve diğer halifeleri vasıtasıyla özellikle Orta ve Batı Anadolu'da yayılmış, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde abdalân-ı Rûm hareketini ve nihayet Bektaşîliği doğurmuş ve asıl önemlisi, XVI. yüzyılda Osmanlı belge ve vekayi'nâmelerinde kızılbaş veya Râfizî adı verilen zümrelerin teşekkülüne zemin hazırlamıştır.

Bütün bunlar göz önüne alındığı takdirde Baba İlyas'ın Türkiye'nin içtimaî ve dinî tarihinde bugüne kadar en tesirli rollerden birini oynamış bir şahsiyet olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, Türk-İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 2138, XV, vr. 165[a]; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 498-500; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 539-541; Eflâkî, Menâkıbü'l-ʿârifîn, I, 381; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 1, 46; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II, 86; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 47; Şikârî Ahmed, Karaman Tarihi, s. 9-10; Mecdî, Şakāik Tercümesi, s. 23; Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 10-26; Amasya Tarihi, I, 180-182, 223-240; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1976), s. 207-209; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, Ankara 1972, s. 161; a.mlf., "Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, sy. 5 (1338), s. 303-311; a.mlf., "Bektaşiliğin Menşeleri", TY, sy. 8 (1341), s. 131-136; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 48; S. de Saint Quentin, Histoire de Tartares (nşr. J. Richard), Paris 1965, s. 61-63; Cl. Cahen, Pre Ottoman Turkey, London 1968, s. 258-281; a.mlf., "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", Turcica, I, Paris 1969, s. 53-64; Ahmet Yaşar Ocak, XIII. Yüzyılda Anadolu'da Babaîler İsyanı, İstanbul 1980, s. 59-133.

Ahmet Yaşar Ocak

BABA İSHAK

(ö. 637/1240)

1240 yılında Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı hazırlanan ve "Babaî isyanı" diye bilinen büyük Türkmen ayaklanmasında Baba İlyas adına harekâtı yöneten Türkmen şeyhi.

Babaî isyanı sırasındaki mevkii ve yaptıkları dışında hayatı hakkında hiçbir bilgi yoktur. Yalnız Hüseyin Hüsâmeddin kaynak belirtmeden Baba İshak'ın asıl adının İzak olup Trabzon'daki Komnenos hânedanına mensup bir Rum mühtedisi olduğunu, Amasya'da bir Rum imparatorluğu kurmak istediğini, bunu başarabilmek için de müslüman hüviyeti altına gizlenerek Müslümanlık ve Hıristiyanlık karışımı bir doktrin geliştirdiğini yazmaktadır (Amasya Tarihi, II, 263-273). Hiçbir delil ve kaynakla desteklenemeyen bu önemli iddiayı ancak bir ihtimal olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla beraber Baba İshak'ın, Baba İlyâs-ı Horâsânî'nin en önde gelen halifesi olduğu, bu sebeple ayaklanmanın propaganda ve teşkilâtlanma safhasından fiilen başlatılıp yürütülmesine kadar her hususta onun adına hareket etme yetkisinin kendisine verildiği, başta Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-kudsiyye'si (s. 47-54) olmak üzere ilgili bütün kaynaklar tarafından doğrulanmaktadır.

Baba İshak son zamanlara kadar isyanın önderi olarak biliniyor ve kendisinin şeyhi olmasına rağmen Baba İlyas olay dışında görülüyordu. Fakat konu üzerinde yapılan son araştırmalar, bu görüşe sebebiyet veren İbn Bîbî'nin çelişkili ifadelerinden yola çıkılarak gerek eski kaynakların gerekse Elvan Çelebi'nin eserinin sağladığı yeni bilgilerin ışığı altında, isyanı planlayanın Baba İshak değil Baba İlyas olduğunu meydana çıkarmıştır (bk. Ocak, s. 83-89).

Baba İshak, yaşadığı Adıyaman (Hısnımansûr) yakınlarındaki Kefersud bölgesinde Türkmenler'i silâhlandırdıktan sonra civarı ele geçirdi ve böylece isyanı fiilen başlatmış oldu. Selçuklu kuvvetlerini üst üste yenerek Adıyaman'ı, Gerger ve Kâhta'yı da aldı. Yolunun üstüne çıkan her yeri ve

her şeyi zaptederek Malatya’ya yürüdü. Burada Selçuklu valisi Muzafferüddin Ali Şîr’i de yenerek kendisine katılan bölge halkının bir kısmıyla sayıca artan kuvvetlerinin başında Amasya’ya ulaştı. Fakat Amasya Kalesi’ne sığınmış olan Baba İlyas’ın Selçuklular tarafından öldürülmesine engel olamadı. Ancak burada Mübârizüddin Armağanşah’ı mağlûp ederek şeyhinin idamına duyduğu kızgınlıkla Konya’yı ele geçirmeyi planladı. Maiyetindeki Babaîler’le birlikte intikam almak üzere Konya’ya doğru yürüyüşe geçti.

Baba İshak kumandasındaki Babaîler kadınları, çocukları, sürüleri ve bütün ağırlıklarıyla Kırşehir’in kuzeydoğusundaki Malya ovasına geldikleri sırada Selçuklu ordusuyla karşılaştılar. Kumandan Emîr Necmeddin’in zırhlı Frank askerlerini öne alarak saldırıya geçmesiyle ölüm kalım mücadelesi vermelerine rağmen zırhlı askerlere bir şey yapamadılar ve yenildiler. Çok şiddetli cereyan eden savaşta Baba İshak hayatını kaybetti. Babaîler, çocuklar ve kadınlar hariç olmak üzere kılıçtan geçirildiler. Pek az bir kısmı kaçıp kurtulabildi veya esir edildi. Kurtulanlar arasında bulunan bazı Baba İlyas halifeleri uç bölgelerine kaçtılar ve izlerini kaybettirdiler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye, s. 498-499; Ebü’l-Ferec, Târih, II, 539; Elvan Çelebi, Menâkıbü’l-kudsiyye, s. 47-54; Amasya Tarihi, II, 263-273; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1976), s. 47-54; E. Werner, “Sozial Religiöse Strömungen in Welt der Islam: Baba Ishaq”, Festschrift Walter Baetko, Weimar 1966, s. 368-379; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 136-137, 221-222; a.mlf., “Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres”, Turcica, I, Paris 1969, s. 53-64; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 421-424; A. Yaşar Ocak, XIII. Yüzyılda Anadolu’da Babaîler İsyanı, İstanbul 1980, s. 83-89.

Ahmet Yaşar Ocak

BABA KEMÂL-i HUCENDÎ

(bk. KEMÂL-i HUCENDÎ).

BABA KÛHÎ

(bk. KÛHÎ-i ŞÎRÂZÎ).

BABA NAKKAŞ

XV-XVI. yüzyıl Osmanlı nakkaşı.

Asıl adı Muhammed b. Şeyh Bayezid'dir. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in Ramazan 870'te (Mayıs 1466), Çatalca'ya yakın İnceğüz nahiyesinde Kutlubey (bugün Nakkaşköy) köyünü Baba Nakkaş'a mülk olarak verdiği, aslı bugün mevcut olmayan bir temliknâmenin Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki Türkçe'ye çevrilmiş suretinden (19.6.1946 ve 1517 nolu suret) anlaşılmaktadır. Baba Nakkaş'la ilgili diğer bir belge, Safer 880 (Haziran 1475) tarihli bir vakfiyedir. Başında Fâtih Sultan Mehmed'in altın yaldızla çekilmiş, etrafı siyah tahrirli tuğrasının yer aldığı bu Arapça vakfiye, Baba Nakkaş'a verilen Kutlubey köyünde yaptırdığı mescide aittir. Köyün tamamı ile İnceğüz'de bir değirmen ve diğer emlâk bu mescide vakfedilmiş ve mütevelliliği Baba Nakkaş'ın ölümünden sonra evlâtlarına intikal ettirilmiştir. Halen özel bir koleksiyonda bulunan bu vakfiyenin önemli yanlarından biri, Baba Nakkaş'ın kimliğine ve yaşadığı döneme açıklık kazandırmasıdır. Vakfiyede Baba Nakkaş'ın sultanın mukarreblerinden (yakın adamlarından) olduğu, asil bir soydan geldiği ve kemal sahibi bulunduğu belirtilmektedir.

Evliya Çelebi de Baba Nakkaş hakkında bilgi verir. Ona göre sanatçı Özbek asıllıdır ve Sultan II. Bayezid'in musâhib*i olup ilm-i nakşta Mâni ile Bihzâd ayarındadır. Eski Saray kapısındaki nakışlı saçakla Sarây-ı Cedîd'de Divanhâne-i Bâyezid Han'ın kubbe nakışları onun tarafından yapılmıştır. Yine Evliya Çelebi'ye göre renkli nakış sanatını diyâr-ı Rûm'da o ortaya çıkarmıştır. Evliya Çelebi ölüm tarihini vermemekle birlikte türbesinin Baba Nakkaş kasabasında olduğunu söylemektedir.

Baba Nakkaş'ın oğlunun Mahmud Defterî olduğu bilinmekte ve Kutlubey köyündeki cami hazîresinde yer alan mezar taşından 936 (1529) yılında öldüğü anlaşılmaktadır. Onun oğulları, dedesinin vakfını genişleten ve İbn Baba Nakkaş diye anılan Derviş Mehmed Çelebi ile yine Baba Nakkaş diye anılan Şeyh Mustafa'dır. Dedesi gibi nakkaş olan Şeyh Mustafa'nın 980 (1572) yılında vefat ettiği bilinmektedir. Bu sanatçı ile Baba Nakkaş, isim

benzerliğinden dolayı kaynaklarda birbirine karıştırılmıştır.

S. Ünver, vakfiye ile Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'ndeki bilgilere dayanarak Baba Nakkaş'ın Fâtih Sultan Mehmed'in ve II. Bayezid'in mukarreb ve musâhibi olduğu ve ayrıca onun "nakkaşların babası", en ustaları ve en yaşlıları olduğunu belirterek nakkaşbaşı mevkiinde bulunduğu sonucuna varmış ve İstanbul Üniversite Kütüphanesi'nde bulunan (FY, nr. 1423) bir albümdeki çizimleri sanatçıya atfederek bu albüme Baba Nakkaş Albümü adını vermiştir. Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatının sonlarına doğru düzenlendiği anlaşılan çeşitli hat örneklerini, tezhip ve bezeme desenlerini ihtiva eden bu albüm, sarayda bir nakış atölyesinin varlığını ispatlayacak niteliktedir. J. Raby, Fâtih Sultan Mehmed dönemi sarayında yeni bir anlayışla yorumlanan rûmî ve hatâyî üslubunu "Baba Nakkaş üslubu" olarak tanımlamış, daha doğrusu Fâtih devri bezeme üslûbunu onun adıyla özdeşleştirmiştir. S. Ünver, Baba Nakkaş vakfiyesindeki altın yaldızla çekilmiş Fâtih Sultan Mehmed tuğrasının da sanatçının elinden çıkmış olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak bütün bunlara rağmen kesin olarak Baba Nakkaş'ın elinden çıktığı söylenebilecek herhangi bir eser tanınmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 151-152; Halil Edhem [Eldem], Elvâh-ı Nakşiyye Koleksiyonu, İstanbul 1924, s. 14; A. Süheyl Ünver, Fatih Devri Saray Nakışhanesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları, İstanbul 1958; a.mlf., "Baba Nakkaş", Fatih ve İstanbul, sy. 2, İstanbul 1954, s. 7-12, 169-188; Osmanlı Padişah Fermanları/ Imperial Ottoman Fermans (haz. Ayşegül Nadir), London 1986, s. 37; Nurhan Atasoy - J. Raby, Iznik, London 1989, s. 76 vd.

Filiz Çağman

BABA Nİ‘METULLAH

(bk. Nİ‘METULLAH b. MAHMÛD).

BABA ŞAH İSFAHÂNÎ

بابا شاه إصفهاني

Baba Şâh b. Sultân Alî İsfahânî (ö. 996/1587-88)

Safevîler devrinde yaşayan nesta‘lik hattatı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. İranlı müelliflerden Ali Kulı Han Vâlih-i Dâğistânî’nin Riyâżü’ş-şuʿarâʾ adlı eseriyle başka yazarların ve hattatın kendi ifadelerine göre İsfahan civarında Kûhpâye’de doğmuş, fakat İsfahan’da büyüyüp yetiştiği için İsfahânî nisbesiyle anılmıştır. Habîb, Senglâh, Sipihr ve Abdülmuhammed Han gibi son devir İranlı müelliflerin, hattatın sekiz yaşındayken Mîr Ali Herevî’den nesta‘lik yazıyı öğrendiğini söylemeleri gerçeğe pek uygun düşmemektedir. Mehdî Beyânî ise Seyyid Ahmed Meşhedî’nin (ö. 986/1578) öğrencisi olduğunu söyleyen Âlî Mustafa Efendi’nin Menâkıb-ı Hünerverân’daki (s. 50) fikrini kabul eder görünmektedir.

Yine İranlı müelliflerden Takıyyüddin Muhammed Kâşânî, Ḫulâṣatü’l-eşʿâr ve zübdetü’l-efkâr’ında Baba Şah’ın aynı zamanda şair olduğunu, şiirlerinde Hâlî (حالي) mahlasını kullandığını ve eserine aldığı birkaç rubâî ve gazelin bizzat onun tarafından yazılarak kendisine gönderilen örnekler olduğunu bildirir. Son devirde yazılan hattat tezkirelerinin ve onlardan faydalandığında şüphe bulunmayan Clément Huart’ın “reîsürrüesâ” lakabını verdikleri derviş tabiatlı hattat, tarihi bilinmeyen yıllarda Bağdat’a giderek oradaki tarihî, dinî makamları, türbeleri ziyaret etmiş, halktan uzak olarak daima yazı ile meşgul olmuş ve bu şehirde vefat etmiştir. Senglâh’ın Teẕkiretü’l-Ḫaṭṭâṭîn’de Meşhed’de 925’te (1519), Abdülmuhammed Han’ın da Peydâyiş-i Ḫaṭṭ u Ḫaṭṭâṭân’da 1012’de (1603) öldüğünü söylemeleri doğru değildir.

Baba Şah, I. Şah Tahmasb devrinin en usta hattatlarındandı. Devamlı gelişmekte olan nesta‘likin, kitapların yazılmasında kullanılan küçük şeklini yani hatt-ı kitâbeti, kendinden önce yaşayan Mîr Ali Herevî ile Şah

Mahmud Nîsâbûrî'den daha ustalıkla yazmıştır. Nitekim Takıyyüddin Muhammed Kâşânî, adı geçen eserinde, aynı devirde yaşamış olan Mîr Ali Herevî'nin talebelerinden Mîr Muizzüddin Muhammed Kâşânî'den naklen, Baba Şah'ın eski üstatlardan daha üstün olduğunu, eserlerinin o çağda Irak'ta bol miktarda bulunduğunu ve bunların büyük paralar karşılığında satıldığını bildirmektedir. Mirza Habîb hattatın kütüphanelerde birçok eseri bulunduğunu söylerse de bu ifadesi araştırmaya dayanmamaktadır. İstinsah ettiği eserlerden Molla Câmî'nin Selâmân ü Ebsâl adlı mesnevisi İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan, nr. 915), Tuḥfetü'l-aḥrâr'ı da Tahran Kütübhâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî'dedir (nr. 325). Ayrıca Kitâbhâne-i Saltanatî'de de istinsah ettiği bazı eserler bulunmaktadır (bk. Beyânî, s. 90-91).

Bunlardan başka bizzat kendisinin telif ettiği ve yazdığı, nesta'lik yazının kaidelerinden bahseden Âdâbü'l-meşḳ, adlı mensur risâlesinin aslı son yıllarda Lahor'da Pencap Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmuş ve böylece uzun yıllar ünlü İranlı hattat Mîr İmâd'a nisbet edilen bu risâlenin sonundaki ketebe ile mukaddimesindeki kayıttan Şah İsfahânî'ye ait olduğu anlaşılmıştır. Bu küçük eser Lahor'da Oriental College Magazine'in 101. (1950) sayısında Han Bahadır Muhammed Şefî' Lâhûrî tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kummî, Gülistân-ı Hüner, s. 119; Beyânî, Ḫoşnüvîsân, I, 85-91; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 50; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 664; Yûsuf İ'tisâmî, Fihristi Kitâbḫâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî, Tahran 1311, II, 195; Habîbullah Fezâilî, Aṭlas-ı Ḫaṭ, İsfahan 1350/1931, s. 492-494; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 254; P. P. Soucek, "Bābā Shah Eṣfahānī", EIr., III, 295.

Ali Alparslan

BABA TÂHİR

(bk. MÂLUMATÇI MEHMED TÂHİR).

BABA TÂHİR-i URYÂN

بابا طاهر عریان

(ö. 447/1055 [?])

İranlı mutasavvıf-şair.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kaynaklarda kendisine bazan Hemedânî, bazan da Lûrî nisbesi verilmesi onun Hemedan'la Lûristan arasında bir yerde doğmuş olabileceği ihtimalini hatıra getirmektedir. Nitekim bu iki yer arasındaki Hürremâbâd'da onun adını taşıyan bir mahalle vardır. Baba Tâhir'in muamma niteliğindeki bir kıtasından faydalanılarak 326'da (938) doğduğu ileri sürülmektedir. Bu tarih, Rızâ Kulı Han'ın onun ölüm tarihi olarak verdiği 1010 tarihi ile bağdaşabilmektedir (Mecmaʿu'l-fuṣaḥâ, I, 326). Râvendî'nin Râḥatü'ṣ-ṣudûr adlı eserindeki bir kayda göre ise Selçuklu sultanı Tuğrul Bey 447'ye (1055) doğru Hemedan'a geldiğinde, o sırada burada şöhret yapmış üç şeyhten biri olan Baba Tâhir-i Uryân'ı ziyaret etmişti. Bu durumda onun 1055'te veya daha sonra ölmüş olması gerekir. Deylemliler'in akrabaları sayılan Kâkûyîler'in (1007-1051) Hemedan'daki hâkimiyetleri 435'e (1043-44) kadar sürdüğüne göre bu tarih, onun Deylemliler döneminde yaşadığına dair verilen bilgilere uygundur. Ayrıca onun İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) çağdaşı olması da 1010'da değil 1055'te ölmüş olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Aynülkudât el-Hemedânî'nin idamına (1273) şahit olduğuna dair rivayet ise tamamıyla uydurmadır. Mezarı Hemedan'ın kuzeyinde Bûn-i Bâzâr mahallesinde küçük bir tepe üzerindedir.

Baba Tâhir'in, şiirlerinde sık sık yersiz yurtsuz bir serseri hayatı sürdüğünden, tuğlayı yastık yapıp uyuduğundan, sürekli olarak sıkıntı içinde bulunduğundan söz etmesi bir kalender hayatı yaşadığını göstermektedir. "Uryân" lakabını da bu sebeple almış olmalıdır. O bir lehçe şairi olmakla birlikte bugün elimizde bulunan dûbeytî adı verilen kıtaları edebî Farsça'nın da özelliklerini taşımaktadır. Bu kıtaların başkaları

tarafından sonradan bu hale getirilmiş olması da muhtemeldir. Ancak bu şiirlerde rastlanan bazı özellikler, Baba Tâhir'in dilini doğrudan doğruya bir lehçeye bağlamayı zorlaştırmaktadır. Nitekim Hemedan ile Hürremâbâd arasındaki bölgede birçok lehçe varsa da onun şiirlerindeki dili bunlardan herhangi birine bağlamak güçtür. Baba Tâhir'in dili bu lehçelerin hepsiyle de ilgili görülmekte ve onların bir karışımından ibaret olduğu sanılmaktadır. Nyberg, bu lehçenin orta Farsça'nın (Pehlevî) bakiyesi olduğunu ileri sürer.

XVIII ve XIX. yüzyıl tezkirelerinde sınırlı sayıda kıtalarına rastlandığı için Baba Tâhir yüzyılımızın ilk çeyreğine kadar pek tanınmamıştır. 1885'ten itibaren müsteşriklerin araştırmaları ve bu araştırmaları takip eden İran'daki çalışmalar sadece bu kıtaları arttırmakla kalmamış, aynı zamanda az da olsa bazı gazellerinin bulunmasına yardımcı olmuştur. Nitekim Vahîd-i Destgirdî araştırmaları ile o zamana kadar bilinen seksen yedi kıtayı 296'ya, gazel sayısını da birden dörde çıkartmış ve bunları Dîvân-ı Kâmil-i Bâbâ Ṭâhir ʿUryân adıyla neşretmiştir (Tahran 1306 hş.). Ancak Ömer Hayyâm'ın rubâîlerinde görüldüğü gibi bu kıtaların hepsinin Baba Tâhir'e ait olduğunu söylemek güçtür. Şeklen rubâîye benzemekle birlikte vezin bakımından ondan ayrılan bu kıtalar aruzun hezec-i müseddes-i mahzûf bahrindedir. Halbuki rubâî vezni hezec-i mekfûf-i maksûrdur. Bu sebeple bu kıtalara rubâî değil dûbeytî denilmiştir. Baba Tâhir gazellerinde de kıtalarındaki vezni kullanmıştır. Baba Tâhir'in şiirlerinde dünyevî aşkla ilâhî aşkı birbirinden ayırt etmek güçtür. Nitekim kıtalarının hemen büyük çoğunluğu dünyevî aşkla ilgilidir. Şiirlerindeki en büyük özellik, tasavvufî eğitim görmediği için duygu ve hayallerini herhangi bir abartmaya gerek duymadan vermiş olmasıdır. Ömer Hayyâm'ın yaşama zevkini ön plana almasına karşılık Baba Tâhir hayatın çilesini konu edinir ve bedbin bir şair olarak görünür.

Baba Tâhir İran halkı arasında şairden çok bir sûfî olarak tanınır. el-Kelimâtü'l-ḳıṣâr adlı yirmi üç baba ayrılmış olan eserinde ilim, mârifet, ilham gibi tasavvufî konularla ilgili 268 vecizesi vardır. Bu eser sûfîler arasında çok yaygın olup hakkında birçok şerh yazılmıştır. Bunlar arasında, Aynülkudât el-Hemedânî ile meçhul bir şahısa atfedilen Arapça şerhlerle Molla Sultan Ali Gunâbâdî'nin Arapça ve Farsça şerhleri zikredilebilir. Bunlara, Baba Tâhir'in vecizelerinin kısaltılmış bir nüshasının Ganî Beg el-Azîzî tarafından yazılmış şerhi olan el-Fütûḥâtü'r-rabbâniyye fî İşârâti'l-

Hemedâniyye adlı eseri de eklemek gerekir (Bibliothèque Nationale, nr. 1903).

Aynı zamanda bir velî olarak tanınan Baba Tâhir'e birçok keramet isnat edilir. Mevlânâ ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi meşhur mutasavvıfları inançlarına bağlı ileri gelenler arasında göstermeye çalışan Ehl-i Hak fırkasının ana kitabı olan Serencâm'da ona da yer verilmiştir. Ulûhiyyetin, her birinin yanında dört melek bulunan yedi kişide göründüğüne inanan bu fırkaya göre Baba Tâhir, bu yedi kişinin üçüncüsü olan Baba Hûşîn'in yanında bulunan meleklerden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-ı Kâmil-i Bâbâ Ṭâhir-i ʿUryân (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1306 hş.; Dîvân-ı Şiʿr-i Bâbâ Ṭâhir-i ʿUryân-ı Hemedânî (nşr. M. Derviş), 1984 (Müessese-i İntişârât-ı Nevîn); Dîvân-ı Kâmil-i Bâbâ Ṭâhir-i ʿUryân (nşr. Muhammed Ali Sâdıkī-yi Yağmâ), Tahran 1984; Rubâʿiyyât-ı Bâbâ Ṭâhir (nşr. Mehdî-yi İlâhî-yi Kumşâhî), Tahran 1363 hş.; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 98-99; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâ, I, 326; Browne, LHP, I, 83-85; II, 259-261; E. H. Allen, The Lament of Bābā-Ṭāhir, London 1902; Cl. Huart, "Nouveaux quatrains de Bābā Ṭahir", Spiegel Mémorial Volume (nşr. J. J. Modi), Bombay 1908, s. 290-302; a.mlf., "Les quatrains de Bābā-Ṭāhir ʿUryān en pehlévi musulman", JA, VI (1885), s. 502-545; G. L. Leszczynski, Die Rubāʿiyāt des Bābā-Ṭāhir ʿUryān oder die Gottestränen des Herzens, Munich 1920; A. V. Williams Jakson, "A Visit to Tomb of Bābā-Ṭāhir at Hamadān", Browne Festschrift, Cambridge 1922, s. 257-260; R. Abrahamian, Dialecte des Israélites de Hamadān et d'Ispahan et dialecte de Bābā-Ṭāhir, Paris 1936, s. 155-170; A. Pagliaro - A. Bausani, Storia della letteratura Persiana, Milano 1960, s. 554-556; A. Hayyâmpûr, Ferhengi Sühanverân, Tebriz 1340 hş., s. 353; Rypka, HIL, s. 234; a.e. (trc. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354, s. 356-357; Safâ, Edebiyyât, II, 383-386; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 183-205; Mırzā Mahdı Khān, "The Quatrains of Bābā-Tāhir", JASB, sy. 1

(1904), s. 1-29; H. S. Nyberg, “Ein Hymnus auf Zervān im Bundahišan”, ZDMG, sy. 82 (1928), s. 217-235; C. R. Reşîd Yâsemî - Âzâd-ı Hemedânî, “Meşâhir-i Hemedân”, Armaġân, sy. 17, Tahran 1315 hş./1936, s. 433-440, 552-556; P. N. Hânlerî, “Dûbeytîhâ-yı Bâbâ Tâhir”, Peyâm-ı Nev, sy. 9, Tahran 1324 hş./1945, s. 26-30, 37-39; S. B. Ray, “Bābā Ṭāher ʿOryan and his Robaʿiyāt”, Indo-Iranica, I-II/32, Calcutta 1979, s. 58-62; V. Minorsky, “Baba Tahir Uryan”, İA, II, 166-170; a.mlf., “Bābā-Ṭāhir”, EI^2 (İng.), I, 839-842; a.mlf., “Bâbâ Ṭâhir”, UDMİ, III, 803-810; L. P. Elwell-Sutton, “Bābā-Ṭāher”, EIr., III, 296-297.

Tahsin Yazıcı

BABADAĞI

Romanya'da Dobruca bölgesinin kuzeyinde eski bir Türk yerleşim merkezi.

Adını, Rumeli'nin Türkleştirilmesinde büyük hizmetleri geçen ve civar tepelerden biri üzerinde türbesi bulunan Sarı Saltuk Baba'dan almıştır. XIV. yüzyılın başlarında Ece Halil Bey kumandasında Anadolu'ya geçerek Karesi Bey'e iltica eden Sarı Saltuk Türkmenleri'nin Dobruca bölgesinden göç ettiği göz önünde bulundurulursa o tarihlerde Babadağı ve yöresinin Türkmenler tarafından yurt edinildiği anlaşılır. Babadağı ve çevresi, Çelebi Sultan Mehmed'in Eflak Voyvodası Mircea ile oğlu Mihail'i mağlûp etmesinden sonra Osmanlı hâkimiyetine girdi (819/1416); ancak XV. yüzyılın ortalarında Eflak Beyi Kazıklı Voyvoda bu bölgede çok tahribat yapmıştır. İlk defa Osmanlı padişahlarından II. Bayezid, Saltuk Baba'nın türbesini tamir ettirmek ve yanına bir cami yaptırıp geniş araziler vakfetmek suretiyle bu kasabayı ihya etti. Kanûnî Sultan Süleyman, Boğdan seferi sırasında (1538) burada birkaç gün kalmış ve türbeyi ziyaret etmiştir. XVI. yüzyıl boyunca sakin bir hayat yaşayan Babadağı ahalisi bu asrın sonlarına doğru Eflak Voyvodası Mihail Viteazul'un hücum ve yağmalarına uğradı (1594-1596). IV. Murad zamanında Kazaklar'ın baskınına karşı şehri koruyabilmek için Özi Valisi Koca Kenan Paşa'ya burada bir kale inşa etmesi emri verildi. Fakat Koca Kenan Paşa'nın şehrin doğusundaki tepeler üzerinde başlattığı kale inşaatı, daha sonra Melek Ahmed Paşa ve Siyavuş Paşa'nın Özi valilikleri sırasında da tamamlanamadı ve Özi eyaletinde paşa hassı bir voyvodalık olan şehir, Evliya Çelebi'ye göre bir süre savunmasız kaldı. Bununla beraber Babadağı, Lehistan ve Rusya üzerine yapılan seferlerde Osmanlılar için yol üzerinde bulunan çok mühim bir kışlak kasabası haline gelmiştir. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde anlatıldığına göre 300 akçe pâyeli bir kaza olan Babadağı'nın yedi nahiyesi ve 100 köyü vardı. Kaza merkezinde 3000 kâgir bina, sekiz han, başta Bayezid ve Ali Paşa hamamları olmak üzere üç büyük hamam, 390 dükkân, sekiz kahve ve çoğunlukla okçu, yaycı ve çuhacı dükkânlarının yer aldığı bir çarşı bulunuyordu. II. Bayezid'in yaptırdığı Ulucami, Gazi Ali Paşa Camii ve Defterdar Derviş Paşa Camii'nden başka birçok cami, mescid ve

medresenin yanında on bir tekke ile yirmi kadar sıbyan mektebi kazanın belli başlı binalarını teşkil ediyordu.

Mart 1672 tarihinde IV. Mehmed, Kazaklar arasındaki mücadeleden faydalanmak isteyen Lehistan Kralı Mihal'e karşı Leh seferine çıktığı zaman yanında bulunan oğlu Şehzade Mustafa'yı Babadağı'nda bırakmıştı. Eylül 1678'de Çehrin Seferi'nden dönen Osmanlı vezirlerinden Kara Mehmed Paşa da Özi eyaleti serdarı olarak burada kalmış ve kuzey sınırlarının emniyetini sağlamak, Rusya üzerine yapılacak yeni bir sefer için hazırlıklarda bulunmak amacıyla faaliyete geçmişti. 1684'te ise Lehistan Kralı Jan Sobieski'nin Kamaniçe ve Boğdan harekâtı sırasında Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa gibi değerli vezirler, Silistre valisi sıfatıyla Babadağı'nda muhafızlık yapmışlardır. 1699 Karlofça Antlaşması ile Rumeli'de büyük toprak kayıplarına uğrayan Osmanlı Devleti, Babadağı'nı kuzeyden gelecek tehlikeye karşı bir üs haline getirerek buraya yeni kuvvetler yerleştirdi. Eylül 1736'da Babadağı, Osmanlı-Rus savaşını sözde önlemek için ara buluculuk yapmak isteyen Avusturya imparatorunun İstanbul elçisi Talman ile Osmanlı ordusu ileri gelenleri ve bilhassa Kethüdâ Osman Hâlisâ Efendi arasında siyasî müzakerelere sahne oldu; bir ara Hollanda ve İngiltere elçileri de bu görüşmeler dolayısıyla Babadağı ordugâhına geldiler. Babadağı'nın 1768 Osmanlı-Rus savaşı sırasında da tam mânasıyla bir kışlak ve Osmanlı-Kırım kuvvetleri için bir üs olarak kullanıldığı görülmektedir. 1771'de Kırım'ın Ruslar tarafından işgali sırasında Kırım Hanı III. Selim Giray kuvvetleriyle birlikte sadrazamın yanında Babadağı ordugâhında bulunuyordu. Osmanlı kuvvetlerinin başında bulunan Vezîriâzam Silâhtar Mehmed Paşa'nın zaafından istifade eden Ruslar, ilk defa Kasım 1771'de Babadağı'nı geçici bir zaman için işgal ettiler; daha sonra 1773 yazında meydana gelen şiddetli muharebeler neticesinde ise civar şehirlerle birlikte burayı da yakıp yıktılar. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'yla tekrar Osmanlılar'ın eline geçen Babadağı, bu asrın sonuna kadar Osmanlı-Rus savaşları dolayısıyla daima ateş hattında kaldı ve tahribata uğradı. 1809 Osmanlı-Rus savaşları sırasında yine Ruslar'ın eline düşen Babadağı 1812'de geri alındı ise de 1878 Berlin Antlaşması ile Dobruca bölgesinin Romanya'ya terkedilmesi üzerine Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 362-370; Silâhdar, Nusretnâme, I, 129, 234, 349; II/2 (1969), s. 212, 263; Râşid, Târih, III, 335 vd.; Ferâizîzâde, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1584 vd.; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1178; Cevdet Paşa, Târih, III, 164, 181, 198, 332; IV, 76; V, 45, 46, 86, 90, 92, 94, 97, 98, 101, 118, 122, 225, 267; IX, 140; XI, 137, 180, 195, 264; XII, 67, 100; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1-2, bk. İndeks; IV/1, bk. İndeks; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I, s. 10-20; B. Lewis, "Babadaghi", EI[2] (İng.), I, 842-843; a.mlf., "Bâbâ Ṭâġī", UDMİ, III, 801-803.

Münir Aktepe

BABAESKİ KÖPRÜSÜ

Babaeski ilçesinde XVII. yüzyıla ait bir köprü.

Babaeski kasabasının doğusundan geçen ve Ergene ırmağının kollarından biri olan derenin üstünde bulunan bu köprü, kitâbe köşkündeki beş beyitlik manzum kitâbesinden öğrenildiğine göre, 1043'te (1633-34) Sultan IV. Murad zamanında inşa edilmiştir. İstanbul'dan Rumeli içlerine uzanan büyük kervan ve sefer yolunun üstünde olan Babaeski Köprüsü'nün kimin tarafından yaptırıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Kitâbede sözü edilen Sultan Murad'ın "cihad"ı, 1043'te yapılan Lehistan seferi olmalıdır. Ancak, "Bu cisri bir kulu yolunda etti pây-endâz" mısraından anlaşıldığına göre köprü padişah tarafından değil bir "kul"u tarafından yaptırılmıştır.

Köprünün yapıldığı yıllarda yaşamış olan Evliya Çelebi, bu eserin Çoban Veli Kasım Ağa'nın hayratı olduğunu kaydetmektedir. Onun anlattığına göre aslında bir hıristiyan olan Kasım Ağa bu civarda koyun güden bir çobanken müslüman olmuş ve Yeniçeri Ocağı'nda kul kethüdâlığına kadar yükselmiştir. Ancak Sultan Murad zamanında zindana atılan Kasım Ağa, buradan kurtulduğu takdirde vaktiyle koyun güttüğü yerde bir köprü yaptırtmayı adamış ve "halâs olduktan sonra ahdini yerine getürüp dört yüz resmî kîse sarf ederek..." bu köprüyü inşa ettirmiştir. Köprünün, XVII. yüzyıl Osmanlı Devleti tarihinde iç siyasette adı çok geçen Hassa mimarı Kasım Ağa tarafından yapıldığı, hatta onun hayratı olduğu yolundaki söylenti sağlam bir esasa dayanmamaktadır.

Babaeski Köprüsü 72 m. uzunluğunda ve 5.85 m. genişliğindedir. Evliya Çelebi'nin sayılarını yedi olarak verdiği gözlerden bugün altı tanesi görülebilir. Yedincisinin toprakla dolduğu anlaşılmaktadır. En geniş göz 7.30 metrelik bir açıklığa sahiptir. Muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmış olan Babaeski Köprüsü'nün sivri kemerli gözlerinin aralarında menba tarafında yarım piramit, mansap tarafında yarım koni biçiminde tepelikli sel yaranlar ve mahmuzlar vardır. Her tepeliğin iki tarafında ayrıca birer küçük menfez açılmıştır. Taştan korkulukları olan köprünün ortasında kitâbe köşkü bulunmaktadır. Burada sivri kemerin içine, iki yanına rozetler

ile lâle kabartmaları işlenmiş olan beş beyitlik mermer kitâbe yerleştirilmiştir. Kitâbenin önünde taştan bir çift baba bulunur; tam karşısında ise bir çıkıntı üstünde bir namazgâh vardır. Bunun da dört köşesinde kavuk biçiminde tepelikli dört baba yükselir. Rifat Osman Bey, Mimar Kemaleddin Bey'den naklen bunların belki köprünün bânisinin bir vezir olduğuna işaret ettiğini yazmaktadır. Ancak bu tahminin pek inandırıcı olmadığı açıktır. Babaeski Köprüsü, Rumeli topraklarından elde kalabilen Türk Trakyası'nda eski sefer yolunun işaretlerinden biri olarak tarihî değere sahip olduktan başka Türk köprücülük sanatının güzel eserlerinin başlıcalarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 481; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 171, resim 103, 1-3; a.mlf., "Köprülerde Tarih Köşkleri", STY, II (1966-68), s. 27; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 23-25; Semavi Eyice, "Mimar Kasım Hakkında", TTK Belleten, XLIII/172 (1979), s. 802-803.

Semavi Eyice

BABAÎLİK

Anadolu Selçukluları devrinde, Orta ve Güneydoğu Anadolu'da Baba İlyas'a bağlı Türkmenler'in isyanı dolayısıyla ortaya çıkan ve gayri Sünnî bir istikamette gelişen dinî-tasavvufî hareket.

İsyanı Amasya yöresinde faaliyet gösteren Baba İlyâs-ı Horasânî (ö. 637/1240) adında bir Türkmen şeyhi yönettiği için hareket onun adına izâfeten Babaîlik adıyla anılmaktadır. "Babaî" terimine ilk defa, isyanı oldukça teferruatlı bir tarzda anlatan ve hadiseye çağdaş olan kaynaklardan İbn Bîbî'nin Farsça el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye'sinde rastlanmaktadır. Öteki kaynaklar bu terimi kullanmazlar. İbn Bîbî'den sonra bu terim ancak XV. yüzyılda başta Oruç Bey'in Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı olmak üzere daha sonraki Osmanlı kaynaklarında tekrarlanır. İbn Bîbî ile Oruç Bey "babaî" terimiyle sadece isyana katılanları kastettikleri ve bu adı taşıyan herhangi bir tarikattan söz etmedikleri halde, XVI. yüzyılda Taşköprizâde'nin eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye'sinde Baba İlyas'ın kurduğu farzedilen bir tarikatın ismi olarak kullanılmıştır. Bu sebeple de sonraki müellif ve araştırmacılar babaî terimini hep bir tarikat adı olarak kabul etmişler ve yorumlarını bu istikamette yapmışlardır. Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsâmeddin de bunlardan biridir. Yalnız Claude Cahen, Baba İlyas'ın böyle bir tarikatı belki de hiç kurmamış olabileceğini söylemekle doğruya yaklaşmıştır.

Babaîlik hareketinin doğuşuna yol açan Babaî isyanı veya diğer adıyla Baba Resul kıyâmı, 1240 yılında II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında meydana gelmiştir. Babaîlik tarikatı meselesi gibi bu isyan da çok defa iyi teşhis edilememiş, Babaî isyanıyla ondan sonra teşekkül edip gelişen Babaî hareketi birbirine karıştırılmıştır. Halbuki Babaî isyanı kendine mahsus birtakım şart ve sebeplerin meydana çıkardığı siyasî-sosyal bir olaydır. Babaîlik ise hükümetin isyanı bastırmasından sonra kurtulmayı başaran Baba İlyas müridlerinin başarısızlıkla sonuçlanan hareketlerinin fikrî sahaya intikal ederek mahiyet değiştirmesinden ibarettir. Babaî isyanı büyük ölçüde, I. Alâeddin Keykubad'dan sonra yerine geçen oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev'in kötü idaresi yüzünden bozulmaya yüz tutan Selçuklu iktisadî-sosyal yapısıyla ilgilidir. Bozulmanın yol açtığı idarî yolsuzluklar toprak ve

vergi nizamının sarsılmasıyla sonuçlanmış ve bu olay göçebe hayatı süren Türkmen topluluklarını diğer bütün zümrelerden çok daha güç bir duruma sokmuştu. Hayatlarını sürdürebilmek için zorlu bir mücadele vermek durumuna düşen Türkmenler, tarihin hemen her devrinde benzer durumlarla karşılaşan toplumlarda olduğu gibi kendilerini kurtaracak semavî bir şahsiyet beklemeye başladılar. Bu şahsiyet de Baba İlyâs-ı Horasânî oldu. Onun, Tâcülârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ Bağdâdî'nin (ö. 501/1107) kurduğu bir tarikat olup Türkmenler arasında çok yayılan ve Yesevîliğe benzediği anlaşılan Vefâîliğe mensup olduğu bilinmektedir.

I. Alâeddin Keykubad zamanında Amasya yakınlarındaki Çat (bugünkü İlyas) köyüne yerleşerek burada kurduğu zâviyesinde yaşamaya başlayan Baba İlyas, bir Vefâî şeyhi olarak civarda yaşayan Türkmenler arasında, daha çok eski Türk inançlarının İslâmiyet'le yorumlanmış bir şeklini tasavvufî hüviyetle tâlim etmekteydi. Bu fikirlerin kısmen İsmâilî tesirler taşıması muhtemeldir. Ancak muhakkak olan bir şey varsa o da Baba İlyas'ın kendisini bir mehdî (belki peygamber) hüviyetiyle Türkmenler'e tanıttığı, baskı altında kalmış ve türlü sosyal-iktisadî zorluklar içinde bunalmış sade insanların da onu bu gözle gördükleridir. Bu yüzden kaynaklar kendisini Baba Resul diye de zikrederler.

Olayların akışına bakılırsa Baba İlyas, Türkmenler'i bu durumdan kurtarmak için Selçuklu hükümetini devirerek idareyi ele almaya ciddi bir şekilde tâliptir ve faaliyetlerini bu hedef üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu yolda kendisinin en büyük yardımcısı ileri gelen halifelerinden Baba İshak'tır. Baba İshak, merkez Kefersud olmak üzere Türkmenler'in yoğun olduğu Güneydoğu Anadolu'da şeyhi adına propaganda yapmaya ve teşkilâtlanmaya başlamış, aynı faaliyetler Amasya'dan Orta Anadolu'nun muhtelif merkezlerine gönderilen öteki halifeler tarafından da sürdürülmüştür.

İsyanın propaganda ve hazırlıklarını yürütenler Baba İlyas'ın yakın çevresiydi. Bu çevrenin mensuplarından Elvan Çelebi, başka hiçbir kaynakta yer almayan önemli birtakım isimler zikrederek Baba İlyas ailesine mensup biri sıfatıyla hadiseyi belgelemekte ve diğer kaynakları kontrol imkânını sağlamaktadır.

İsyanı fiilen başlatan Baba İshak oldu. 637'de (1240) Kefersud'da Türkmenler ayaklandılar ve burayı ellerine geçirdiler. Ardından Hısnımansûr, Gerger ve Kâhta zaptedildi. Bu safhada ayaklanmaya bazı gayri müslim grupların da katılması hayli dikkat çekicidir. İsyan kıvılcımı kısa sürede Orta Anadolu'ya sıçradı ve Türkmenler epeyce başarı kazandılar. Ancak aradan fazla zaman geçmeden Baba İlyas Selçuklu kuvvetleri tarafından Amasya'da kuşatılıp yakalanarak idam edildi. Onun intikamını almak isteyen Baba İshak Amasya'ya gelerek beraberindeki kalabalık kuvvetlerle Konya üzerine yürüdü. Fakat yolda Kırşehir yakınındaki Malya ovasında Selçuklu ordusu tarafından mağlûp edilip öldürüldü. Türkmenler'in çoğu kılıçtan geçirildi; kalanlar esir edildi; halifelerden kurtulabilenler ise sağa sola kaçıp izlerini kaybettirmeyi başardılar.

"Babaîlik" yahut "Babaî hareketi" bu safhadan sonra başladı. Her ne kadar Baba İlyas'ın çevresinde toplanan Vefâî, Yesevî, Kalenderî ve Haydarî Türkmen dervişlerinden pek çoğunun katıldığı bu isyan hedefine ulaşamadı ise de bu başarısızlık kurtulabilen taraftarları sıkı bir dayanışmanın içine soktu. Baba İlyas'ın daha hayattayken kutsallaşan şahsiyeti giderek yeni bir "syncrétiste" (farklı dinî inanç ve telakkileri birleştirici) dinî-tasavvufî hareketin merkezi oldu. Babaîlik adı verilen bu akım Türkmenler arasında doğduğu ve onlara hitap ettiği için sosyal, dinî ve kültürel yapılarına uygun bir mahiyet ortaya koymuştur. Bu mahiyet, Türkmenler henüz müslüman oldukları, yeni dini özümseyecek yeterli zamana sahip bulunmadıkları, eski inanç ve geleneklerinin tesiri büyük ölçüde devam ettiği için genellikle Sünnîliğe uymayan bir yapıyı yansıtıyordu. Ancak bugün için bu yapıyı bütün ayrıntı, nitelik ve özellikleriyle tesbit etmeye ve sergilemeye yarayacak bizzat Türkmenler tarafından bırakılmış yazılı kaynaklara sahip değiliz. Zaten bu kaynaklar hiçbir zaman mevcut olmamıştır. Zira ne Babaîliğin ortaya çıkıp geliştiği Türkmen zümreleri inançlarını sistemleştirecek ve sonra da kaleme alacak bir durumda idiler, ne de bu inançlar böyle bir sistem oluşturacak yapıda idi.

Bununla beraber bu durum, Babaîliğin mahiyetini az çok teşhis etmeye ve anlamaya engel değildir. Her ne kadar bugün Babaîlik adını taşıyan bir mezhep veya tarikat yoksa da Babaîliğin inanç ve gelenekleri kendilerine miras kalan Kızılbaş zümrelerle bir Bektaşîlik tarikatı vardır. Bunlar,

sonraki Şiî ve Hurûfî tesirleri hariç tutulursa Babaîliğin isim değiştirmiş şeklinden başka bir şey değildirler. Aksi halde gerek Kızılbaş zümrelerin gerekse Bektaşîliğin mevcudiyetini ilmî olarak sırf Şiîlik'le açıklamak mümkün değildir. Bu sebeplerle, Bektaşîlik bünyesinde XVI. yüzyıldan evvel, yani Şiî tesirlerin yoğunlaşmasından önce meydana getirilen ve bir kısım menâkıbnâmelerden ibaret bulunan eserler Babaîliğin inanç yapısını doğruya yakın bir biçimde tahlile yarayacak kaynaklar olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca bu eserlerde yer alan inançların onların yazıldıkları devirde birden bire var olmadıkları, eskiden beri kuvvetle devam edegeldikleri için bunlara girdikleri şüphesizdir.

Söz konusu eserlerdeki metinler dikkatle incelendiği zaman farklı kaynaklardan gelen çok değişik inançları yansıttıklarını görmek zor değildir. Bunlar muhtelif tabiat kültleri ve Gök Tanrı kültü gibi eski Türk inançları ile Şamanizm, Budizm, Zerdüştîlik, Maniheizm, Mazdeizm, Hıristiyanlık gibi çeşitli zaman ve mekânlarda Türk zümreleri arasında az çok yer bulmuş dinlerin ve hatta kısmen mahallî Anadolu inançlarının kalıntılarıdır. Bu kalıntılar arasında bilhassa atalar kültü, dağ tepe, taş kaya kültleri, ağaç, su ve ateş kültleri, tenâsüh, hulûl ve metamorfoz ile ilgili inançlar kuvvetli bir yer işgal eder. Bugün de Bektaşî ve Kızılbaş zümreler arasında bu inançlar aynı kuvvetle mevcudiyetlerini sürdürmektedir. İşte Babaîlik, bütün bu karışık ve farklı menşelerden gelen inançların İslâmî cilâ altında bir "syncrétism" ile eski Türkmen sosyal yapısının birbirini tamamladığı bir bütündür.

Bu bütün içinde Şiîliğin payına gelince, bugün, Babaî isyanı ve hareketinin meydana geldiği XIII. yüzyıl Anadolu'sun da sistemli Şiî propagandasının ve mevcudiyetinin söz konusu olmadığı bilinmektedir. Ancak bir kısım Türkmen aşiretlerinin Anadolu'ya gelmeden önce İran ve Suriye'de İsmâilî propagandalar tesirinde kaldıkları kuvvetle muhtemel ve hatta VIII-IX. yüzyıllarda Mâverâünnehir, Horasan ve Azerbaycan'da bazı hareketlere katıldıkları bir gerçektir. Bununla beraber bu kısmî tesirlere bakarak Türkmenler'i Şîa mezhebine mensup kabul etmek, dolayısıyla Babaîliğin Şiî bir cereyan olduğunu ileri sürmek yanlış olur. Anadolu'da asıl Şiî tesirleri taşıyan hareketler ancak XV. yüzyılın sonlarından itibaren Safevî propagandasıyla başlamış, Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerde kuvvetle yer eden on iki imam kültü bu devirde Anadolu'ya girmiştir. Ancak burada

unutulmaması gereken son derece önemli bir nokta da söz konusu bu Şiî tesirlerin bile adı geçen zümreler arasında eski Türk inançlarının geniş ölçüde damgasını yemiş olduklarıdır.

Babaîliğin önemi Anadolu Türk din tarihinde gayri Sünnî hareket ve zümrelerin temelini oluşturmasından, dolayısıyla bugünkü yapının iyi kavranmasına büyük ölçüde yardım etmiş olmasından ileri gelmektedir. Bu sebeple Babaî isyanının ve hareketinin Anadolu Türk din tarihinde mühim bir yer işgal ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, Türk-İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 2138, XV, vr. 165[a]; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 539; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 488-489; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 381; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II, 86; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 47; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 23; Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 10-26; Niğdeli Kadı Ahmed, elVeledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4518, vr. 574[a]; Vilayetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958; Amasya Tarihi, I, 180-182, 223-240; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1976), s. 189, 207-209; a.mlf., "Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, sy. 4-6 (1338-39), s. 303-311; Walter Hınz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1948; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 41 vd.; S. de Saint Quentin, Histoire des Tartares (nşr. J. Richard), Paris 1965, s. 62; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 136-137, 221-222; a.mlf., "Le problème du Shiisme en Asie Mineure", Le Shiisme Imamite, Paris 1969; a.mlf., "Bābāʾī", EI² (Fr.), I, 866-867; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 421-424; A. Yaşar Ocak, XIII. Yüzyılda Anadolu'da Babaîler İsyanı, İstanbul 1980, s. 141-149; a.mlf., Bektaşi Menakıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 1-17, 70-217.

Ahmet Yaşar Ocak

BABAİYYE

(bk. BABAÎLİK).

BABAİYYE

Abdülganî Pîr Babaî’ye (ö. 870/1465-66) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. TARİKAT).

BABANZÂDE AHMED NAİM

(ö. 1872-1934)

Müderris, mütercim, fikir adamı ve yazar.

Bağdat'ta doğdu. Babanzâdeler'den Mustafa Zihni Paşa'nın oğludur. Galatasaray Sultânîsi ve Mülkiye Mektebi'nde okudu. Bir ara Hariciye Nezâreti Tercüme Kalemi'nde çalıştıktan sonra Maarif Nezâreti Yüksek Tedrisat müdürlüğüne getirildi (1911-1912). Galatasaray Sultânîsi'nde Arapça okuttu (1912-1914) ve Maarif Nezâreti Telif ve Tercüme Odası üyeliğinde bulundu (1914-1915). Daha sonra Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, mantık, ruhiyat ve ahlâk dersleri müderrisliğine başladı (1915); bu görevini Dârülfünun'un lağvedilmesine kadar (1 Temmuz 1933) aralıksız sürdürdü. Bu tarihte üniversite yeniden kurulurken açıkta bırakıldı.

Ahmed Naim İstanbul'da 13 Ağustos 1934 Pazartesi günü öğle namazının ikinci rek'atında secdede vefat etti. Mehmed Âkif, "Naim'in vefat haberi üzerime dağ gibi yıkıldı" diyerek üzüntüsünü dile getirirken aynı zamanda onun kaybının büyüklüğüne de işaret etmiş oluyordu. Kabri Edirnekapı Mezarlığı'nda, dostu Mehmed Âkif Ersoy'un mezarının yanındadır.

Arapça, Farsça ve Fransızca'yı çok iyi bilen, Doğu ve Batı kültürünü tam mânasıyla hazmetmiş olan Ahmed Naim, Arap edebiyatından seçtiği parçaların tercüme ve şerhlerini Serveti Fünûn dergisinde "Bedâyiu'l-Arab" başlığıyla neşrederek yazı hayatına başladı (1901). Edebiyat ve mûsiki dostu, Garp ilminin âşığı, fakat maddeciliğin amansız düşmanı bir felsefe âlimi idi. Velûd bir yazar değildi ama yazacağı konuyu Doğu ve Batı kaynaklarından inceledikten sonra kaleme alırdı. Taklitçi ve kuru bir mütercim olmayıp tenkit ve tercihler yapan bir düşünürdü. Özellikle tercümelerinde terimlerin tam karşılığını bulmak için büyük bir titizlik göstermiştir. Felsefe alanında değerli bir mütercim olduğunu, Georges Fonsgrive'in birçok terim ihtiva eden psikoloji kitabını İlmü'n-nefs adıyla Türkçe'ye çevirmekle ispat etmiştir. Telif ve Tercüme Odası'nda üye iken

de aynı hassasiyeti gösterir, kabul ettiremediği fakat doğru olduğuna inandığı terimleri kendi eserlerinde kullanırdı. Tecrîd-i Sarîh Tercemesi'nde, Türk dilini kullanmadaki ustalığı yanında Arapça kelimelerin en uygun karşılığını bulmadaki mahareti de açıkça görülmektedir. Ahmed Naim, maddeciliğe ve belli bir hizbe bağlılık gösterenlere karşı çıkarak onlarla mücadele ettiği gibi eski usulle Arapça öğretimine de cephe aldı. Ayrıca hadis okutma usulünün ıslaha muhtaç olduğunu ortaya koydu. Türk dilinin istiklâlinin korunmasına dair yazılar yazdı; ilmî terimlere dokunulmadan Türkçe'nin arındırılmasını ve üslûbun sadeleştirilmesini savundu. Kendisine "Arapçacı" denmesine rağmen yazılarında Türkçe'yi ustalıkla kullandı. Hatta onun Mehmed Âkif'le birlikte Âsım Efendi'nin Kāmus Tercümesi'ndeki Türkçe kelimeleri seçerek bir Türk lugatı yapmaya çalıştığı, ancak bu teşebbüsün yarım kaldığı da bilinmektedir.

Ahmed Naim, tarihî ve millî hâtıraları övmenin insanı ciddi surette yanıltacağını ve hurafelere düşüreceğini savunarak Yahya Kemal ile yaptığı bir münakaşadan on yıl kadar sonra onunla karşılaştığında, Yahya Kemal'in deyişiyle, müminlere yakışır samimi bir üzüntüyle kusurunun bağışlanmasını dilemiş ve böylece onu hayretler içinde bırakmıştı. O, meziyetlerini gizleme, düşmanının bile değeri varsa o değeri tanıma, dostlarını onların gıyabında da sevme meziyetlerine sahipti. "Sormazsan mâlumatını söylemeyen", "dinlemesini bilen", "sözü senet teşkil eden" güvenilir adam özellikleriyle Mehmed Âkif'in "ashaptan sonra en sevdiği kişi" olan Ahmed Naim'in İslâm'a bağlılığı tamdı. İlim ve irfan erbabı kimselerle sohbet etmekten çok hoşlanırdı. Kayınpederi Fâtih türbedarı Ahmed Amiş Efendi'ye intisap etmişti. Şâfiî mezhebine mensuptu. İslâm birliği ve kardeşliği konusunda çok titiz ve dikkatli olup bu birliğe zarar verme ihtimali bulunan her harekete karşı çıkmıştır. Türkçülük cereyanlarına Türk olmadığı için cephe aldığı ileri sürülen Ahmed Naim, İslâm birliği açısından sakıncalı bulduğu Arap İttihat Kulübü'nün isim ve kuruluşunu da tenkit etmiştir. Kavmiyet ve cinsiyet davası gütmeyi İslâm'ın varlığı için kanser kadar tehlikeli bulmuş, bunu "yabancı bir bid'at", "Frenk hastalığı" olarak nitelendirmiş ve bu davanın faydalı ve zararlı taraflarını Kur'an ve Sünnet'e dayanarak izah etmeye çalışmıştır.

Eserleri. 1. Temrînât. Sarf-ı Arabî'ye Mahsus Temrînât (İstanbul 1316) ve

Mektebi Sultânî'ye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrînât (İstanbul 1323) gibi adlarla basılan eser, Galatasaray ders nâzırı Mustafa Cemil Bey'in Arapça sarf risâlesinin uygulama ve alıştırma kitabı haline getirilmiş şeklidir. Medrese usulü ile Arapça öğretimini bu kitabın mukaddimesinde tenkit etmiştir. 2. Hikmet Dersleri (İstanbul 1328 r./1329). 3. Felsefe Dersleri (İstanbul 1333). 4. Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefs (İstanbul 1331). G. Fonsgrive'den birçok dip notu ekleyerek tercüme ettiği bu eserin sonuna 1900 felsefî terim için hazırladığı Türkçe karşılıkları da eklemiştir. 5. İlm-i Mantık (Elie Rabier'den tercüme, İstanbul 1335 r./ 1338). 6. Tevfik Fikret'e Dair (İstanbul 1336). Dr. Rıza Tevfik'in Türk Ocağı'nda verdiği bir konferansta Tevfik Fikret'i savunarak başta Mehmed Âkif olmak üzere İslâmcılar'ı tenkit etmesi üzerine bu kitapçığı kaleme almıştır. 7. Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları (İstanbul 1340 r./1342). 1912'de Lahey'de toplanan Ahlâk Terbiyesi Kongresi'ne sunmak üzere hazırladığı bir tebliğ olup Ömer Rıza Doğrul tarafından sadeleştirilerek İslâm Ahlâkının Esasları adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1963). 8. İslâmda Da'vâ-yı Kavmiyyet (İstanbul 1332). Eser daha sonra Abdullah Işıklar tarafından bazı kısımları eksik olarak İslam Irkçılığı Menetmiştir adıyla (İstanbul 1963), bazı açıklayıcı notlarla Ömer Lütfi Zararsız tarafından İslâmda Irkçılık ve Milliyetçilik adıyla (Ankara 1979), ayrıca Ertuğrul Düzdağ tarafından Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi adlı çalışmasının içinde (İstanbul 1983, s. 33-117) yayımlanmıştır. 9. Kırk Hadis (İstanbul 1341 r./1343). Nevevî'nin el-Erbaʿûn adlı eserinin tercümesidir. 10. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (İstanbul 1346, ilk üç cilt; daha sonraki ciltler Kâmil Miras tarafından tercüme edilmiştir). Tecrid tercümesine giriş mahiyetindeki bir ciltlik mukaddimesi son derece önemli ve oldukça geniş bir hadis usulü kitabıdır (bk. et-TECRÎDÜ's-SARÎH).

Ayrıca çeşitli dergilerde, özellikle Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd'da birçok makalesi yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tecrid Tercemesi, III, 402 (dipnot); Muallim Cevdet [İnançalp], Müderris Ahmed Naim, İstanbul 1935; Mithat Cemal [Kuntay], Mehmet Akif Ersoy-Hayatı-Seciyesi-Sanatı, İstanbul 1939, s. 114-128; Yahya Kemal Beyatlı, Siyâsî ve Edebî Portreler, İstanbul 1968, s. 51-58; Mâhir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 38, 86, 128, 144-145, 161, 176, 254, 261-262, 358; M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi, İstanbul 1976, s. 27-133; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1986, I, 273-308; TDEA, I, 274-275.

İsmail L. Çakan

BÂBEK

بابك

(ö. 223/838)

Me'mûn ve Mu'tasım zamanında Azerbaycan'da ciddi bir tehlike teşkil eden dinî-siyasî mahiyetteki Hürremiyye hareketinin lideri.

Kaynaklarda Bâbek'in menşeine dair çeşitli rivayetler mevcuttur. Ancak bu rivayetlerden hangisinin doğru olduğunu tesbit etmek zordur. İsyan etmesinden sonraki başarıları, hayatı hakkında çeşitli rivayet ve efsanelerin uydurulmasına sebep olmuştur.

Kadın ve mülkiyette ortaklığı savunan Mazdek'in İslâm'dan önce İran'da ortaya atmış olduğu sapık fikirler İslâmî dönemde değişik adlar altında yeniden zuhur etmiştir. Bunlardan biri, Bâbek'in mensup olduğu Hürremiyye hareketi idi. Bu hareketin bir kolu daha sonra ona nisbetle Bâbekiyye adıyla devam etmiştir. Faaliyetlerini gizlice sürdüren Hürremîler'in reisi Bâbek isyan etmek için uygun bir zaman bekliyordu. Emîn ile Me'mûn arasındaki hilâfet mücadelesi, Emîn'in katli, Hz. Ali evlâdından Ali er-Rızâ'nın Me'mûn tarafından veliaht gösterilmesi sebebiyle Bağdat'ta karışıklıkların çıkması, Herseme b. A'yen'in öldürülmesinden sonra Azerbaycan valisi olan oğlu Hâtim'in isyan hazırlıklarına başlaması üzerine beklediği zamanın geldiğine inanan Bâbek 816 yılında isyan etti.

Bâbek, isyanının merkezi olan Bezz'in çevresindeki müslüman halka saldırarak kadın, çocuk demeden herkesi kılıçtan geçirdiği gibi mallarını da gasbediyordu. Kendilerini müdafaadan âciz olan müslümanlar canlarını kurtarmak için Merâga'ya kaçıyorlardı. Durumun gittikçe kötüleştiğini gören Halife Me'mûn 820 yılında Yahyâ b. Muâz'ı Azerbaycan valiliğine getirerek Bâbek ile mücadeleye memur etti. Yahyâ başarılı olamayınca azledildi ve aynı göreve birbiri arkasından Îsâ b. Muhammed, Zürayk b. Ali, Muhammed b. Humeyd et-Tûsî, Abdullah b. Tâhir, Uceyf b. Anbese ve

Ali b. Hişâm tayin edildiler. Ancak bunların hiçbirisi Bâbek tehlikesini ortadan kaldırmaya muvaffak olamadı. Me'mûn'un bilhassa son yıllarında Bizans seferleriyle uğraşması sebebiyle bu bölgeye gereken önemi verememesi, Bâbek'e daha rahat hareket imkânı sağlamıştır. Nitekim Mu'tasım halife olduğu zaman Cibâl, Hemedan ve İsfahan bölgelerindeki halkın büyük bir kısmı Hürremiyye'yi benimseyerek isyan etmiş, Mu'tasım'ın bunlar üzerine bir Türk kumandanının idaresinde gönderdiği ordunun mağlûp olması üzerine tehlike daha da büyümüştü.

Halife Mu'tasım, yirmi yıldan beri devam etmekte olan ve artık devleti tehdit etmeye başlayan Bâbek isyanını bastırmak için, kendisinin Mısır valiliği sırasında yanında bulundurduğu, askerî bilgi ve kudretine şahit olduğu Türk asıllı kumandanı Afşin'i 2 Cemâziyelâhir 220'de (3 Haziran 835) Cibâl ve Azerbaycan bölgelerine vali olarak gönderdi ve isyanı bastırmaya memur etti. Afşin Babek ile mücadeleye girmeden önce karargâhını kurduğu Berzend ile Bağdat arasındaki kalelere asker yerleştirerek hem merkezle olan irtibatını hem de erzak ikmal yollarını emniyet altına almış oldu. Mu'tasım yine bir Türk kumandanı olan Boğa el-Kebîr'i de Afşin'e yardıma gönderdi. Afşin hazırlıklarını tamamladıktan sonra beklemediği bir anda Bâbek'e saldırarak onu mağlûp ve Bezz'e çekilmeye mecbur etmiştir. 835 kışını Berzend'de geçiren Afşin ilkbaharda tekrar Bâbek'e karşı yeniden harekete geçti. Boğa idaresindeki birlikleri Heştâdser üzerine gönderirken kendisi de Bezz'e doğru ilerleyerek buraya 9.5 km. mesafede bulunan Dervez'de karargâh kurdu. Fakat bu sırada Afşin'in haberi olmadan Boğa Bezz'e doğru yürüyüşe geçmiş ve şehre oldukça yaklaşmıştı. Boğa'nın ilerlediğini öğrenen Bâbek ansızın saldırarak onun birliklerine ağır zayiat verdirdi. Canını güçlükle kurtarabilen Boğa Afşin'den yardım istedi. Afşin de kardeşi Fazl kumandasında takviye kuvvetleri gönderdi.

Boğa'nın mağlûbiyetinden sonra Bâbek'e karşı 836 yazında tekrar bir umumi hücum yapıldı. Afşin kuvvetlerini iki kısma ayırıp bir kısmını Boğa'nın idaresine verdi, diğer kısmının başında ise kendisi olduğu halde iki koldan Bezz'e doğru harekete geçti. Şiddetli bir fırtınanın başlaması üzerine Boğa Afşin'den habersiz karargâha döndü. Ertesi gün Afşin Bâbek'in karargâhına hücum ederek çok miktarda esir ve ganimet ele geçirdi. Esirler arasında Bâbek'in karısı da bulunuyordu. Afşin bu

başarısından sonra Dervez'deki karargâhına döndü.

Mu'tasım, 836 kışını Berzend'de geçiren Afşin'e ilkbaharda Inâk et-Türkî ve Ca'fer b. Dînâr idaresinde takviye kuvvetleri, erzak ve para gönderdi. Bunu haber alan ve durumunun gittikçe kötüleştiğini farkeden Bâbek'in Bizans İmparatoru Theophilos'a mektup yazdığına ve onu Abbâsî İmparatorluğu'na karşı sefer yapmaya teşvik ettiğine dair kaynaklarda bazı rivayetler vardır. Halifeden aldığı kuvvetlerle ordusunu takviye eden Afşin Berzend'den ayrılarak Bez yakınlarında bulunan Kelânrûz'da karargâh kurdu. Bâbek de mukabil harekete geçerek Âzîn adlı kumandanını Afşin'e karşı gönderdi ise de Afşin bir gece baskınında Âzîn'in kuvvetlerini bozguna uğrattı.

İki yıldan beri Bâbek ile savaşan Afşin, 837 yılı başlarında ağır kış şartlarına rağmen Bez önünde ordugâh kurdu ve şehri muhasaraya başladı; bir süre sonra da kumandanlarına şehrin etrafında muhtelif kesimler tayin ederek taarruza geçti. Beşîr et-Türkî emrindeki bir birlik de şehrin karşı tarafında mevzi almış olan Âzîn'in üzerine gönderildi. Beşîr âni bir hücumla Âzîn'i mağlûp ederek Bezz'i arkadan sıkıştırmaya başladı. Artık sonunun yaklaştığını anlayan Bâbek Afşin'den eman diledi. Bu teklifinin Afşin tarafından kabul edilmesine rağmen o, zaman kazanmak için eman fermanının bizzat halife tarafından imza edilmesi şartını ileri sürdü. Bu teklifi de kabul eden Afşin, kumandanlarına savaşı durdurmaları için emir gönderdiği sırada Beşîr et-Türkî idaresindeki Ferganalılar'ın şehre girdiğini öğrendi. Bunun üzerine bütün ordu hücuma geçerek Bezz'e girdi. Şehir içinde şiddetli sokak çarpışmaları başladı ve Bâbek'in sarayları yakıldı. Bu karışıklıklardan faydalanan Bâbek kaçmaya muvaffak oldu. Bez üç gün süreyle yağma ve tahrip edildi.

Bezz'in ele geçirilmesi tarihini kaynaklar gün farkı ile vermektedirler. Taberî 20 Ramazan 222 (26 Ağustos 837) tarihini kaydetmekte, Ya'kubî umumi hücumun 9 Ramazan'da (15 Ağustos) başladığını yazmakta, Mes'ûdî ise gün belirtmeden Bezz'in Ramazan (Ağustos) ayında ele geçirildiğini bildirmektedir.

Bâbek'in kaçtığı anlaşılınca Afşin onu takibe 500 kişilik bir birlik gönderdiği gibi geçmesi muhtemel bölgelerin idarecilerine mektuplar

yazarak Bâbek'i yakalayanlara büyük mükâfatlar vereceğini bildirdi. Bâbek Bizans imparatoruna sığınmak istiyordu. Kendisini takip eden birlikler onu bir yerde kıstırdılarsa da ellerinden kaçırdılar. Nihayet Sehl b. Sımbat adlı bir Ermeni'nin yanına sığınan Bâbek, Afşin'e gönderilen haber neticesinde bir av partisi sırasında yakalandı. Afşin Berzend'e döndüğü sırada Bâbek de oraya getirildi. Durum halifeye bildirilip ondan alınan emir üzerine Sâmerrâ'ya hareket edildi. Bâbek 3 Safer 223 (4 Ocak 838) tarihinde halifenin huzurunda ve halkın önünde önce kol ve bacakları kesilmek suretiyle idam edildi.

Bâbek'in yakalanıp idam edilmesi İslâm âleminde umumi sevince vesile olmuştur. Halife Mu'tasım müslüman hükümdarlara zafernâmeler göndererek (Kalkaşendî, VI, 387 vd.) bu büyük tehlikenin bertaraf edildiğini bildirmiştir. Yirmi yıldan beri devletin başına büyük gaileler açmış olan Bâbek'in yakalanmasında gösterdiği büyük askerî kabiliyet Afşin'e halife nezdinde büyük itibar sağlamış ve kumandanlar arasında birinci sırayı almasına yardım etmiştir.

Bâbek'ten önceki Hürremîler ve bunların devamı olan Bâbekîler'in inançları hakkında, bizzat kendilerince yazılmış eserler bulunmadığından, bu konudaki bilgiler İslâmî kaynaklara dayanmaktadır. Bu kaynakların hepsinde bu kişinin "Bâbek el-Hürremî" şeklinde anılması, Bâbekiyye'nin, Hürremiyye'nin devamından ibaret olduğunu gösterir. İbnü'n-Nedîm'in, Hürremiyye'yi Muhammire ve Bâbekiyye adlarıyla ikiye ayırması, itikadî farklılığa dayalı bir ayırımdan çok, lider değişikliğine göre yapılmış bir ayırım olmalıdır. Nitekim el-Fihrist'te (s. 406) Bâbek'in Hürremiyye'de ihdas ettiği şeyler diye gösterilenler, Bâbek'in ilâhlık iddiası hariç (aş. bk.) itikada taalluk etmeyip, şiddet yolunu benimseyen siyasî taktik değişikliklerinden ibarettir. Abdülkahir el-Bağdâdî ise Muhammire diye de adlandırdığı Hürremiyye'yi Bâbekiyye ve Mâzyâriyye adlarıyla iki kola ayırmış, ancak bu iki kol arasında itikadî bir ayrılık olduğuna işaret etmemiş; sadece Mâzyâr'ın Muhammire'yi Cürcân'da ihdas ettiğini belirtmiştir (el-Farḳ, s. 266-269). İbnü'n-Nedîm, Muhammire'nin ilk temsilcisinin Mezdek olduğunu belirtirken (el-Fihrist, s. 406), İbn Hazm ve Kazvînî gibi başka müellifler de Bâbek'in Mezdekiyye'yi ihya etmek için çalıştığını kaydetmişlerdir.

Bâbekîler'in itikad ve yaşayışları hakkında İslâmî kaynaklarda verilen mâlûmata göre bunlar tenâsuh*a inanırlardı (Makdisî, IV, 30). Selefleri olan Hurremîler'in, yeryüzünde daima bir peygamber bulunacağı, peygamberliğin irsiyet ve hulûl* yoluyla intikal ettiği şeklindeki inançlarına uygun olarak Bâbek'in peygamber olduğunu da öne sürmüşlerdir. Osman Turan, Bâbekîler hakkındaki bu son bilgiyi (Makdisî, III, 8; IV, 30-31), İbnü'n-Nedîm'in, Bâbek'in ilâhlık iddiasında bulunduğu şeklindeki kaydına göre (el-Fihrist, s. 406) gerçeğe daha yakın bulmaktadır (İA, II, 173). Bağdâdî'nin verdiği bilgiye bakılırsa Bâbekîler, çocuklarına Kur'an'ı öğretmekle birlikte kendi aralarında namaz kılmaz, ramazan orucunu tutmaz, kâfirlerle cihad etmeyi gerekli görmezlerdi (el-Fark, s. 269). İçki içmeyi ve zora dayanmaması şartıyla gayri meşrû cinsel ilişkiyi mubah gören Hürremîler, bu ve benzeri uygulamalarıyla hedonist (kaba hazcı) bir ahlâk felsefesi benimsemişlerdi. Gerek Bâbek gerekse onun selefi olan Câvidân, birer Fars milliyetçisi olup, Arap ve İslâm kültürünün İran'da yayılmasını önlemek için çalışmışlardır. Bu sebeple müslümanlara karşı Bizans'la iş birliği yapmışlar, İslâmî fetihleri kin ve nefretle karşılamışlar, devleti içten çökertmek ve hâkimiyeti ele geçirmek için, müslümanların gayri müslimlerle savaş durumunda olduğu zamanlardan daima yararlanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1866, s. 329; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 402; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 473, 474, 477, 575-579; Taberî, Târîḫ (de Goeje), III, 1175-1233; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), IV, 58; VII, 123-126; a.mlf., et-Tenbîh, s. 353; Makdisî, el-Bedˀ ve't-târîḫ, III, 8; IV, 30-31; VI, 114-118; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 22; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 406-407; Bağdâdî, el-Farḳ, (Abdülhamîd), s. 266-269; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 250, 251, 258; Şehristânî, elMilel (Vekîl), II, 54; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 447-472; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 139-140; Deylemî, Meẕhebü'l-Bâṭıniyye, s. 24-25; Kalkaşendî,

Ṣubḥu'l-aʿşâ, VI, 387-391; Gholam Hossein Sadighi, Les Mouvements religioux Iraniens, Paris 1938, s. 186-229; Saıd Nafısī, Bābake Korramdın, Tahran 1342 hş./ 1963; Hakkı Dursun Yıldız, İslamiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 142-148; Hasan İbrahim, Târîḫu'l-İslâm, Kahire 1983, II, 108-111; İzmirli İsmail Hakkı, "Dürzi Mezhebi", DİFM, sy. 2 (1926), s. 47; Abdul Haq, "Historical poemps in the Divan of Abi Tammam", IC, XIV (1940), s. 17-29; E. M. Wrighte, "Babak of badhàh and al-Afshin during the Years 816-841 A.D.", MW, XXXVIII (1948), s. 43-59, 124-131; Ehsan Yarshater, "Mazdakism", CHIr., III/2, s. 1004-1015; Faruk Sümer, "Abbasiler Döneminde Orta Asya'lı Bir Prens: Afşin", TTK Belleten, LI/200 (1987), s. 654-657; Osman Turan, "Bâbek", İA, II, 170-174; D. S. Margoliouth, "Hurremiyye", İA, V/1, s. 596; D. Sourdel, "Bābak", EI² (Fr.), I, 867; Ğ. H. Yusofı, "Bābak Korramı", EIr., III, 299-306.

Hakkı Dursun Yıldız

BÂBEKİYYE

البابكيّة

İslâm dışı bazı inançları benimseyen Bâbek el-Hürremî’nin görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. BÂBEK).

BÂBERTÎ

البابرتي

Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî (ö. 786/1384)

Tanınmış Hanefî fakihi.

710'dan (1310) sonra doğdu. Memleketi olan Bayburt'a (Arapça kaynaklarda Bâbirt) nisbetle Bâbertî, Anadolu'ya nisbetle Rûmî, Mısır'da (Kahire) vefat etmiş olması sebebiyle de Mısrî nisbeleriyle anılmaktadır. Süyûtî ve ondan nakilde bulunan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ile Leknevî gibi âlimlerin onu Bağdat yakınlarındaki Bâbertâ köyüne nisbet etmeleri, buradan yetişen âlimlerin de Bâbertî nisbesiyle anılmış olmalarından kaynaklanmaktadır.

Rûmî nisbesi de onun Bâbertâ'ya değil Bayburt'a nisbet edilmesi gerektiğini teyit etmektedir.

Tahsil hayatına Anadolu'da başlayan Bâbertî daha sonra Halep'e, oradan (740'tan [1339] sonra) Kahire'ye giderek Kâkî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve İbn Kudâme el-Makdisî gibi meşhur âlimlerden ders okudu. Fıkıh ilminde hocası olan Kâkî kanalıyla Ebû Yûsuf'a kadar uzanan bir zincir içinde yer almaktadır.

Fıkıh, hadis, kelâm ilimlerine, ayrıca Arap dili ve edebiyatına bu alanlarda eser verecek kadar vâkıf olan Bâbertî, aralarında Seyyid Şerif el-Cürcânî, Molla Fenârî ve Bedreddin Simâvî gibi tanınmış âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir. Hanefî mezhebinin muhakkik âlimleri arasında önemli bir yere sahip bulunan ve kaleme aldığı beş ayrı risâlede bu mezhebin tercih ve taklit edilmesi gereğini savunan Bâbertî (Şerḥu ʿ Aḳıdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, s. 17), aynı zamanda Mâtürîdî itikad ekolünün de güçlü muhakkik ve şârihlerinden biridir.

Kendisine defalarca yapılan kadılık tekliflerini reddetmesine rağmen devlet yöneticileriyle iyi ilişkiler kurmuş, Sultan Berkuk ve Emîr Şeyhû'dan büyük saygı görmüştür. Nitekim Emîr Şeyhû tarafından, yaptırdığı hankahın (Şeyhûniyye) meşihatlığına getirilmiş ve ömrünün sonuna kadar burada öğretim faaliyetleriyle meşgul olmuştur. 19 Ramazan 786'da (4 Kasım 1384) öldüğünde de bu hankaha defnedilmiştir. Bununla birlikte Bayburt yöresi halkı kabrinin Aşağıkırzı (Bayburt) köyünde olduğuna inanmaktadır.

Eserleri. Bâbertî'nin kırkı aşkın eseri bulunmaktadır. Bunlardan yayımlananlar şunlardır: 1. el-ʿİnâye. Mergınânî'nin meşhur eseri el-Hidâye'nin önemli şerhlerinden biri olup başta Siğnâkı'nin en-Nihâye'si olmak üzere çeşitli el-Hidâye şerhlerinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Dil, gramer ve fıkıh usulü yönünden tahlillerin yapıldığı, delillerin değerlendirildiği eserde yer yer diğer şârihler tenkit edilmiştir. Şerhte zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerine temas edildiği gibi Ebû Hanîfe ve talebelerinin ictihad ve delilleri değerlendirilirken sonraki Hanefî âlimlerin tercihlerine de yer verilmektedir. Sâdî Çelebi ve Muhammed b. İbrâhim ed-Dürûrî'ye ait iki hâşiyesi bulunan eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kalküta 1831, 1837, 1840; Bulak 1315-1318; Kahire 1356 [İbnü'l-Hümâm'ın Fetḥu'l-ḳadîr'i, Kurlânî'nin el-Kifâye'si, Sâdî Çelebî'nin hâşiyesi ve Ahmed Şemseddin Kadızâde'nin Fetḥu'l-ḳadîr tekmilesi Netâʾicü'l-efkâr ile birlikte sekiz cilt halinde]; Kahire 1319 [aynı eserlerle birlikte dokuz cilt halinde]; Kahire 1970 [Fetḥu'l-ḳadîr, Sâdî Çelebî hâşiyesi ve Kadızâde tekmilesi ile birlikte on cilt halinde]). 2. Şerḥu ʿAḳīdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa. Tahâvî'nin el-ʿAḳīdetü'ṭ-Ṭaḥâviyye diye de meşhur olan ʿAḳīdetü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa adlı eserinin şerhi olup kelâm ve akaidle ilgili dokuz telifinden en önemlisidir. Eser Arif Aytekin tarafından neşredilmiştir (Küveyt 1409/ 1989). 3. Şerḥu't-Telḫîs. Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî'nin belâgatla ilgili meşhur eseri Miftâḥu'l-ʿulûm'a Hatîb el-Kazvînî'nin yaptığı Telḫîṣü'l-Miftâḥ, adlı hulâsa ve şerhin şerhidir (nşr. M. Mustafa Ramazan, Trablus 1983). 4. Şerḥu Vaṣıyyeti'l-İmâmi'l-Aʿẓam. Ebû Hanîfe'ye ait el-Vaṣıyye adlı risâlenin şerhidir (İstanbul 1289).

Bunlardan başka fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, tefsir ve kelâmla ilgili önemli bazı eserleri de şunlardır: Şerḥu Telḫîṣi'l-Câmiʿi'l-kebîr; Telḫîṣü't-Telḫîṣ; Şerḥu's-Sirâciyye; et-Taḳrîr ʿalâ Uṣûli'l-Pezdevî; en-Nüḳūd ve'r-rüdûd fî

şerḥi Müntehe’s-sûl ve’l-emel fî ʿilmeyi’l-uṣûl ve’l-cedel; Şerḥu Menâri’l-envâr; Tuḥfetü’l-ebrâr fî şerḥi Meşâriḳi’l-envâr fi’l-cemʿ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn; Ḥâşiyetü’l-Keşşâf; el-İrşâd fî şerḥi’l-Fıḳhi’l-ekber; Şerḥu ʿUmdeti’l-ʿaḳāʾid li’n-Nesefî; el-Maḳṣad fi’l-kelâm (bu eserlerin yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 443, 460, 466-467; II, 97, 250; Suppl., I, 285, 287, 508, 538, 637; II, 89-90; Sezgin, I, 138, 411, 412, 417, 427, 442; Bâbertî, Şerḥu ʿAḳīdeti Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa, s. 15-17).

BİBLİYOGRAFYA

Bâbertî, el-İnâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr içinde), Kahire 1389/1970, I, 5-6; a.mlf., Şerḥu ʿAḳīdeti Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (nşr. Arif Aytekin), Küveyt 1409/1989, s. 11-18; Semʻânî, el-Ensâb, II, 9; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 307; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 99; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 421; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 250-251; a.mlf., İnbâʾü’l-ġumr, II, 179-181; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, X, 304; XI, 302-303; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim, Bağdad 1962, s. 66; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 239-240; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 269-270; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2035; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 293-294; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 127, 195-198; Osmanlı Müellifleri, I, 221-222; Serkîs, Muʿcem, I, 503-504; Brockelmann, GAL, I, 443, 460, 466-467; II, 97, 250; Suppl., I, 285, 287, 508, 538, 637; II, 89-90; Sezgin, GAS, I, 138, 411, 412, 417, 427, 442; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 171; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 271; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 298-299.

Arif Aytekin

BÂBIÂLİ

باب عالي

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Paşa Kapısı ve Sadâret Dairesi, nezâretlerin kurulmasından sonra da Osmanlı hükümeti mânasında kullanılan bir tabir.

TARİH.

“Yüce kapı” anlamında bir tamlama olan Bâb-ı Âlî, yaygınlığı sebebiyle çok defa tek kelime halinde kullanılmıştır. Osmanlılar’da ve genel olarak Türkler’de üç dilde kapı, bab ve der kelimeleri “padişah ve sadrazam sarayı, devlet ve hükümet dairesi” mânasında kullanılmıştır. Bu anlamlarıyla Osmanlı öncesi Türk ve İslâm devletlerinde de kullanıldığı görülmektedir. Osmanlılar’da Bâb-ı Hümâyun padişah kapısı ve sarayı, Bâb-ı Âsafî sadrazam kapısı ve sarayı, Bâb-ı Meşîhat şeyhülislâm dairesi, Bâb-ı Seraskerî seraskerlik dairesi, Bâb-ı Defterî defterdârlık dairesi anlamında yaygın olarak kullanılmıştır.

Bâbıâli tabiri XVI ve XVII. yüzyıl kaynaklarında nâdiren Bâb-ı Hümâyun, Dîvân-ı Hümâyun mânasında geçmekte olup o dönemde sadrazam dairesi anlamında kullanılmamıştır. XVIII. yüzyılın özellikle ikinci yarısına ait kaynaklardan Subhî Mehmed, İzzî Süleyman Efendi ve Çeşmîzâde Mustafa Reşîd (ö. 1770) tarihlerinde Bâb-ı Âsafî tabirine rastlanmakta ise de Bâbıâli ifadesi geçmemektedir. Ancak yüzyılın sonlarına doğru “sadrazam dairesi” ve “paşa kapısı” anlamında Bâbıâli kullanılmaya başlanmıştır. Meselâ Halil Nûri (ö. 1798) Fransız elçisinin kabulü münasebetiyle, Edib Mehmed Emin Efendi (ö. 1801) III. Selim’in cülûsunu anlatırken vekāyi‘nâmelerinde Bâbıâli tabirini zikretmişlerdir. Ahmed Vâsıf Efendi ise (ö. 1806) Mehâsinü’l-âsâr’da paşa kapısı anlamında Bâbıâli’yi sıkça kullanmıştır. Aynı şekilde Şânîzâde Mehmed Atâullah (ö. 1826) ve Câbî tarihlerinde de çeşitli vesilelerle Bâbıâli’den bahsedilmektedir. Giderek Batı’daki mânasıyla Osmanlı hükümeti için kullanılan kelime, Avrupalı tarihçi ve seyyahların eserlerinde de “yüce kapı” mânasına Sublime Porte, Hohe

Pforte şeklinde kullanılarak tanınmış bir isim haline gelmiştir. XIX. yüzyılda özellikle Abdülmecid ve Abdülaziz'in saltanatlarında ise tek başına Osmanlı hükümetini ifade eden bir tabir olmuştur.

Bâbıâli'yi müştemilâtı, çalışma düzeni ve devlet teşkilâtındaki yeri bakımından nezâretler öncesi ve sonrası, yani 1830'lardan önceki ve sonraki Bâbıâli olarak iki dönemde incelemek gerekir. Hammer, Osmanlı Devleti'nin siyasî ve idarî teşkilâtına dair eserinde Bâbıâli'nin erken dönemini incelemiştir.

Nezâretler Öncesinde Bâbıâli. Osmanlı Devleti'nde klasik dönemde devlet idaresinin beyni Dîvân-ı Hümâyun olmuş, bu durum XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiştir. Bundan sonra Dîvân-ı Hümâyun cülûs bahşişi, askere mevâcib* dağıtılması ve elçi kabulü gibi merasimlere münhasır sembolik bir kurula dönüşmüş, ancak Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar sadâret bünyesi içerisinde yerini korumuştur. XVIII. yüzyılın sonlarında ise sadrazamın başkanlığındaki teşkilâta Bâbıâli denilmeye başlanmıştır. Bu döneme gelinceye kadar sadrazamların ikametleri ve devlet işlerini görmeleri için resmî belli bir yerleri bulunmadığından, Topkapı Sarayı'na yakınlığı sebebiyle bugünkü Bâbıâli çevresinde muhtelif konak ve binaları resmî daire ve ikametgâh olarak kullanmışlardır. XIX. yüzyıldan itibaren Bâbıâli bahçesi ve binaları, yangınlar sebebiyle bir iki geçici yer değişikliği dışında Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar sadâret dairesi olarak kullanılmış, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra ise burası İstanbul Valiliği'ne tahsis edilmiştir.

Paşa Kapısı ve sonraları Bâbıâli, bu yoğun merkezî idareyi yürütmek için kendine has, sık sık değişen ve gelişen bir teşkilâta sahipti. Bu teşkilâtta sadrazamın başkanlığında kâhya bey (kethüdâyı sadr-ı âlî), reîsülküttâb ve çavuşbaşı adıyla başlıca üç yetkili âmir ve onlara bağlı çok sayıda kalem (büro) mevcuttu.

Nezâretler öncesi dönemde sadrazamın Bâbıâli'deki teşkilâtını Harem Dairesi, Selâmlık Dairesi ve Kalem Dairesi şeklinde başlıca üç kısma ayırmak mümkündür. Sadrazamlar göreve başladıklarında kendi köşk ve yalılarını bırakarak saraya yakın olması sebebiyle ve gece gündüz devlet

işleriyle ilgilenebilmek için Bâbıâli'nin Harem Dairesi'ne taşınırlar, ancak zaman zaman dinlenmek için kendi köşk ve yalılarına giderlerdi. Sadrazamın Harem Dairesi Beşir Ağa Mescidi tarafında Tomruk kısmında olup burada aile efradının kaldığı çeşitli odalar, ara kısımlar ve geçitler bulunmaktaydı. Her türlü merasimin ve belli başlı toplantıların yapıldığı Selâmlık kısmı ise Nallı Mescid yakınında bulunuyordu. Bunların dışında resmî daire olarak kullanılan birçok kalem odası vardı. Bu dönemde Bâbıâli'nin Selâmlık ve Kalem kısmının başlıca odaları Arz Odası, Divanhâne, kürk, kethüdâ bey, reîsülküttâb, âmedî, beylikçi, büyük ve küçük tezkireci, tahvil kalemi, ruûs kalemi, mühimme kalemi, çavuşbaşı, mektûbî kalemi, kethüdâ kâtibi, kapıcılar kethüdâsı, teşrifatçı, sarık ve hazine odaları ile hünkâr köşkü ve havuzlu köşkten ibaretti (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 265-266). Bunların içerisinde en önemlisi ise Divanhâne ile Arz Odası idi. Divanhâne sadrazamın divan akdettiği salondur. Mevcut bir plandan, Bâbıâli'de 1821'de toplanan bir meşveret meclisinde Divanhâne'de devlet erkânının nerelere, hangi sıra ile oturdukları anlaşılmaktadır (BA, KK, nr. 677 mükerrer, s. 25). Arz Odası ise sadrazamın her türlü kabul resmini ve merasimleri yaptığı salondur.

Dîvân-ı Hümâyun'un önemini kaybederek idarenin Paşa Kapısı'na kayması üzerine "hademe-i bâb-ı âsafî" adını alan kethüdâ, reîsülküttâb, çavuşbaşı, büyük ve küçük tezkireciler, teşrifatçı, kethüdâ kâtibi, mektûbî gibi doğrudan sadrazamın yardımcısı ve maiyeti durumundaki görevliler Bâbıâli'de yer aldılar. Bunların Bâbıâli'de büroları ve ikametgâhları vardı.

Sadâret kethüdâsı başlangıçta resmî sıfatı olmadığından protokolda yer almaz, ancak bütün işlerde sadrazamın başyardımcısı olarak çalışırdı. Kethüdânın Bâbıâli'deki dairesi Alay Köşkü karşısındaki büyük kapının üzerindeydi. Pek çok yardımcısı bulunan kethüdâ daha çok dâhilî işlerle uğraşırdı. Vilâyetlere giden yazılar ve gelenlerin cevapları burada hazırlanır, incelenir, asılları gönderilir, sûretleri ise defterlere kaydedilirdi. Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 1150'den (1737) itibaren tutulmuş kethüdâ kalemine ait defterler bulunmaktadır (BA, KK, Kethüdâ Kalemi Defterleri). Kethüdânın maiyetinde çeşitli askerî, idarî ve adlî makamların Bâbıâli nezdindeki işlerini takip etmek, aradaki haberleşmeyi sağlamak üzere çok sayıda görevli bulunurdu. Genel olarak dâhilî asayişten ve idareden sorumlu olan sadâret kethüdâlığı 1835'te Mülkiye Nezâreti'ne dönüşmüş, bir yıl

sonra ise bu nezâretin adı Dahiliye Nezâreti'ne çevrilmiştir (Lutfî, V, 29-30, 99; Sicilli Osmânî, IV, 800-806).

Bâbıâli'deki ikinci büyük büro reîsülküttâbın dairesi idi. Bürokrasinin başı, bütün kâtiplerin ve kalemlerin şefi durumunda olan bu yetkili sadâret teşkilâtındaki her türlü yazışmayı idare ederdi. Kendisine bağlı beylikçi, tahvil ve ruûs kalemleri adıyla üç büro bulunmaktaydı. Bunlardan beylikçi kendisinin başyardımcısı, 1770'lerde kurulan âmedî kaleminin başkanı âmedci ise özel kalem müdürü durumundaydı. Reîsülküttâblık 1835'te çıkarılan bir fermanla (ferman metni için bk. Hariciye Nezâreti Salnâmesi [1302], s. 162-163) Umûr-ı Hâriciye Nezâreti'ne dönüşmüştür. Dahiliye ve Umûr-ı Hâriciye nezâretleri Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar Bâbıâli'nin iki temel teşkilâtını oluşturmuş, iç ve dış siyasetin belirlenmesinde en önemli iki kurum olmuştur. Memurları dâhilî ve hâricî diye sınıflara ayrılmış, her birine maaşlar tahsis edilmiştir (Lutfî, V, 132).

Nezâretler öncesi dönemde Bâbıâli'de üçüncü büyük büro çavuşbaşıya bağlı daire idi. Adalet ve polis teşkilâtı ile yakından alâkalı olan çavuşbaşı suçluların yakalanması ve cezalandırılması ile ilgili işleri idare ederdi. Çavuşbaşı sadrazama verilen arzuhalleri ya bizzat kendisi inceler veya tezkirecilere inceletir, sonra bunları ilgili mahkemelere havale ederdi. Ancak bu hususta sadrazamın "sah" şeklindeki olurunu alması gerekirdi. Buna göre çavuşbaşı sadrazamın icra kuvvetinin uygulanmasında en önemli yardımcısı ve vekili idi. Çavuşbaşının emri altında çok sayıda çavuşlar vardı. Hammer bunların sayısını 630 olarak vermektedir (Hammer [trc. Halit İlteber], s. 577). Çavuşbaşılık 1836 yılında Deâvî Nezâreti adını aldı. Ahmed Lutfî Efendi Deâvî nâzırının Bâbıâli'de büyük bir dairesi ve maiyetinde büyük ve küçük tezkireci adıyla iki yetkili kimse bulunduğunu, bunların verilen arzuhalleri havale ettiğini zikreder (Târih, X, 51-52). Bâbıâli civarında Tomruk Dairesi adını taşıyan hapishane de bu nezârete bağlı idi. Huzur mürâfaalarına Deâvî nâzırı da katılırdı. Deâvî nâzırının iki yardımcısı, Deâvî kesedarı, birçok çavuştan oluşan yardımcıları ve maiyeti vardı. 1870 yılında Adliye Nezâreti'nin kurulması ile Deâvî Nezâreti kaldırıldı.

Bâbıâli'de üst düzeydeki bu üç görevliden sonra ikinci derecede büyük ve küçük tezkireciler, mektupçu, beylikçi, teşrifatçı ve kâhya kâtibinin

oluşturduğu altı müsteşar gelmekteydi. Bunlardan büyük ve küçük tezkireciler bir dereceye kadar çavuşbaşına tâbi idiler ve öğleden önceki zamanlarını genellikle çavuşbaşı salonunda geçirir, verilen arzuhallere cevap yazarlardı. Sarayda ve Bâbıâli'de toplanan divanlarda sadrazamın yakınında bulunarak sunulan arzuhalleri okurlar, sadrazamın vereceği kararları kaydederlerdi. Ayrıca sadrazam adına vilâyetlere, mahkemelere, askerî birliklere ve âyanlara gönderilecek buyrulduları kaleme alırlardı.

Sadrazamın özel kalem müdürü durumunda olan mektupçu efendi, sadâret dairesinden çıkan çeşitli yazıların düzenlenmesiyle meşgul olurdu. Mektupçuya ait kalemde otuz kadar kâtip bulunurdu. Mektupçu vilâyetlerden gelen yazıların özetlerini çıkarır, asıllarıyla birlikte sadrazama arzederdi. Beylikçi sadâretteki kalemlerin şefi ve reîsülküttâbın başyardımcısı durumunda idi. Önemli ve mahrem yazışmalar beylikçi tarafından kaleme alınırdı. Teşrifatçı başlangıçta Dîvân-ı Hümâyun'a bağlı iken III. Ahmed zamanında Bâbıâli'ye yani doğrudan sadrazama bağlanmıştır. Kâhya kâtibi ise kâhya beyin resmî ve özel işlerine bakmakla görevliydi.

Bunlardan başka doğrudan doğruya Bâbıâli heyetine dahil olmamakla birlikte devamlı orada bulunarak temsil ettikleri makamın işlerini takip eden, irtibatı sağlayan memurlar vardı. Bunlar şeyhülislâmın kâtibi olan telhisçi, beylerbeyilerin adamları olan kapu kâhyaları, mültezimlerin, Eflak-Boğdan voyvodalarının ve Rum ve Ermeni patriklerinin kapu kâhyaları, devlet erkânının, ulemânın kapu çuhadarları, yabancı sefaretlerin Bâbıâli nezdindeki işlerini takip eden tercümanlardı.

Nezâretler öncesi dönemde Bâbıâli'nin çalışma düzeni kendine has bazı özellikler taşımaktadır. Geniş kadrolara sahip bu üç âmir müstakil olmaktan ziyade sadrazamın maiyeti durumundadır. Bu dönemde Bâbıâli iç ve dış siyasette tavır ve telakki bakımından önemli ölçüde eski geleneği devam ettirmektedir.

Yine bu dönemde Bâbıâli politikalarının ve kararlarının oluşmasında meşveret meclisleri önemli bir merhaleyi teşkil ediyordu. İç ve dış meseleleri görüşmek üzere toplanan bu meclislerin belirli bir zamanı olmadığı gibi sabit bir yeri de yoktu. Başta Bâbıâli olmak üzere sarayda,

Bâb-ı Meşîhat'ta, Ağa Kapısı'nda toplanabilirdi. Meşveret meclisleri, Dîvân-ı Hümâyun'dan Tanzimat dönemi meclislerine geçişi sağlayan ara kurum niteliğindedir. Aslında bu tür meclisler Osmanlı Devleti'nin başlangıcından beri hemen her devirde toplanmış ise de resmî bir kurum haline gelmemiştir. İç siyasetle ilgili meclislerde kadronun daha geniş tutulduğu, dış siyasetle ilgili meşveretlerde ise daha dar tutulduğu görülmektedir. Sadrazam, şeyhülislâm ve reîsülküttâb dışında konunun mahiyetine ve duruma göre vezirler, kazaskerler, kaptanpaşa ve bir hayli hâcegânın (daire şefleri) katıldığı bu meclislerin toplanması için padişah Bâbıâli'ye bir hatt-ı hümâyun gönderir, bazan hatt-ı hümâyun olmadan da toplantı yapılırdı.

Nezâretler Sonrası Bâbıâli. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve özellikle 1830'lardan sonra nezâretlerin kurulması ile Bâbıâli tedrîcen yeni teşkilât ve çalışma dönemine girmiştir. Bu dönem Avrupa tarzı hükümet ve idarenin model alındığı devredir.

Yeni Meclisler. Tanzimat arefesinde 1838'de teşkil edilen Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye ile Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbıâlî adlı iki meclis Bâbıâli'nin gelişmesinde ve çalışmalarında önemli bir merhaleyi oluşturmuştur (Takvîm-i Vekāyi', nr. 163 [11 Muharrem 1254]).

II. Mahmud'un, giriştiği köklü reformların zaman zaman toplanan meşveret meclislerinde görüşülmesini yetersiz bularak düzenli ve etraflı bir şekilde bunların incelenmesi ve sonuçlandırılması için üst seviyede bir kurula ihtiyaç duyması üzerine kurulan bu iki meclisin üyeleri üst kademedeki devlet erkânından oluşmaktaydı. Bunlar faaliyetlerini yürütebilmek için geniş bir kâtip ve memur kadrosuna sahipti. Meclisi Vâlâ ile Dâr-ı Şûrâ arasında sıkı bir iş birliği gerekiyordu. Dâr-ı Şûrâ'da alınan kararlar Meclisi Vâlâ'ya gider, görüşülüp kabul edilenler sadrazamın tasvibinden sonra padişahın tasdikiyle kesinlik kazanırdı. Tanzimat'ın ilânından sonra her iki meclis birleştirildi (1840) ve Bâbıâli'deki yeni binasına taşındı. Çalışmalarına burada aralıksız devam eden yeni meclis, 1854'te Meclisi Âlî-yi Tanzîmat ve Meclisi Ahkâm-ı Adliyye olarak tekrar ikiye ayrılmış, 1861'de yeniden birleştirilmiştir. 1868'de ise Âlî Paşa'nın gayretleriyle Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye adlarıyla yeniden ikiye ayrılarak son şeklini almış, idarî işler Şûrâ-yı Devlet'e, yargı ise Dîvân-ı

Ahkâm-ı Adliyye'ye verilmiştir. Şûrâ-yı Devlet heyetinin topluca bir dairede bulunmasını ve düzenli çalışmasını sağlamak için Bâbıâli'nin tek katlı daireleri üzerine bir kat daha ilâve edilerek 1869'da buraya taşınmıştır (Lutfî, XII, 62).

Bâbıâli Heyeti. XIX. yüzyılın ikinci yarısında salnâmelerde Bâbıâli heyeti adı altında Sadâret Dairesi, Şûrâ-yı Devlet, Dahiliye Nezâreti, Hariciye Nezâreti yer almaktadır. Sadârette sadâret müsteşarı, teşrîfât-ı umûmiyye nâzırı, âmedî-i Dîvân-ı Hümâyun, teşrîfât-ı Dîvân-ı Hümâyun, beylikçi-yi Dîvân-ı Hümâyun, mektûbî-i sadr-ı âlî, Bâbıâli evrak müdürü, hazîne-i evrak müdürü ve tercümân-ı sadâretten oluşan dokuz kişilik yönetici kadroya bağlı dairelerde bazı farklılıklarla birlikte muavin, mümeyyiz, başkâtip, kâtipler, serhalife, müsevvid gibi memurlar ve birçok yardımcı yer almaktadır. Şûrâ-yı Devlet, Dahiliye ve Hariciye nezâretlerinin de Tanzimat döneminde zaman zaman değişikliğe uğrayan birçok daire ve kalemleri vardı. Bu değişiklikleri devlet salnâmelerinden takip etmek mümkün olmaktadır.

1847 yılından itibaren yayımlanmaya başlanan devlet salnâmelerinin ilk sayılarında devlet teşkilâtı hakkında özel bilgiler verilmekte, devlet ricâli seyfiye, ilmiye, kalemiye başlıkları altında toplanmakta, Bâbıâli teşkilâtına ayrıca temas edilmemektedir. Salnâmelerde Hey'et-i Vükelâ'yı oluşturan şeyhülislâm, serasker, Tophâne müşiri, Bahriye, Adliye, Maliye, Evkaf-ı Hümâyun, Ticaret ve Nâfıa, Maârif-i Umûmiyye nâzırları Bâbıâli heyeti içinde gösterilmekte, ancak bu devlet erkânına bağlı olan nezâretler Bâbıâli heyetinin dışında verilmektedir. Burada bir çelişki var gibi gözükmekte ise de aslında Sadâret, Dahiliye, Hariciye nezâretleri ve Şûrâ-yı Devlet Bâbıâli'nin merkez birimlerini teşkil etmekte ve Bâbıâli binalarında çalışmaktadır. Diğer nezâretler ise Bâbıâli'nin geniş teşkilâtını meydana getirmekte ve İstanbul'da çeşitli binalarda faaliyet göstermektedir. Şeyhülislâm, serasker ve diğer vezirler sadrazamın başkanlığında Bâbıâli'de toplanan heyette yer almakta, "mes'ûliyyeti vükelâ" prensibiyle her biri ayrı ayrı sorumluluk üstlenmektedir. Nitekim Bâbıâli Şûrâ-yı Devlet kararlarının altında yukarıda sayılan devlet erkânının isim ve mühürlerinin yer alması, onların Bâbıâli heyetinde yer aldığını açıkça göstermektedir. Bu nâzırlara bağlı nezâretler ise organik bağı dolayısıyla Bâbıâli'nin geniş kadrosunu oluşturmaktadır.

Bâbıâli Kâtiplerinin Yetişmesi. Osmanlı Devleti'nde yönetici zümre XV ve XVI. yüzyıllardan itibaren seyfiye, ilmiye, kalemiye ve son olarak da mülkiye adlarıyla bilinmekteydi. Bunlardan ilmiye medreseden, seyfiye ise acemi oğlanlar ve Enderun Mektebi'nden yetişiyordu. Kalemiye zümresi için belirli bir okul yoktu. Bazan medresede veya sarayda yetişenlerden kalem hizmetine geçenler bulunuyordu. Ancak kalemiye zümresinin esas yetişme tarzı "üstad-şâkird" münasebeti içerisinde oluyordu. Kur'ân-ı Kerîm'i okumayı, Arapça temel kaideleri ve bazı ezber parçalarını evlerde ve camilerdeki özel derslerden kendi gayretleriyle öğrenen çocuklar yaklaşık on iki on dört yaşlarında Bâbıâli kalemlerine şâkird olarak devam ederlerdi (Lutfî, IV, 115-116).

Bâbıâli'de şâkirdlerin yetişmesini sağlayacak başlıca iki daire mevcuttu. Birinci ve en önemlisi reîsülküttâbın idaresindeki Dîvân-ı Hümâyun Kalemi, diğeri ise Kethüdâ Bey Dairesi idi. Şâkirdler bu kalemlerde "hâce" denilen üstatlardan sülüs, reyhânî, ta'lik, divanî ile bu sırada gelişmiş olan ve Bâbıâli bürolarında en çok kullanılan rik'a hatlarını, fenn-i inşâ ve fenn-i kitâbet denilen "üslûplu" yazı yazma sanatını öğrenirlerdi. Talebenin kaleme intisaptan önce aldığı Arapça ve Farsça dersler, "Bâbıâli üslûbu"nu öğrenmesi için yeterli olmadığından çoğunlukla mesai saatleri dışında kalemlerde Arapça ve Farsça dersleri almaları zaruri görülmüştür.

Ancak nezâretlerin kurulduğu ve Tanzimat'ın hazırlıklarının yapıldığı dönemde bu tür bir kalem eğitimi yeterli bulunmamış, Bâbıâli ve Bâb-ı Defterî kâtiplerinin yetişmesi için düzenli bir okula ihtiyaç duyulmuştur. Bu eksiklikleri gidermek üzere 1839'da Bâbıâli civarında Mektebi Maârif-i Adliyye açılmıştır. İlk planda Bâbıâli ve Bâb-ı Defterî kalemlerinin kâtipleri ve orada çalışanların çocuklarının alındığı mektebin ders programında Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca'ya yer verilmiş, ayrıca divanî, sülüs, rik'a, siyâkat gibi hat dersleri, edebiyat (meânî, beyân, bedî'), mantık ve özellikle yazı sanatının incelikleri üzerinde durulması öngörülmüştür. Halk arasında daha çok Mektebi İrfâniyye veya Mektebi İrfân adıyla meşhur olan bu eğitim kurumundan daha sonra önemli devlet hizmetlerinde bulunan birçok kimse yetişmiştir. Mektebi Maârif-i Adliyye 1862'de Mektebi (Mahreci) Aklâm'a dönüşmüştür.

Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından 1849 yılında II. Mahmud Türbesi yakınında Dârülmaârif adıyla kalemlere uzman yetiştiren ikinci bir mektep açılmıştır. Mektebin tek hedefi memur yetiştirmek olmamakla birlikte bu noktanın ağırlıkta olduğu belirtilmiştir. Dârülmaârif 1872'de kaldırılarak idâdîye dönüştürülmüştür.

Rüşdiye tahsilinin üstünde iyi devlet memuru yetiştirmek maksadıyla 1862 yılında Maarif Nâzırı Kemal Efendi'nin teşebbüsü ile Mektebi Aklâm adıyla üçüncü bir mektep açılmıştır. Mektebin adı bir süre sonra Mahreci Aklâm olmuştur. Buraya iyi öğrenci alabilmek için giriş imtihanları oldukça sıkı tutularak Meclisi Maârif'te yapılmıştır. Mektebin ders programı üç sınıf halinde düzenlenmiş, bu sınıflarda Arapça, Farsça, Fransızca, Türkçe imlâ ve inşâ, hat, cebir, coğrafya, târîh-i umûmî, resim, rik'a gibi dersler okutulmuştur. Bu mektep 1876 yılına kadar devam etmiş, bu tarihte daha yüksek seviyeli devlet memuru yetiştirmek üzere Mektebi Fünûn-ı Mülkiyye açılmıştır.

Bu mekteplerin dışında Bâbıâli görevlilerinin yetişmesinde Bâbıâli Tercüme Odası'nın da önemli rolü olmuştur. Osmanlı Devleti'nde dış münasebetlerde her türlü resmî tercüme faaliyetlerini Dîvân-ı Hümâyun tercümanları yapardı. Bu hizmeti XVI. yüzyılda dil bilen mühtedî müslümanlar yürütmüşlerdir. Daha sonra bu önemli görev Fenerli Rum ailelerin tekeline geçmiş, 1821 Yunan İsyanı sırasında Rum tercüman Stavraki Arastarçi'nin hıyaneti sebebiyle idamına kadar onların elinde kalmıştır. Bundan sonra bu göreve dil bilen müslümanların tayin edilmesi yoluna gidilmiştir. Diplomasinin giderek yoğunluk kazanması ve o nisbette tercüme işlerinin artması sebebiyle II. Mahmud 1833'te Bâbıâli Tercüme Odası'nı kurmuştur. Ancak Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığı görevi de ayrıca devam etmiş ve Tercüme Odası ile iş birliği halinde çalışmıştır. III. Selim'den sonra kapatılan dâimî elçilikler 1834'ten sonra yeniden açılmış, dış temsilciliklere Batı'yı tanıyan, dil bilen, büyük çoğunluğu Bâbıâli Tercüme Odası'nda yetişmiş gençler gönderilmiştir. Tercüme Odası Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam etmiş ve geniş bir kadrosu olmuştur. 1314 (1896) tarihli Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi'ne göre Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığında vezir rütbesinde sadece bir kişinin bulunmasına karşılık Tercüme Odası'nda Dîvân-ı Hümâyun mütercimi evveli ve muavini, mühimme müdür ve muavini, serhalife, üç mümeyyiz,

evrak müdürü, muavini ve mümeyyizinden oluşan, sadece biri gayri müslim on bir kişi çalışmaktaydı (s. 202-205).

Mektep gibi faaliyet gösteren bu müesseseden, Tanzimat sonrasının başta Reşid, Âlî, Fuad ve Ahmed Vefik paşalar olmak üzere birçok devlet adamı ile dış temsilciliklerde bulunan pek çok diplomatı yetişmiştir.

Bâbıâli'nin Çalışma Düzeni. Bâbıâli'yi en çok meşgul eden konular dış ve iç siyasetin meseleleriydi. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren diplomasinin önemi artmış, Osmanlı Devleti Batı'nın daima müdahalesine, sık sık ültimatomlarına mâruz kalmıştı. İngiltere, Fransa ve giderek güçlenen Rusya'nın Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışması Bâbıâli'yi fevkalâde rahatsız etmiş ve çeşitli diplomatik yollarla karşılık vermeye zorlamıştır. Nâmık Kemal Bâbıâli'nin başarısızlığına sebep olarak yabancı müdahalelerini göstermekte ise de bu tür diplomatik müdahale ve rahatsızlıkların devlet erkânının tecrübesini arttırdığı, onları dış siyasette olgunlaştırdığı da bir gerçektir.

1793'te kurulan dâimî ikamet elçilikleri, yabancı devletleri ve mütekabiliyet esasına dayanan diplomasiyi tanımada önemli bir merhale oldu. Ancak gönderilen elçilerin yeterli tecrübeye sahip olmamaları, diplomasideki acemilikleri ve dil noksanlıkları gibi sebeplerle bu elçilerden gereği gibi fayda sağlanamadı. Bazan elçilerin vukufsuzluğu sebebiyle Bâbıâli'ye ve saraya tamamen yanlış bilgi verdikleri ve skandala yol açtıkları bile olurdu. Dış meseleler ve bilhassa Osmanlı ülkesinde stratejik, dinî ve etnik açılardan önemi olan ve sık sık müdahalelere yol açan konular hakkında doğru bilgi sahibi olmak maksadıyla Bâbıâli bölgenin uzmanı kişileri bizzat o bölgeye göndererek lâyihalar hazırlatır ve hükümet politikalarının belirlenmesinde bunların önemli rolü olurdu. 1876 sonrasında ise bu nevi lâyihaları Abdülhamid bizzat kendisi hazırlatmıştır. Bu türden yüzlerce lâyiha halen Yıldız Arşivi'nde bulunmaktadır (BA, Yıldız Tasnifi Katalogu). Diğer taraftan İstanbul'da yabancı elçilerin Bâbıâli'yi sık sık ziyaret ederek kendi ülkelerinin menfaati için diğer devletlerin tasavvur ve faaliyetleri hakkında ihbar ve ikazlarda bulundukları da olurdu. Yabancı devlet elçilerinin verdikleri bu tür bilgilerin Bâbıâli'nin dış siyasetinde ve denge politikasında önemli rolü olmuştur. Elçilerin Bâbıâli ile temasları çeşitli şekillerde olurdu. Eğer elçi tarafından bir görüşme talebi olursa

tercümanı Bâbıâli'ye gelerek elçinin reîsülküttâb veya daha sonraki dönemde Hariciye nâzırı ile görüşmek istediğini bildirirdi. Elçilerin siyasî, ticarî ve dinî taleplerini takrir halinde bildirmesi de mümkündü. Bâbıâli'nin çok sık olmamakla birlikte bir elçiyi davet ederek herhangi bir konuda kendisinden bilgi aldığı, devletinin görüşünü sorduğu veya memleketine iletmek üzere kendisine bilgiler verildiği olurdu. Elçilerin resmî ziyaretlerinde Bâbıâli'de merasim yapılır, kendilerine hil'atler giydirilirdi. Bu görüşmelerde denge siyasetine ve yerleşmiş protokola âzami itina gösterilirdi.

XIX. yüzyıl boyunca Bâbıâli'yi en çok meşgul eden ikinci konu ise iç siyaset ve ülke yönetimi idi. Bu yüzyılda merkez teşkilâtında olduğu gibi eyalet teşkilâtında da pek çok değişiklik yapılmış, bunları takip etmek âdeta imkânsız olmuştu. Bu düzenlemelerin yanında eyaletlerin etnik ve dinî yapısından ve ekonomik durumundan kaynaklanan birçok problemi vardı. Bâbıâli uzmanların yukarıda belirtilen lâyihalarına dayanarak çeşitli ıslahatlar yapmaya gayret ederdi. Bazan ihtilâflı yerlere uzun veya kısa vadeli müfettişler gönderilerek huzursuzluklar hakkında bilgi alınırdı. Meselâ 1861'de çeşitli problemlerin mevcut olduğu Beyrut'a giden Fuad Paşa'nın meselenin halli için gönderdiği raporlar ve mektuplar önemlidir (Lutfî, X, 17).

Diğer taraftan gayri müslim cemaatlerin meseleleri (millet sistemi) Bâbıâli'yi en çok meşgul eden hususlardan biri idi. Rum, Ermeni ve yahudi cemaatlerinin kendilerince oluşturulacak kurullar vasıtasıyla Bâbıâli'nin nezâretinde durumlarını yeniden gözden geçirmeleri, sahip oldukları muafiyet ve imtiyazlar ve yapacakları reformlar hakkında Bâbıâli'ye bilgi vermeleri 1856 Islahat Fermanı'nda ifade edilmiştir.

Eyaletlerin işlerini Bâbıâli bünyesinde eyalet kethüdâsı denilen görevliler takip ederdi. Bunlar beylerbeyilerin Bâbıâli'deki adamları ve iş takipçileri durumunda idiler. Lutfî Efendi'nin verdiği bilgiye göre taşradaki vezir ve valiler, İstanbul'daki kapu kethüdâsı ve kapu çuhadarları vasıtasıyla merkezle haberleşirlerdi. Ancak bu şahıslar devletin tayin ettiği kimseler olmayıp valilerin adamları idiler. Vali azledilince kapu kethüdâsı da kendiliğinden azledilmiş olurdu. Bu durum ise hizmetlerde devamlılığa engel oluyor ve işlemlerin aksamasına yol açıyordu. İdarede yapılan ıslahat

sırasında kethüdâlığın da bir esasa bağlanması hususu Bâbıâli'de görüşülmüş ve valilerin değişikliğinde bunların değişmemesi, devamlı olarak temsil ettiği eyaletin işlerini takip etmesi benimsenmiştir. Kethüdâlar için Bâbıâli bünyesinde bir daire tahsis edilerek posta günlerinde gelip giden evrakın kayıt işiyle ve eyaletin meseleleriyle ilgilenmeleri kabul edilmiştir.

Bâbıâli'de geçici komisyonlar teşkili de sık sık görülen bir uygulama idi. İdarî, siyasî ve malî konuların görüşülmesi ve çözümü için uzmanlardan oluşan geçici komisyonların kurulduğu, bu çalışmaların Bâbıâli icraat ve kararlarında yol gösterici olduğu bilinmektedir. Uzmanlardan oluşan ve belli bir konuyu görüşen bu nevi komisyonlar meşveret meclislerinden tamamen ayrıdır.

Bâbıâli'de halkın davalarının dinlenmesi de önemli bir husustu. Nezâret öncesi dönemde huzur mürâfaası denilen sadrazamın huzurunda bakılan davalar vardı. Bâbıâli'de sadrazam divanında cuma günü Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, çarşamba günleri ise İstanbul kadısı halkın davalarını dinlerdi. G. A. Olivier, halkın davalarını sadrazamın bu iki mahkemesine götürmeye gayret ettiklerini, bunun sebebinin ise bu mahkemelerde yalancı şahitliğin pek mümkün olamayacağı gibi davaların da çok kısa zamanda sonuçlanıp cezanın hemen verilmesi olduğunu belirtir (Türkiye Seyahatnâmesi, s. 136). Ancak 1838'de sadâretin başvekâlete dönüşmesiyle Dahiliye Nezâreti'nin işleri de başvekâlete devredilmiş, muâmelâtın artması üzerine huzur mürâfaalarının Bâbıâli'den Bâb-ı Meşîhat'a nakledilmesi kararlaştırılmıştır.

Saray-Bâbıâli Münasebetleri. Osmanlı Devleti'nde başlangıçtan itibaren her dönemde saray ile sadâret arasında sıkı bir ilişki olmuştur. Ancak devlet teşkilâtında köklü ve Batı modeli değişikliklerin yapıldığı ve yeni bir hukukî statünün belirlendiği XIX. yüzyılda saray ile Bâbıâli arasında daha farklı münasebetlerin olduğu görülmektedir. Saraydan Bâbıâli'ye sık sık hatt-ı hümâyunlar gelir, bunlar içerisinde günlük hayatı ilgilendirenler çok olurdu. Halkın şikâyet ve teşekkürünü ifade eden arzuhallerin gereğinin yapılması için Bâbıâli'ye gönderilmesi, sadrazam, Hariciye nâzırı, kaptan paşa, üst seviyedeki idarecilerin tayini, meşveret talebi gibi mûtat idarî konularla ilgili hatt-ı hümâyunlar olabileceği gibi cülûs-ı hümâyunu,

şehzade ve sultan doğumunu, Tanzimat dönemi padişahlarının ilk defa başlattıkları yurt içi ve özellikle yurt dışı seyahatlerinden dönüşünü bildirmek için gönderilmiş hatt-ı hümâyunlar da olabilirdi. Bunların dışında Islahat Fermanı'nın bildirilmesi ve okunması gibi önemli hususlar için de Bâbıâli'ye hatt-ı hümâyun gönderilirdi. Bütün bu hatt-ı hümâyunlar Mâbeyn başkâtibi eliyle Bâbıâli'ye ulaştırılırdı. Özellikle toplumu ilgilendiren hatt-ı hümâyunlar için Bâbıâli ricâli, vekiller, İstanbul'daki gayri müslim cemaatlerin reisleri davet edilir, bunlar büyük bir kalabalık huzurunda Bâbıâli'de okunur, böylece herkese tebliğ edilmiş olurdu (Lutfî, X, 89; Danişmend, IV, 174). İdarecilere ihtar niteliğinde gönderilen hatt-ı hümâyunlar ise sadece ilgililere okunur, bazan Bâbıâli'den cevabî bir arz gönderildiği de olurdu.

Bâbıâli'de Bazı Merasimler. Bâbıâli'de normal çalışma düzeni içinde ve dışında birçok merasimin yer aldığı görülmektedir. Bunların başında her sene muharrem ayının girişinden sonra padişahın Bâbıâli'yi ziyareti gelirdi. Özellikle Abdülmecid devrinde düzenli olarak takip edilebilen bu ziyaretlerde padişah Bâbıâli'deki özel dairesine gelir, Meclisi Vâlâ'nın açılışında bulunarak bir önceki yılın icraatını hulâsa eden ve değerlendiren "nutk-ı pâdişâhî" okunurdu. Burada mûtat konuşmaların dışında Osmanlı Devleti'nde görülen yeniliklerin ve ıslahatın değerlendirilmesinin yapıldığı da olurdu. Nitekim 1868 yılında Abdülaziz Bâbıâli'yi ziyaretinde irad ettiği adaletin temini ağırlıklı nutkunda devlet ve hükümetin vazifelerinden, özellikle hukuk ve adaletin sağlanmasından, hürriyetin mahiyetinden bahsettikten sonra Osmanlı Devleti'nde halkın refahı için yaptığı çalışmalara etraflı bir şekilde temas etmiş ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye adıyla yeni bir meclisin açılışından bahsetmiştir. Padişahın bu konuşmasına Avrupa basını da geniş şekilde yer vermiştir (Lutfî, XII, 11-13). Bu ziyaretlerde devlet ricâli taltif edilir ve çeşitli merasimler yapılırdı. Ancak Bâbıâli ziyaretleri her zaman nezâket ziyareti olmaz, iç veya dış buhranların olduğu nazik dönemlerde padişahın Bâbıâli'yi ziyaret edip sert tavırlar takındığı, cezalar verdiği de olurdu (Cevdet, Ma'rûzât, s. 12-13).

Bâbıâli'de ramazan ve kurban bayramlarında belli bir merasim çerçevesinde bayramlaşma yapılırdı. Burada sadrazam memurların ve diğer Bâbıâli görevlilerinin bayramlarını tebrik ederdi. Cülûs-ı hümâyunda yeni padişahın fermanı Bâbıâli'ye ulaştığında devlet ricâlinin huzurunda

merasimle okunurdu (Lutfî, X, 10). Yeni sadrazamın Bâbıâli'ye gelişi de merasimle olurdu. Sadâret alayı denilen bu merasimde sadrazamların Bâbıâli'ye atla gelmesi âdetti. Bu âdete Tevfik Paşa'nın ilk sadâretine kadar devam edilmiş, daha sonra araba kullanılmış, son olarak da sadrazamlar otomobille gelir olmuşlardı (Danişmend, IV, 454).

Bâbıâli önünde halkın gösteriler düzenlediği, hükümetin icraatını protesto yürüyüşü ve çeşitli konuşmalar yaptığı da olurdu. Bu nevi gösteriler özellikle XX. yüzyıl başlarında İttihat ve Terakki döneminde daha çok yapılır olmuştu (Danişmend, IV, 336, 348, 376, 397-400).

Yabancı devlet elçileri yeni göreve başladıklarında veya terfi gibi statü değişikliklerinde itimatnâmelerini sunduklarında, kendi devletleriyle ilgili bazı önemli haberleri bildirmek için Bâbıâli'ye geldiklerinde tören yapılır, elçiye çeşitli hediyeler verilirdi. Bu münasebetle vükelânın bazan iâde-i ziyarette bulunduğu da olurdu.

Yazışmalar. XIX. yüzyıl klasik Osmanlı asırlarından pek çok hususta olduğu gibi yazışma dili ve tekniği açısından da farklı bir dönemdir. Batı ile çok sıkı diplomatik münasebetler, Avrupa bürokrasisinin benimsenmesi, "hâcegân" denilen üst seviyedeki kâtip zümresinin artık daire ve kalemlerde yetişmek yerine mekteplerde yetişmeye başlamasıyla yeni bir yazışma anlayışının gelişmesi önemli değişikliklere sebep olmuştur. Yazışmalarda birçok övgü kelimesi atılarak daha net ve anlaşılır bir dil kullanılmaya çalışılmıştır. Eski yazışmalarda karşılaşılan uzun "elkab formülleri" hem kısaltılmış, hem de daha sade hale getirilmiş, dua formülleri kaldırılmış ve tazim ifadeleri çok sınırlandırılmıştır. Bu dönemde açılan okulların hat derslerinde divanî, sülüs, ta'lik gibi yazı çeşitlerine yer verilmekle birlikte devrin karakteristik yazısı rik'adır. Daireler arası yazışmalarda, merkez-taşra muhaberatında rik'a esastı. Ancak bazı resmî yazışmalarda ve bazı dairelerde geleneksel yazı karakteri muhafaza edilmiştir. Bunun en tipik örneği, ferman ve beratlarda kullanılan divanî ile ilmiye ve Bâb-ı Meşîhat'ta kullanılan ta'liktir. Sadrazamların arz tezkirelerinde ve iradelerde ise rik'a yazı kullanılmıştır.

Klasik dönem Osmanlı bürokrasi ve yazışma usulü ile XIX. yüzyıl uygulaması arasındaki önemli bir fark da evrakın tekemmülü safhalarıdır.

Klasik dönemde muamelât ve aklâm, genellikle büroların özelliklerine göre ayrı ayrı kaligrafiler halinde bir tek sayfa üzerinde yer alıp karara bağlanırken Tanzimat yani Bâbıâli'nin nezâretler döneminde şahısların arzuhalleri, eyalet idarecilerinin mütalaası, ilgili nezâretlerin, bu devir meclislerinin, Bâb-ı Meşîhat, Bâb-ı Seraskerî ve diğer askerî birimlerin aynı konudaki mütalaaları, üzerinde kendi başlıklarını taşıyan ayrı ayrı sayfalar halinde Bâbıâli sadâret dairesine ulaşmakta, sadâret arz tezkiresiyle Mâbeyn'den irâde-i seniyyesi çıkmakta idi. Böylece bir tek konuya ait çeşitli makamların mütalaasını ihtiva eden sekiz on lefli (ekli) evrak meydana gelmekteydi. Bunların üzerine ise Bâbıâli Hazîne-i Evrakı'nın "İrâde-i seniyyeye mahsus melfûfât cedvelidir" başlıklı üst sayfası eklenerek leflerin hangi daireye ait oldukları liste halinde yazılmaktaydı. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde İrade tasnifinde, Dahiliye, Hariciye, Meclisi Vâlâ, Meclisi Mahsûs kısımlarında bunun binlerce örneğine rastlanmaktadır. Muselâ Bulgaristan'daki çete faaliyetleriyle ilgili 1323/1321r. (1905) tarihli bir irâde-i seniyyenin lefleri olarak aşağıdan yukarıya doğru şu makamların yazıları yer almaktadır: 1. Selânik vilâyetinin şifreli telgrafnâmesi sûreti; 2. Dokuzuncu Nizâmiye Fırkası Kumandanlığı'nın şifreli telgrafnâmesi; 3. Umum Erkân-ı Harb Dairesi'nin tâlimatı; 4. Dahiliye Nezâreti'nin tezkiresi; 5. Belgrad Sefâret-i Seniyyesi'nin tahrirat sûreti; 6. Hariciye Nezâreti'nin tezkiresi; 7. Tezkire-i seraskerî; 8. Dîvân-ı Hümâyun müzekkeresi; 9. Meclisi Mahsûs vükelâ mazbatası; 10. İrâde-i seniyye.

Çeşitli makamlardan gelen yazılar lâyiha, takrir, tezkire, tâlimat, müzekkere, mazbata, şifre, telgraf, şukka, tahrirat gibi farklı fonksiyonlara sahip isimler taşımaktadır. Bâbıâli bu dönemde oldukça girift ve karmaşık bürokratik bir yapıya sahip bulunmaktadır. İç ve dış problemlerin giderek arttığı bir dönemde işlem hızının çok süratli olamayacağı açıkça belli olmaktadır. Âciliyeti olan meseleler belki on beş yirmi gün içerisinde çözümleniyorsa da pek çok konunun bazan bürokratik engeller, bazan diplomasi ve denge siyasetleri sebebiyle çok defa sürüncemede kaldığı, altı ay, hatta bir yıl kadar uzadığı görülmektedir. Bu durum o devrin aydınları ile bu girift yapıyı meydana getiren kişilerin bile tenkitlerine uğramış, klasik dönemin tek sayfalı "muhtasar-müfîd" muâmelât tarzına özlem duyulur olmuştur. Bu uzama ve gecikmede idarecilerin eskiye nisbetle kısıtlanan yetkilerinin de menfi tesiri söz konusudur.

Bâbıâli'nin Tanzimat döneminde içine düştüğü bürokrasiyi, mülkî âmir ve memurların yetkilerinin daraltılmasını Ziya Paşa Londra'da Hürriyet gazetesinde çıkan yazılarında istihzaya varan bir dille örnekler vererek tenkit etmiştir (meselâ bk. Hürriyet, nr. 37, Zilkade 1285/1869; nr. 38, Zilhicce 1285/1869).

Bu konuda bir diğer tenkit ise maktû maaşların bürokrasiyi arttırdığıdır. Daha önce baktığı davalar ve hallettiği konular nisbetinde belli bir rüsûm ve ücret alan memurların bu dönemde düzenli ve sabit maaşa bağlanmaları ile işleri eskisi gibi süratli görüp gözetmediklerini, halkı azarladıklarını, bu durumun ise evrakın yığılmasına, işlerin birikmesine sebep olduğunu Lutfî Efendi, 1254'te (1839) devlet memurlarının maaşa bağlandıklarını belirttikten sonra "Tecrübe" başlığı altında yakınarak vermektedir (Târih, V, 132-133).

Bâbıâli'de Çalışma Saatleri ve Tatil. Hâcegân-ı Bâbıâli denilen personelin normal olarak güneş doğduktan bir saat kadar sonra mesaiye başladığı ve güneş batımından bir saat önce de çalışmaya son verdikleri bilinmektedir. Böylece özellikle yaz aylarında hayli uzun bir mesai süresi olduğu görülmektedir.

Bâbıâli'de tatil konusunda Lutfî Efendi çeşitli vesilelerle kısa bilgiler vermektedir. 1832 yılında II. Mahmud'un ziyaretinden bahsederken o sırada Bâbıâli ile bazı resmî dairelerde tatilin perşembe ve pazar günleri olduğunu belirtmektedir (Târih, III, 172-173). 1836 olaylarını verirken ise Bâbıâli'de hafta içinde tatil için belirli bir gün bulunmayıp dairelerin her gün açık olduğunu, ancak hazine memurlarının haftada bir gün tatil yapmalarına kıyasen Bâbıâli'de de perşembe günleri tatil kararı alındığını, sadrazam huzurunda perşembe günleri şer'î davalar için akdedilen divanın da (Dîvân-ı Deâvî-i Şer'iyye) salı gününe kaydırıldığını belirtmektedir (V, 55). Suriye'deki karışıklığı incelemek üzere bölgeye giden Fuad Paşa'nın 1862'de İstanbul'a dönüşü tatil günü olan cumaya tesadüf edince Bâbıâli açılarak Fuad Paşa'ya yeni görevi böylece tebliğ edilmişti. Ancak bazı nazik dönemlerde tatillerin kaldırıldığı bilinmektedir. Nitekim Mehmed Ali Paşa meselesi sırasında tatillerin kaldırıldığı, olayların yatışmasından sonra tekrar tatilin konulduğu anlaşılmaktadır (Lutfî, V, 100). Böylece haftalık tatil günlerinde zaman zaman değişiklikler olduğu, genellikle perşembe ve

pazar günleri olan tatilin bazan bir güne düşürüldüğü görülmektedir.

Bâbıâli Evrak Odası ve Evrakın Kaydı. XIX. yüzyıl içerisinde teşkilâtta ve evrakın tekemmülünde köklü değişiklikler olduğu gibi belgelerin kaydı ve muhafazasında da bazı yenilikler olmuştur. 1846 yılında Hazîne-i Evrâk'ın, 1848'de Bâbıâli Evrak Odası'nın kurulması bu alandaki en önemli gelişmedir. Bu dönemde evrakın akışını hızlandırmak, arandığı zaman evrakı kolayca bulabilmek için bazı nizamnâmelerin ve iç hizmet yönetmeliklerinin çıkartıldığı, memurların bunlara uyarak daha disiplinli iş yapmaları sağlandığı bilinmektedir.

Bâbıâli Evrak Odası, sadâretin nezâretler ve diğer dairelerle yaptığı her türlü yazışmaların idare edildiği bir merkez olarak kurulmuş ve çalışma düzeni Düstur'da (IV, 58-60) yayımlanan 28 Şevval 1277 (9 Mayıs 1861) tarihli nizamnâme ile açıklanmıştır. Daha sonra zaman zaman çıkarılan ilâve nizamnâmelerle iş hacmi hayli genişlemiştir. Böylece sadâret ve bütün nezâretlere ait yazışmaların yanında çeşitli meclislere (Meclisi A'yân, Meclisi Meb'ûsan, Şûrâyı Devlet vb.), Bulgaristan, Mısır, Kıbrıs, Cebelilübnan, BosnaHersek, Trablusgarp gibi özel durumu olan yerlere ait tahrirat; Sicilli Ahvâl Komisyonu, Hicaz demiryolu, defteri hâkanî, Dîvân-ı Muhâsebât, me'mûrîn-i mülkiyye, ıslâhât-ı mâliyye, muhâcirîn komisyonu vb. çok değişik türden devamlı ve geçici pek çok idare ve meseleye dair tahriratı da içine alarak hayli genişlemiştir. Sadârete gelen tahriratın ve giden cevap müsveddelerinin düzenli dosyalar halinde muhafazasına 1891'den itibaren başlanmıştır.

1916 yılına kadar ayrı ayrı meselelere ait dosyalar halinde düzenlenen Bâbıâli Evrak Odası'nda bu tarihten sonra evrakın gruplandırılması usulü benimsenmiş ve belgeler idare, siyasî, hukuk, mütenevvi şeklinde dört kısma ayrılmıştır (bk. Çetin, s. 120-127).

Bâbıâli Evrak Odası belgeleri genellikle iyi muhafaza edilmiş, burada yerli ve ithal her kalitede kâğıt kullanılmıştır. Şifre ve telgraflarda genellikle kurşunkalem, diğer yazışmalarda ise is mürekkebi kullanılmıştır. Yazışmalarda rik'a ve Bâb-ı Meşîhat'ın yazılarında daha önce belirtildiği gibi ta'lik kullanılmıştır.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar geçen bir dönemi kapsayan Bâbıâli Evrak Odası'nda düzenli dosyalar halinde 350.000 civarında belge ile önceki döneme ait ayniyat defterleri bulunmaktadır.

XIX. yüzyıl boyunca Bâbıâli gerek teşkilât gerekse yetki ve fonksiyon bakımından devamlı ve çok hızlı değişikliklere uğramıştır. Bu değişmede padişahların şahsiyeti, idare anlayışlarının önemli etkisi olduğu gibi sadrazamların da büyük rolü olmuştur. II. Mahmud döneminde devamlı değişiklik ve kimlik arayışı içinde olan Bâbıâli, 1839-1871 arasında Abdülmecid ve Abdülaziz'in saltanatları ile Mustafa Reşid, Âlî ve Fuad paşaların sadâretleri zamanında altın çağını yaşamıştır. Bu iki padişahın durumları, üç sadrazamın anlayış ve dirayeti bu ortamı hazırlamıştır. Bu dönemde saray ikinci planda kalmış, Bâbıâli siyasetin hem yapıcısı hem de uygulayıcısı olmuştur. 1871'de Âlî Paşa'nın ölümü ile bu devir kapanmıştır.

II. Abdülhamid döneminde Bâbıâli'nin teşkilâtında bir değişiklik yapılmamış, ancak siyasetin yapıldığı, hatta büyük ölçüde icra edildiği yer Yıldız Sarayı olmuş, bu devir sadrazamları Abdülhamid tarafından itina ile seçilmiştir. Bu dönemde sadrazamların durumlarını, tutumlarını, Yıldız-Bâbıâli münasebetlerine dair çok tipik örnek ve ipuçlarını İbnülemin Mahmud Kemal'in Son Sadrazamlar adlı eserinde bulmak mümkündür.

İttihat ve Terakki döneminde Sultan Reşad'ın durumu ve partinin her şeye hâkim olması sebebiyle Bâbıâli İttihat ve Terakki Partisi'nin bir icra organı haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 677 mükerrer, s. 25; BA, KK, Kethüdâ Kalemi Defterleri; BA, HH, nr. 24.621, 38.076 A; BA, İrade-Dâhiliye, nr. 31.378; BA, Cevdet-Nâfia, nr. 2403; BA, Cevdet-Darbhâne, nr. 287; TSMA, nr. E 3208/1-2; Nâîmâ, Târih, IV, 48; Subhî, Târih, vr. 10^{a}, 21^{a}, 28^{a}, 143^{a}-b, 185^{a}, 201^{a}-b; Düstur, Birinci tertib, İstanbul 1296, IV, 58-60; Edib, Târih, İÜ Ktp., TY, nr.

3220, vr. 52ª; Çeşmizâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 12, 72; Câbî, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2152, tür.yer; d'Ohsson, Tableau général, VII, 153, 158; Vâsıf, Târih, s. 66; Şânîzâde, Târih, I, 146, 339; IV, 20, 33-34; Takvîm-i Vekāyi', nr. 163 (11 Muharrem 1254); Atâ Bey, Târih, I, 161; III, 97; Hammer, Staatsverfassung und Staatsverwaltung, I-II (bu eserin sadece Bâbıâli kısmı: "XVIII. Asırda Osmanlı İmparatorluğunda Devlet Teşkilâtı ve Bâbıâli" (trc. Halit İlteber), İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, VII/1-2, İstanbul 1941, s. 564-586); J. H. A. Ubicini, 1855'de Türkiye (trc. Ayda Düz), İstanbul 1977, I, 123-145; Türkiye Maarif Tarihi, I, 63-73; II, 638-648; Hariciye Nezâreti Salnâmesi (1302), s. 162-163; Cevdet, Tezâkir, II, 153; a.mlf., Ma'rûzât, s. 12-14; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1314), s. 158-221; Lutfî, Târih, III, 172-173; IV, 100, 113-116; V, 29-30, 55, 99, 100, 105, 114-116, 132-134, 136; VIII, 86; IX-XIII, ayrıca bk. İndeks; Sicilli Osmânî, IV, 800-807; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, II, 1046; III, 1547; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 604-605; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 248-267; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 211; İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 816-820; a.mlf., "Mektebi Maarif-i Adliye'nin Tesisi", TV, I (1941), s. 212-225; Karal, Osmanlı Tarihi, VIII, 272; a.mlf., Selim III'ün Hat-tı Hümâyunları-Nizâm-ı Cedîd (1789-1807), Ankara 1988, s. 148-150; Danişmend, Kronoloji, IV, bk. İndeks; R. Davison, Reform in the Ottoman Empire (1856-1876), Princeton 1963, s. 16, 35-36, 85; Ercümend Kuran, Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri (1793-1821), Ankara 1968, tür.yer.; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri, Ankara 1968, bk. İndeks; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970, s. 87-90; Ahmet Mumcu, Divân-ı Hümâyun, Ankara 1976, s. 157-162; G. A. Olivier, Türkiye Seyahatnâmesi (trc. Oğuz Gökmen), Ankara 1977, s. 136, 150-158; Atilla Çetin, Başbakanlık Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1979, s. 120-127; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, the Suplime Porte (1789-1922), Princeton 1980; S. J. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1982, II, bk. İndeks; İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul 1987, s. 71-96; a.mlf., "Osmanlı Kançılaryasında Reform: Tanzimat Devri Osmanlı Diplomatikasının Bazı Yönleri", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri (Bildiriler), İstanbul 1988, s. 153-168; Selim Deringil, "II. Mahmud'un Dış Siyaseti ve Osmanlı Diplomasisi", Sultan II. Mahmud

ve Reformları Semineri (Bildiriler), İstanbul 1990, s. 59-66; Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Tanzimat'ın Ön Hazırlıkları ve Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin Kuruluşu (1838-1840)", a.e., s. 127-147; Thomas Naff, "Reform and the Conduct of the Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789-1807", JAOS, LXXXIII (1963), s. 295-315; Halil İnalcık, "Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 636-638; Eşref Eşrefoğlu, "Bâbıâli Evrak Odası Sadaret Evrakı ve Provenance Sisteminin Uygulanması", TED, sy. 7-8 (1977), s. 225-232; Tayyib Gökbilgin, "Bâbıâli", İA, II, 174-177; Cengiz Orhonlu, "Tercüman", İA, XII/1, s. 176-178; J. Deny, "Bab-ı Alı", EI² (İng.), I, 836; Cevdet Küçük, "Osmanlılarda Millet Sistemi ve Tanzimat", TCTA, IV, 1007-1024.

Mehmet İpşirli

MİMARİ.

İstanbul Cağaloğlu'nda son parçası günümüzde İstanbul Valiliği olarak kullanılan binalar topluluğunun kapladığı sahada yer alan, sadrazamların devlet işlerini yönettikleri resmî ikametgâhlarına verilen addır. Sadrazamların bir devirden itibaren kendi özel konaklarından başka mîrî (devlete ait) bir sarayda oturup burayı resmî bir makam olarak kullandıkları bilinmekle beraber Bâbıâli denilen bu sarayın ilk defa ne zaman kullanılmaya başlandığı bilinmemektedir. Osman Nuri Ergin'in, Sadrazam Nevşehirli İbrâhim Paşa zamanında Bâbıâli'nin sadrazamlara tahsis edildiği yolundaki kaydı ise güvenilir değildir. Çünkü Reşat Ekrem Koçu'nun tesbitine göre Sultan İbrâhim'in sadrazamı olan Kemankeş Kara Mustafa Paşa, Sûr-ı Sultânî'nin bir köşesinde bulunan Alay Köşkü'nün karşısındaki bir sarayda yaşamakta iken idam edileceğine dair emri burada alınca kaçmaya teşebbüs etmiş, kıyafetini değiştirip sarayın Harem damından Nallı Mescid tarafına inmiş, fakat yakalanarak yine o civarda bulunan Hocapaşa çarşısında idam edilmiştir (1644). Halbuki Kemankeş Mustafa Paşa'nın kendi özel sarayının Eski Odalar Yeniçeri Kışlası yakınlarında (Şehzadebaşı) olduğu bilinmektedir. Şu halde daha Sultan İbrâhim devrinde (1640-1648), sonraları Bâbıâli denilen bu yerde sadrazama mahsus bir saray

bulunuyordu. Silâhtar Fındıklılı Mehmed Ağa'nın yazdığına göre 1687'de Sadrazam Siyavuş Paşa Silivri'den Davutpaşa sahrasına indiğinde burada otağı basılarak âsi askerler tarafından şehre sokulmuş, fakat saraya yakın bulundurmamak için Alay Köşkü önündeki mîrî saraya değil Eski Odalar civarındaki Kara Mustafa Paşa Sarayı'na getirilmiştir. Bundan da Bâbıâli'nin XVII. yüzyıl içinde sadâret makamı olarak teşekkül ettiği anlaşılır. Bu ilk Bâbıâli'nin hangi ölçü ve özellikte olduğu bilinmemektedir. Herhalde Osmanlı devrinin benzeri yapıları gibi geniş bir arazi üzerinde uzanan büyük ahşap bir konak ile başta harem olmak üzere birçok hizmet binasından meydana gelmiş bir yapılar topluluğu idi. Sûr-ı Sultânî'nin Soğukçeşme kapısı yanında Alay Köşkü'ndeki köşesi karşısında esas girişi olan bu kompleksin alt tarafında 1565'te yapılmış Ebüssuûd Efendi Medresesi bulunmaktadır. Bâbıâli caddesi tarafında ise esası Fâtih devrine kadar inen İmam Ali Mescidi (Nallı Mescid) vardır. İlk Bâbıâli de bu iki eski yapının arasında kurulmuş olmalıdır. Sonraları sınırları dışında ve üst tarafına XVIII. yüzyılda Beşir Ağa Külliyesi ile Fatma Sultan Camii yapılmıştır.

Nevşehirli İbrâhim Paşa'nın Bâbıâli çevresinde hayratının bulunması, onun buradaki sarayla yakın ilgisi olduğunu hatıra getirir. Bâbıâli caddesi kenarındaki medresesi (şimdi tahribe uğramış ve kısmen basımevi olmuştur), Büyük Postahane arkasında sıbyan mektebi ile sebili (yerine iş hanı yapılmak üzere yıktırılmıştır), Acımusluk (Cemal Nadir) sokağında hamamı ile (bir iş hanı içinde küçük bir parçası mevcuttur) mescidi (tamamen yıktırılmıştır) bulunuyordu. Zevcesi ve Sultan III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan'ın da sarayı şimdiki Defterdarlık yerinde olduğu gibi yine Fatma Sultan'ın kendi hayratı olan camisi de Bâbıâli'nin tam karşısında Defterdarlık önünde günümüzdeki yeşil sahanın yerinde bulunuyordu.

Bâbıâli tarih boyunca birçok defa yangın felâketine uğramış, bazıları kendi içinden, bazıları ise çevresindeki mahallelerden çıkan ateş sonunda harap olmuştur. Fakat her seferinde çok kısa süre içinde yeniden yaptırılmıştır. Bâbıâli'nin 1152 Zilkadesi sonlarında (Şubat 1740) Harem kapısı bitişiğinde Ağalar Dairesi'nden çıkan yangınla önce Arz Odası ve Hasır Odası'nın tutuştuğu, Divanhâne kapısına kadar geldiğinde tersane neferlerinin gayretiyle Arz Odası'nın halatlarla çekilip yıkılması suretiyle yangının önlendiği bilinmektedir. Fakat çobanların getirdikleri otlar, tam

sönmemiş kerestelerden on dört gün sonra yeniden parlayarak başta Harem Dairesi olmak üzere sarayın kurtulan kısımları da yanmıştır (Subhî, s. 172-173). On beş yıl sonra 29 Eylül 1755'te Demirkapı semtinde bir evden çıkan yangında da Bâbıâli tamamen yandığından yeniden yapılıncaya kadar Sultanahmet'in aşağısında Kadırgalimanı semtindeki Esmâ Sultan Sarayı sadâret makamı olarak kullanılmıştır (Vâsıf, I, 66). 1169 Muharreminde (Ekim 1755) yeniden yapımına başlanarak aynı yıl içinde tamamlanmış ve 6 Şevval 1169 (4 Temmuz 1756) günü bir ziyafet verilerek açılışı "debdebe-i mülûkâne ve tantana-i hüsrevâne" ile yapılmıştır. Bâbıâli'nin bu yapılarının basit bir krokisine sahip olduğumuzu sanıyoruz. Fransız elçisi Comte de Choiseul-Gouffier'nin maiyetindeki ressam ve mühendislerden Fr. Kauffer'in ilk olarak 1776'da çizdiği, 1786'da düzelttiği ve sonraları J. D. Barbié de Bocage tarafından bazı tamamlamalarla F. İ. Melling'in büyük kitabında yayımlanan saray ve çevresinin planında, "Vézir-Sérai ou La Porte" (Palais du Grand Vézir) yazısı ile Bâbıâli işaretlenmiştir. Bu planda ortası avlulu, üstü açık kare bir bina olarak gösterilen sarayın dışında Alay Köşkü ile arasında bir meydan vardır ve burada tam ortada bir de nöbetçi kulübesi bulunmaktadır. Sarayın dışında Sirkeci tarafında "Ecuries" yazısı ile yine ortası avlulu büyük bir ahırlar binası da işaretlenmiştir. Tomruk binası denilen Harem kısmı da herhalde bu planda ahırlar olarak işaretlenen büyük yapının bir kanadı idi. Bu basit şemanın dışında Başbakanlık Arşivi'nde daha iyi planların bulunabilmesi de muhtemeldir.

İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi'nin "Bâbıâli" maddesinde, kaynak gösterilmeksizin, "1808'den sonraya ait tarihî bir belge"ye göre Bâbıâli'nin mimari düzeni hakkında bazı bilgiler verilmektedir. Buna göre Bâbıâli'nin arka tarafında Tomruk Dairesi denilen ikinci bir kısım vardı. "Alt katının bir kısmı kâgir olmak üzere Harem ve Selâmlık daireleri, ahırları, anbarları ve silâhhâne ile cebehâneyi ve vâsi avlu ve bahçeleri şâmil cesîm ahşap bir daire idi. Bu dairenin Soğukçeşme tarafından hakikaten âli olan cesîm bir kapudan girilen büyük bir ev-altı avlusu ve bu avludan Nallı Mescid tarafından çıkılır bahçe kapusı ve bu bahçe meydanında Çavuşbaşı, Tevkii, Telhisçi kapuları ve Nallı Mescid mahallesine nâzır Divanhâne ve bunun merasim kapusı var idi. Elyevm mescid denilen caminin etrafı hânelerle muhat ve o nam ile mevsuf bir mahalle olup buradan dar bir geçit ile zikrolunan resmî kapuların açıldığı meydanlığa geçilir idi; vezir teşrifatına mahsus Bâbıâsafî ve binek taşı dahi burada idi... Beşir Ağa Camii ve sebilin

önündeki dar bir çıkmaz sokağın müntehasını Harem kapusı olan Tomruğun arka kapuları teşkil ederdi. Nallı Mescid tarafından dahi Tomruğa girilen ve aynı mevkiden çavuşlar ve kavaslar ve seyisler dairesine ve hânedanın güzarına mahsus olan muhtelif kapular olup, Harem ile Selâmlığın iltisakı olan zülvecheyn sofalar burada idi. Vezir dairesi bu kısmın üzeri olup dairenin buradan Ayasofya'ya doğru imtidad eden kısmı reis ve kethüdâ dairelerini muhtevi idi. Şengül Yokuşu'na ve Fatma Sultan Mektebi sokağına müvazi sebil, cami ve kütüphaneye [Beşir Ağa Külliyesi olmalı] karşı olan aksâm-ı ebniye, sokak ile yüz teşkil eder ve şehnişinleri dahi hâvi bulunurdu. Alay Köşkü'nün tamamen karşısında Bâb-ı Ekber denilen en muhteşem kapu mevcut olup, üstünde kethüdâ-yı sadr-ı âlînin makam odası mebni idi. Odanın kapu üzerinde teşkil eylediği şehnişinleri ve altındaki pâyende direklerin arası boş idi. Bâbıâli'nin sarnıç, izbe, mahzen gibi birçok teferruatı dairenin altında olduğu gibi tahtezzemin bodrumları ve tünelleri dahi vardı. Kalem memurları, hâcegân vesair rüesâ deniz tarafındaki kısımda icrâ-yı me'mûriyet ederler, herkesin hânesine avdetiyle dairenin tatilinden sonra bu kısımda hademeden ve nöbetçilerden başka kimse kalmaz idi. Sadrazamın dahi dairenin garp tarafındaki cenahı üzerinde Ebüssuûd caddesine kadar uzanan fevkanî bir kısımdaki resmî odalarına çekilerek hususi Selâmlık Dairesi olup Nallı Mescid mahallesi tarafındaki mebni ve Divanhâne'ye muttasıl olan daireye geçer ve beytûtet için de Harem Dairesi'nin bulunduğu Tomruk Dairesi'ne mürûr eyler idi. Tomruk denilen kısım iki parçadan mürekkep idi. Kısm-ı şarkîde Harem-i Âsafî Dairesi ve diğeri de kısm-ı garbîde mutbaklar ve kışlalar vesaire mebni olan yer idi. Etrafta dahi sunûf-ı askeriyyeden birçoğunun karakolhâneleri var idi". Aslı tesbit edilemeyen ve hatta hangi tarihe ait olduğu kesinlikle bilinemeyen, ifadesinden de yayımlayanlar tarafından bazı kelimelerinin değiştirildiği anlaşılan bu metin, Bâbıâli'nin oldukça etraflı bir tasvirini vermektedir. Tarifi yapılan Bâbıâli binalarının Beşir Ağa Külliyesi tarafındaki şahnişinli dairelerini tasvir ettiği tahmin edilen, 1802'de Konstantin İpsilanti'nin pek tantanalı biçimde Bâbıâli'ye kabul törenini gösteren bir resim vardır. Aslının nerede olduğu belirtilmeyen bu resim Halûk Şehsuvaroğlu tarafından kopya ettirilerek yayımlanmıştır. Resimde buradaki dairelerin bir kısmının cephe mimarisi açık şekilde görülmektedir. Bu mimari, Bâbıâli'nin Avrupa üslûbunu almasından önceki görünümünü aksettirmektedir.

Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'ya karşı ayaklanan yeniçerilerin 16 Kasım 1808 gecesi Soğukçeşme tarafındaki büyük girişi önünde ot yakarak başlattıkları yangın bütün Bâbıâli'yi sarmış ve Mustafa Paşa sığındığı bir mahzende âsiler tarafından kubbenin delinmesine çalışıldığını anlayınca ateşlediği bir barut fıçısının patlaması ile mahzenin üstü ve çevresindeki yeniçerilerle birlikte berhava olmuştur. Bir yıl kadar öylece kalan Bâbıâli arsasına yeni bir binanın yapımına 15 Şubat 1810'da başlanmış ve kısa sürede bitirilmiştir (Şânîzâde, I, 146-339). Fakat bu bina da 2 Ağustos 1826'da çıkan Hocapaşa semti yangınında bir defa daha harap olmuştur. Yeniçeri teşkilâtı kaldırıldıktan sonra Süleymaniye'de Ağakapısı denilen Yeniçeri Ağası Sarayı Meşîhat-ı İslâmiyye Dairesi'ne tahsis edilmişse de henüz içine yerleşilmediğinden hükümet daireleri geçici olarak buraya taşınmıştır. Bu arada Sadrazam Selim Paşa'nın kardeşi Hazinedar Halil Bey sadâret makamının yeniden yapılması ile görevlendirilmiş, inşaat 22 Eylül 1827'de tamamlanarak açılışı yapılmıştır (Lutfî, V, 166, 227).

Alay Köşkü (veya Soğukçeşme) tarafındaki geniş saçaklı ve iki yanında çeşmeler olan gösterişli kapı da R. Walsh'ın 1838'de yayımlanan kitabında Th. Allom'un çizdiği bir gravürde aynen bugünkü şekliyle görüldüğüne göre Sultan II. Mahmud devrine aittir. Esasen bunu belirten kitâbesi de kapısı üstünde bulunur. Son yıllarda Turing ve Otomobil Kurumu'nun gayretleriyle iki defa temizletilerek tamir edilen bu mermer giriş, geniş bir saçağın koruduğu yuvarlak bir kemer halindedir. Kapının üstünde uzun bir kitâbe ile tuğra yer alır. Üstte ise sivri bir kubbe vardır. Girişin iki yanında nöbetçilerin durması için birer niş (Allom'un gravürüne nazaran bugün bunlar daha sade görünümlüdür), ayrıca üzerleri saçaklı bir çift çeşme de bulunur. Böylece Bâbıâli'nin saray ile bağlantısını sağlayan dış kapısının gösterişli bir mimariye sahip olmasına azami dikkat gösterilmiştir. 20 Ocak 1839'da Dahiliye Dairesi altındaki ahırdan başlayan yangın sonunda Bâbıâli bir defa daha yanmıştır. Bundan sonra Sadâret Konağı'nın yapımına kâgir olarak girişilmiş, 26 Mart 1844'te tamamen Batı Avrupa üslûbunda inşa edilen bina ve müştemilâtı bitirilerek açılışı yapılmıştır (Lutfî, V, 138; VII, 69, 85). Bu defa çevrede istimlâklere de girişilerek Bâbıâli'nin yayıldığı saha genişletilmiştir. Sultan II. Mahmud devrinde başlayan yeniliklerle Bâbıâli'nin sadrazamın ikametgâhı olmasından vazgeçilmiş, burası sadece devlet dairesi olmuş ve 1839 yangınından sonra da Harem Dairesi tamamen kalkmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde Bâbıâli

binasının yapımının bitmesi üzerine yazılmış bir telhis bulunmaktadır (Arşiv Kılavuzu, I, 52).

Bu yeni binanın dış manzarasını gösteren iyi bir resim, 14 Kânunusâni 1867 tarihli Âyîne-i Vatan dergisinde basılmıştır. Resmin sağ tarafında şimdiki mimarisiyle Nallı Mescid görülür. Sütunlara oturan çıkmalara ve bol sayıda pencereye sahip olan bu Batı üslûbundaki binanın yüksek bir bodrum katının üstünde iki katı daha vardır. Yalnız ortada Şûrâ-yı Devlet Dairesi'nin olduğu kısımda on uzun sütuna dayanan üçüncü bir çıkma katı bulunmaktadır. Bu katın arası balkonlu iki çıkması, tam neoklasik Avrupa üslûbunda birer üçgen alınlık (fronton) ile süslenmiştir. Bâbıâli Yokuşu tarafındaki kanadın bir yüzünde, üstünde kitâbesiyle esas giriş bulunuyordu. Buradan geçilen Sadâret Dairesi'nin ortasında geniş bir sofa vardı. Sofanın güney ucunda ise direklere oturan çıkmaya uzanan meclis salonu yer almaktaydı. Bu salonun duvar ve tavan süslemesi tamamen Batı Avrupa'nın neoklasik üslûbunda yapılmıştı. Bugün eski Bâbıâli'den kalan tek yer bu salondur. İsviçreli Mimar G. Fossati'ye bir de arşiv binası siparişi verilmişti. Fossati'nin inşa ettiği binanın içi, yangına karşı emniyetli olması için Tersane'de hazırlanan demirlerden yapılmıştır. Ortasında bir kubbesi olan bu yapı hâlâ durmaktadır. Nallı Mescid'in arkasında yine kâgir olarak inşa edilen küçük bina ise kütüphane olarak tasarlanmıştı. 23 Mayıs 1878'de binanın tam ortasındaki Şûrâ-yı Devlet Dairesi'nden çıkan yangın altı saat sürdü. Adliye, Dahiliye ve Hariciye nezâretlerinin daireleri yanarken Sadâret Dairesi'ni kurtarmak mümkün oldu. O günlerde İstanbul'da bulunan L. Frager adında bir kişinin aldığı krokiye göre Férat isimli bir ressamın çizdiği ve Paris'teki bir Fransız gazetesinde basılan resim bu yangını bütün dehşetiyle gösterir. Ayrıca bu yangının ortadaki yüksek bölüm ile Soğukçeşme tarafındaki kanadı tahrip ettiğini de açıkça belli eder. Bâbıâli bu yangının arkasından da derhal tamir edilmiştir. Sonuncu yangın 6 Şubat 1911'de yine orta kısımda çıkarak Şûrâ-yı Devlet ve Dahiliye Nezâreti daireleri yanmış, Sadâret Dairesi'nin ise bazı kısımları mahvolmuştur. Bu yangından sonra eskisine göre daha alçak ve çok daha basit mimarili olarak yapılan Bâbıâli binası Cumhuriyet devrinde İstanbul valiliği olmuştur. 1950'lerden itibaren binada değişiklikler yapılmış, bu arada eski çevre duvarı kaldırılmışsa da emniyet bakımından demir parmaklıklı bu duvarın yeniden yapılması 1985'te uygun görülmüştür. Bâbıâli'nin Sadâret Dairesi kanadı ile buradaki esas girişi ve önündeki

çevre duvarının iyi bir fotoğrafı, İsveçli fotoğrafçı G. Berggren'in XIX. yüzyıl sonlarında çektiği resimler arasında bulunmaktadır. Eski Sadâret Dairesi'nin sofası ile toplantı salonu da restore edilmiştir. Mermer kaplı olan ana girişin gerek basamakları gerekse biçimi 1986-1987'de değiştirilmişse de alınlıktaki kitâbesi muhafaza edilmiştir. 1940'lardan sonra yeni bir adliye binasının inşası düşünüldüğünde bazıları eski Tomruk arsasını ileri sürmüşler, fakat bu görüş destek bulmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Subhî, Târih, s. 172-173; Vâsıf, Târih, I, 66; Şânîzâde, Târih, I, 146-339; Lutfî, Târih, V, 138, 166, 227; VII, 69, 85; I. Melling, Voyage Pittoresque de Constantinople et des Rives du Bosphore, Paris 1819 (sondaki planlar); R. Walsh - Th. Allom, Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, London, ts., II, 67-71 (burada verilen bilginin Bâbıâli ile ilgisi yoktur, yalnız gravür değerlidir); Arşiv Kılavuzu, İstanbul 1938, I, 52; Tanzimat I, İstanbul 1940, sondaki resimler kısmı, 1. resim; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 356 (1740 yangını), 360 (1755 yangını), 367 (1808 yangını), 370 (1826 yangını), 376 (1878 yangını), 377 (1911 yangını); L. Wigh, Fotografiska vyer fran Bosporen och Konstantinopel-Photographic Views of the Bosphorus and Constantinople, Stockholm 1984, resim 60; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 181-184; Abdurrahman Şeref, "Babıâli Harikleri", TOEM, II (1327), s. 447-450; Tayyib Gökbilgin, "Bâbıâli", İA, II, 174-177; R. Ekrem Koçu, "Bâbıâli", İst.A, IV, 1746-1750, 1762-1765 (yangınlar); J. Deny, "Bab-ı Alı", EI² (İng.), I, 836-837; İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1982, II, 939-944.

Semavi Eyice

BÂBIÂLİ BASKINI

Balkan Harbi sırasında İttihatçılar tarafından gerçekleştirilen kanlı hükümet darbesi (23 Ocak 1913).

II. Meşrutiyet'in ilânında rol oynayan İttihat ve Terakki Cemiyeti 31 Mart Vak'ası'nda orduya dayanarak iktidarı ele geçirdikten sonra ülke yönetiminde tek söz sahibi parti durumuna geldi. İttihatçılar'ın meclise dayalı bir dikta rejimi uygulamaları ülkede hızla gelişen bir muhalefet cephesini de ortaya çıkardı. 1911 yılında Hürriyet ve İtilâf Fırkası kuruldu. Yoğun baskı altında yapılan ve sonradan "sopalı seçim" olarak ifade edilen 18 Ocak 1912 seçimlerini İttihatçılar kazandı. Bunun ardından İttihatçılar'ın partizanca tutumları daha da arttı. Arnavutluk'ta çıkan isyanı bastırmak üzere gönderilen asker arasında İttihatçılar'ın politikasını beğenmeyen muhalif subaylar, "Halâskârân" veya "Halâskâr Zâbitân" adını verdikleri bir grup kurup dağlara çıktılar. Bu grubun İstanbul'daki mensupları hükümete bir muhtıra vererek meclisin dağıtılmasını, Kâmil Paşa başkanlığında yeni bir hükümet kurulmasını, aksi halde yönetime el koyacaklarını bildirdiler. İttihatçılar buna boyun eğmek zorunda kaldılar ve 16 Temmuz 1912'de Said Paşa kabinesi yerine Gazi Ahmed Muhtar Paşa başkanlığında yeni bir hükümet kuruldu. "Büyük Kabine" veya "Baba-oğul Kabinesi" denilen yeni hükümetin İttihatçılar'ın çoğunlukta bulunduğu meclisten güven oyu alamaması üzerine sadrazamın isteğiyle padişah parlamentoyu feshetti.

8 Ekim 1912'de çıkan Balkan Harbi, siyasî görüş ayrılıkları dolayısıyla parçalanmış olan Osmanlı ordusunu hazırlıksız yakaladı. Birbiri arkasına alınan kötü sonuçlar Gazi Ahmed Muhtar Paşa hükümetini istifaya zorladı. Balkan devletlerinin Trakya'ya doğru ilerledikleri bir sırada Kâmil Paşa kabinesi kuruldu (29 Ekim 1912). Tekrar iktidarı ele geçirmek hırsı ile çırpınan ve savaşta meydana gelecek yenilgiyi hükümet değişikliği için kullanmayı amaçlayan İttihatçılar ordu içinde partizanca davranışlarda bulunmaktan çekinmediler. Halâskârân grubuna mensup olmayan subaylardan pek çoğunu elde ederek orduda bulunan eski taraftarlarını da siyasî faaliyetlere sevkettiler.

Bu sırada Bulgar ordusu Çatalca'ya dayanmış ve Balkan devletleriyle Londra'da yapılan görüşmeler Edirne ve Adalar yüzünden sonuçsuz kalmıştı. Büyük Avrupa devletleri 17 Ocak 1913'te Bâbıâli'ye verdikleri bir nota ile Edirne'nin Bulgaristan'a ve Adalar'ın da kendilerine bırakılmasını istediler. Tekliflerin görüşülmesi için Dolmabahçe Sarayı'nda iktidar ve muhalefetten ileri gelen devlet adamlarının katıldığı bir "şûrâ-yı umûmî" toplandı. Edirne için yeni bir çözüm şeklini teklif eden bir cevabî notanın yazılması kararlaştırıldı (22 Ocak 1913).

Bu arada İttihatçılar uzun süredir tasarladıkları hükümet darbesini gerçekleştirmek için harekete geçtiler. Bir gün önce sarayda alınan kararları ve henüz büyük devletlere verilecek cevabî notanın hazırlanmadığını bildikleri halde halka Kâmil Paşa kabinesini Edirne'yi Bulgarlar'a terketmiş gibi göstererek yapacakları hükümet darbesine millî bir galeyan şekli vermek istediler. Elçilere verilecek cevabî notayı görüşmek üzere hükümetin Bâbıâli'de toplandığı gün (23 Ocak 1913) Enver Bey, yanında Yâkub Cemil, Mümtaz, Mustafa Necib, Ömer Nâci gibi İttihat ve Terakki'nin ileri gelenlerinden sekiz on kişi olduğu halde, partinin Nuruosmaniye Şeref sokağındaki merkezinden ata binerek Bâbıâli'ye doğru yola çıktı. Talat Bey ise birkaç İttihatçı subay ile birlikte kıyafet değiştirerek daha önce Bâbıâli'ye gitmişti. Enver Bey ve yanındakilere yol boyunca çoğunluğu çocuk olmak üzere halk da katıldı. Kalabalık ellerinde bayraklar olduğu halde tekbir getirerek Bâbıâli'ye doğru ilerledi. Enver Bey ve yanındakiler dış sofaya vardıklarında sadâret yaveri Nâfiz Bey odasından fırladı ise de baskıncıların ateşi sonucu öldürüldü. Harbiye nâzırının yaveri Kıbrıslızâde Tevfik Bey de aynı şekilde vuruldu. Tevfik Bey de ölmek üzere iken ateşlediği tabancasıyla İttihatçılar'ın fedailerinden Mustafa Necib Bey'i öldürdü. Ortalığa dehşet salmak için sofanın büyük camlarına ateş edilerek camlar büyük gürültülerle yere indirildi. Gürültüyü duyan kabine üyelerinin her biri bir yere sığındı. Harbiye Nâzırı Nâzım Paşa ise ne olduğunu anlamak için dışarıya fırladı. Baskıncılar, bu sırada kapıyı bekleyen polis komiseri Celâl Bey'i de öldürerek iç sofaya girmişlerdi. Nâzım Paşa, İttihatçılar'a doğru ilerleyip yüksek sesle çıkıştığı bir sırada Yâkub Cemil tarafından şakağından vurularak öldürüldü.

Enver ve Talat beyler kapıyı hızla açarak sadrazamın odasına girdiler. Enver

Bey sadrazama sert bir ifadeyle milletin kendisini istemediğini ve istifa etmesini bildirdi. Kâmil Paşa da hiçbir şey söylemeden bir kâğıt alarak asker tarafından gelen teklif üzerine istifaya mecbur kaldığını padişaha hitaben yazdı. Enver ve Talat beyler buna "ahali" kelimesini de ilâve ettirip "ahali ve asker tarafından" şekline sokturdular.

Enver Bey, yanına Mâbeyn Başkâtibi Ali Fuad Bey'i de alarak saraya gitti. Sultan Reşad, İttihatçılar'ın teklif ettiği Mahmud Şevket Paşa'yı derhal sadrazam tayin etti. Mahmud Şevket Paşa, yanında Enver Bey ve Ali Fuad Bey olduğu halde gece otomobille Bâbıâli'ye geldiği zaman, sadârete tayin edildiğini bildiren fermanı okuyacak kimse bulunmadığı için bu işi bizzat kendisi yapmak zorunda kaldı. Bir taraftan da Cemal Bey (Paşa) İstanbul muhafızlığını, Azmi Bey polis müdürlüğünü ve Enver Bey'in amcası Halil Bey merkez kumandanlığını ele geçirerek etrafa gerekli emirleri vermeye başladılar. Talat Bey Dahiliye nâzırı vekili unvanını kullanarak vilâyetlere iktidar değişikliğini bildiren telgraflar çekti. Bu telgraflarda Kâmil Paşa hükümetinin Edirne vilâyetini tamamen ve Adalar'ı kısmen düşmana bırakmaya karar verdiği ve bu kararını gayri mesul bir meclise tastik ettirdiği ve bu sebeple millî galeyan sonunda devrildiği bildiriliyordu.

Yeni hükümetin ilk icraatı, Ali Kemal ve Rıza Nur gibi muhalifleri tevkif etmek oldu. Eski kabine üyelerinden Sadrazam Kâmil Paşa, Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi, Maliye Nâzırı Abdurrahman Bey ve Dahiliye Nâzırı Reşid Bey memleketi terke mecbur edildiler. Gazi Ahmed Muhtar Paşa ve Kâmil Paşa hükümetleri aleyhinde, savaşa girmek ve savaşı kötü yönetmek iddiasıyla tahkikat açıldı. Edirne'yi kurtarmak propagandasını yayarak işe başlayan yeni hükûmet, Kâmil Paşa kabinesinin bir hayli yumuşattığı barış şartlarından daha ağırlarını kabul etmek zorunda kaldı. Uğrunda hükümet darbesi yaptığı Edirne'yi 30 Mayıs 1913 tarihli Londra Antlaşması'yla Bulgaristan'a terketti.

Bâbıâli baskınıyla iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki, I. Dünya Savaşı mağlûbiyetine kadar muhalefeti sindirerek ülkeyi tek partili bir rejimle yönetti (bk. İTTİHAT ve TERAKKİ CEMİYETİ).

BİBLİYOGRAFYA

Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, II/1, s. 248-261; II/2, s. 254-271; II/4, s. 252-293; Danişmend, Kronoloji, IV, 397-401; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1984, s. 77-83; Midhat Sertoğlu, Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, 3500-3511; Şevket Süreyya Aydemir, Enver Paşa, İstanbul 1971, II, 374-400; Cemâl Paşa, Hâtıralar, İstanbul 1977, s. 6-7, 11-17, 31-36, 38-53; Tahsin Uzer, Makedonya'da Eşkıyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi, Ankara 1979, s. 314, 320, 323, 326; Fethi Okyar, Üç Devir'de Bir Adam (nşr. Cemal Kutay), İstanbul 1980, s. 147, 150, 182-184, 202; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 6-8, 13, 26, 122-123, 126, 270-271, 277, 333, 338, 345, 375, 560.

Cevdet Küçük

BABINGER, Franz

(ö. 1891-1967)

Alman tarihçi ve şarkiyatçısı.

Almanya'nın Weiden şehrinde doğdu. Yüksek öğrenimini Münih Ludwig-Maximilan Üniversitesi'nde yaptı ve 1914 yılında Felsefe Fakültesi'nde takdim ettiği Gottlieb Siegfried Bayer (1694-1738), Ein Beitrag zur Geschichte der Morgenländischen Studien im 18. Jahrhundert (Gottlieb Siegfried Bayer (1694-1738), XVIII. yüzyılda Doğu araştırmalarına bir katkı) München 1915; adlı teziyle doktor oldu. Birkaç ay sonra başlayan I. Dünya Savaşı'na topçu yedek subayı olarak katıldı. 1915 yılında Türkiye'deki Alman karargâhında görevlendirildi, İstanbul'a geldi ve bir süre Çanakkale savaşlarında bulundu. Buradan savaşla ilgili olarak gönderdiği yazıları Frankfurter Zeitung gazetesinde yayımlandı. Kendisi Çanakkale'de Miralay Mustafa Kemal'le tanıştığını ve irtibat subayı olarak görevlendirildiğini ifade ederse de rütbesi asteğmen veya teğmen olan bir gencin Mustafa Kemal'e ne kadar yaklaşmış olduğu bilinmemektedir. Savaşın sonlarına doğru, Şam'da yayımlanmakta olan Armée-Zeitung Jildirim'de de birkaç yazısı çıktı. Savaşın sona ermesinden sonra Almanya'da başlayan karışıklıklarda, Münih'te düzenlenen gönüllü alayında âsilere karşı çarpışan Babinger 1920'lerden itibaren kendini tamamen akademik çalışmalara verdi. Schejch Bedr ed-Dın, der Sohn des Richters von Simaw (Simavna kadısının oğlu Şeyh Bedreddin) adlı teziyle 1921 yılında Berlin Friedrich-Wilhelms Üniversitesi'nde doçent oldu. Bir süre Prusya maarif nâzırlığı yapmış olan o yılların ünlü şarkiyatçısı C. H. Becker'in yardımlarıyla 1924 yılında profesörlüğe yükseldi. Bu üniversitede kaldığı 1921-1934 yılları arasında yoğun bir çalışma içine girerek birçok kitap ve makale yayımladı. 1934'te öğrenilemeyen bir sebepten, fakat muhtemelen Naziler'in baskısı yüzünden ve Rumen tarihçisi Nicolae Iorga'nın daveti üzerine Romanya'ya gidip Bükreş ve Yaş üniversitelerinde öğretim üyesi olarak çalıştı.

II. Dünya Savaşı'nın sonlarında Almanya'ya döndü. 1948 yılında Münih

Ludwig-Maximilan Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nin Yakındoğu Tarih ve Medeniyeti ve Türkoloji Kürsüsü'nün başına geçen Babinger, burada aynı adla bir enstitü kurdu (Institut für Geschichte und Kultur des nahen Orients sowie für Türkologie). Fakat zengin bir kütüphanesi olmasına rağmen bu enstitü herhangi ilmî bir faaliyet göstermedi. Babinger zaten ders vermeyi pek sevmediğinden bu öğretim üyeliği yıllarında önemli bir eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunmadı.

Altmışıncı doğum yıl dönümü münasebetiyle 1951 yılında adına, öğrencilerinden J. H. Kissling ve A. Schmaus'un gayretleriyle Münih'teki meslektaşları tarafından yazılmış makalelerden oluşan bir armağan kitap (Serta Monacensia, Franz Babinger zum 15 Januar 1951, Leiden 1952) yayımlanan Babinger, 1958'de Münih Üniversitesi'nden emekli oldu. Arnavut hükümetinin davetlisi olarak gittiği Draç'ta 23 Haziran 1967 tarihinde öldü. Viyana'ya gönderilen cenazesi orada yakıldı ve külleri Almanya'da Würzburg mezarlığındaki aile mezarına konuldu.

Türk Tarihiyle İlgili Başlıca Eserleri: 1. Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert (XVIII. yüzyılda İstanbul kitapçılığı, Leipzig 1919). 2. Schejch Bedr ed-Dīn, der Sohn des Richters von Simaw (Berlin 1921). 3. Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Klein-asien (Hans Dernschwam'ın İstanbul ve Anadolu seyahatnâmesi, München-Leipzig 1923). 4. Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch (Hannover 1925). Oruç Bey'in Tevârîh-i Âl-i Osmân'ının tıpkıbasımıdır. 5. Anatolische Skizzen und Reisebriefe von A. D. Mordtman (Mordtman'ın Anadolu'dan çizgiler ve seyahat mektupları, Hannover 1925). 6. Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke (Osmanlı tarih yazarları ve eserleri, Leipzig 1927). 7. Aus Südslaviens Türkenzeit (Güney Slav memleketlerinin Türk devri, Berlin 1927). 8. Das Archiv des Bosniaken Osman Pascha (Boşnak Osman Paşa'nın arşivi, Berlin 1931). 9. Die Vita (Menâqıbnâme) des Schejchs Bedr ed-Dîn (Şeyh Bedreddin'in menâkıbnâmesi, Leipzig 1943). 10. Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (Rumeli'de Türk idaresinin erken devri hakkında araştırmalar, München 1944). 11. Mehmed der Eroberer und seine Zeit (Fâtih Sultan Mehmed ve zamanı, München 1953). 12. Sultanische Urkunden zur Geschichte der osmanischen Wirtschaft und Staatsverwaltung am Ausgang der Herrschaft Mehmeds II. der Eroberers, I-Teil: Das Qānun-

Nāme-i Sultanī ber Mūdscheb-i Örf-i Osmānī (München 1956). Bir Osmanlı kanunnâmesinin tıpkıbasımıdır. 13. Fetihnâme-i Sultan Mehmed (İstanbul 1956). Kıvâmî'nin mevcut tek nüshası bir sahaf tarafından 1935'te Berlin Devlet Kütüphanesi'ne satılan eserinin tıpkıbasımıdır. Babinger bu çalışmalarından başka ilmî dergilerde pek çok makale, kitap tanıtma ve tenkit yazıları ile ölen ilim adamları için nekrolojiler kaleme almış, başta İslâm Ansiklopedisi'nin Avrupa'daki baskısı olmak üzere öteki bazı ansiklopedilerde çeşitli maddeler yazmıştır.

Sanat Tarihiyle İlgili Başlıca Araştırmaları. 1. Vier Bauvorschläge Lianardo da Vinci's an Sultan Bajezid II (Sultan II. Bayezid'e Leonardo da Vinci'nin dört proje teklifi, Göttingen 1952); 2. Drei Stadtansichten von Konstantinopel, Galata und Skutari aus dem Ende des 16. Jahrhunderts (XVI. yüzyıl sonlarına ait İstanbul, Galata ve Üsküdar'ın üç manzarası, Wien 1959); 3. Zwei Stambuler Stadtansichten aus den Jahren 1616 und 1642 (1616 ve 1642 yıllarına ait iki İstanbul manzara resmi, München 1960); 4. Ein Weiteres Sultansbild von Gentile Bellini? (Gentile Bellini'nin bir başka sultan portresi mi?, Wien 1961); 5. Ein unbemerkte holländische Grossansicht von Konstantinopel (İstanbul'un gözden kaçmış bir Felemenk tablosu, Göttingen 1962); 6. Ein Weiteres Sultansbild von Gentile Bellini, aus Russischen Besitz (Rusya'da Gentile Bellini'nin bir başka sultan portresi, 1962).

Babinger'in asıl şöhretini sağlayan eserleri Osmanlı tarihçilerine ve Fâtih'e dair olanlardır. Bunlardan büyükçe boyda 400 sayfayı aşan Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke adlı eserinde Babinger, Osmanlı tarihi üzerine eser bırakan müelliflerin bilindiği kadarı ile hayatlarını, eserlerini, bu eserlerin el yazmalarının bulunduğu kütüphaneleri, eğer varsa baskı ve tercümelerini kısa notlar halinde vermeye çalışmış, fakat bunda pek başarılı olamamıştır. Nitekim bir başka Alman Türkologu Paul Wittek, 1932'de yayımladığı bir tenkit yazısında Babinger'in bu eserindeki hataları kısmen belirtmiştir. Düzeltme ve ilâvelerle yeni baskısını yapacağını vaad ettiği halde Babinger tenkitlerden çekindiği için bunu gerçekleştirmemiştir. İçindeki bilgiler bakımından artık çok eskimiş bulunmakla beraber henüz daha iyisi yazılamayan bu eser Coşkun Üçok tarafından Türkçe'ye çevrilmiş (Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri) ve 1982'de Ankara'da yayımlanmıştır (bu tercümenin Kemal

Beydilli tarafından yapılan tenkidi için bk. MÜTAD, sy. 1, s. 358-365).

Babinger'in İstanbul'un 500. fetih yıldönümü münasebetiyle kaleme aldığı Mehmed der Eroberer und Seine Zeit (München 1953, 1959) adlı eseri de büyük yankılar yapmıştır. Daha sonra Fransızca (Paris 1954) ve İtalyanca (Torino 1957) olarak yayımlanan eserle ilgili birçok tenkit yazısı çıkmıştır (Ananiasz Zajaczkowski, V. Türk Tarih Kongresi [12-17. IV. 1956], s. 12-17; Hasan Âli Yücel, Cumhuriyet, nr. 11401, 22.4.1956; Mihail Guboğlu, "A Propos de la Monographie du Professeur Franz Babinger ...", SAO [1959], II, 217-237; Halil İnalcık, Speculum, XXXV [1960], s. 408-427; P. Wittek, Bibliotheca Orientalis [1957], XIV, 405-406). Birçok büyük yanlışlık ihtiva eden eserin en şaşırtıcı yönü Fâtih'in şahsiyetiyle ilgili satırlardır. Babinger bu kısımları yazarken Türk hükümdarını kötülemek için yabancıların vaktiyle ona yakıştırdıkları dedikodu türünden söylentileri, gerçek olup olmadıklarını araştırma gereği duymadan aynen kitabına dercetmekten kaçınmamıştır. Bu hususta kendisine yöneltilen tenkitleri de hiçbir zaman ciddiye almamış, bunları gereksiz birer gayretkeşlik olarak görmüştür. Halbuki eserin kaynakları, içinde gösterilmediği gibi vaad edildiği halde ayrı bir cilt halinde de yayımlanmamıştır. Bu durumun ilim ciddiyetiyle bağdaştırılamayacağı âşikârdır. Nitekim onun bibliyografya referanslarını bazan işine geldiği şekilde kullanma gibi ilim ahlâkına aykırı düşen bu tavrı Osmanlı tarihçileriyle ilgili eserinde de P. Wittek tarafından tesbit edilmiştir. Babinger buna benzer bir hafifliği 1960'ta basılan Zwei Stambuler Stadtansichten..., adlı araştırmasında da yapmıştır.

İnsan olarak kendisini çevresine pek sevdiremediği bilinen Babinger, ömrü boyunca Türk tarihiyle uğraşmış olduğu halde nedense Türkler'i pek sevmemiş ve fırsat düştükçe bunu belirtmekten çekinmemiştir. Osmanlı tarihçileriyle ilgili eserinde Türkler'i "çoban millet" (Babinger [Üçok], s. 7) olarak nitelemesi, bir İsviçre gazetesinde fethin 500. yıldönümü münasebetiyle yazdığı makalede fetih olayı için "kan gölü" terimini kullanması bunun sadece iki örneğidir. Bununla birlikte Babinger'in yaptığı araştırmalar, yayımladığı kronikler ve eski Alman seyahatnâmeleriyle Türk tarihine hizmet ettiği inkâr edilemez. Babinger'in büyük bir kısmı erken devir Osmanlı ve İstanbul tarihiyle ilgili makalelerinin seksen üç tanesi, merkezi Münih'te olan Südosteuropa-Gesellschaft (Güneydoğu Avrupa Kurumu) tarafından üç cilt halinde derlenerek yayımlanmıştır (Aufsätze

und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, I-III, München 1962, 1966, 1976). Bunlardan I. (s. 1-51) ve III. ciltlerde (s. 1-9) Babinger'in 1910-1968 yılları arasında basılmış eser ve yazılarının bibliyografyası yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Fr. Babinger, Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1962, I, 1-51 (1976); III, 1-9; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 456-459; H. J. Kissling, "Franz Babinger (1891-1967)", SOF, XXVI (1967), s. 375-379; Yılmaz Öztuna, "Alman Türkoloğu Prof. Babinger'le Bir Konuşma", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 9, İstanbul 1967, s. 19-21; Mihail Guboğlu, "Franz Babinger", SAO, VII (1968), s. 233-235; TA, V, 18-19; R. Ekrem Koçu, "Babinger, Franz", İst.A, IV, 1773-1774.

Semavi Eyice

BÂBİL

Eski Mezopotamya'nın en büyük ve en ünlü şehri.

Akkadca "tanrının kapısı" anlamına gelen Bâbil adı (bâb "kapı", ili "tanrının"), İbrânîce'de Bâbel/Bâvel, Persçe'de Babiruş ve Grekçe'de Babylon şekillerinde kullanılmıştır. Şehrin adına ilk defa milâttan önce III. binyılın sonlarına ait Akkad vesikalarında rastlanır; ancak kuruluşunun çok daha önce olduğu tahmin edilmektedir. Çünkü şehrin ilk adı Sumerce Kadingir-ra'dır (ka "kapı", dingir "tanrı", -ra "-nın") ve Bâbil'in bu isimden Akkadca'ya yapılmış bir tercüme olduğu açıklıkla anlaşılmaktadır. Bir çivi yazılı tabletin verdiği bilgiye göre Sumer şehir-devletlerini yıkarak Sâmî Akkad İmparatorluğu'nu kurmuş olan Akkadlı Sargon (m.ö. XXIV. yüzyıl) Bâbil'i ele geçirip tahrip etmiş ve mâbedlerinden kaldırdığı tanrı heykellerini, kendi başşehri Akkad'ın yanına kurduğu yeni Bâbil şehrine götürmüştür (Laessoe, s. 25). Bu bilgiden, ilk Bâbil'in eski bir Sumer şehri olduğu ve Akkadlar tarafından tamamen tahrip edilerek kendi dillerinde yine aynı anlama gelen yeni bir isimle şimdiki harabelerinin bulunduğu yere tekrar kurulduğu sonucu elde edilmekte, ayrıca bugüne kadar yeri tesbit edilemeyen fakat Bâbil yakınlarında olduğu bilinen Akkad şehrinin de Bâbil harabelerini oluşturan tepelerden birinin altında bulunabileceği ihtimaline varılmaktadır (NBD, s. 117). Tevrat'a göre de Bâbil, Nûh tûfanından sonra ilk kudretli adam olan Nemrud'un krallığının başladığı Sinear (Sumer) ülkesindeki dört şehirden biridir (Tekvîn, 10/10).

Bâbil'in en az 2000 yıl devam ettiği anlaşılan tarihî ömrünün başlıca safhalarını Amurrular (Eski Bâbil Krallığı, m.ö. 1894-1595), Kassitler (1595-1174), Asur hâkimiyeti (745-626) Keldânîler (Kaldeliler [Yeni Bâbil Krallığı] 626-539), Ahamenîler (İran hâkimiyeti, 539-332) ve İskender-Selevkî (332-275) dönemleri teşkil etmektedir. Bu tarihî safhalar içinde özellikle önem taşıyan iki devir, en büyük hükümdarları kanunlarıyla ünlü Hammurabi olan Amurrular ile Kitâb-ı Mukaddes ve Herodot Tarihi'nde çeşitli yönleri ayrıntılı biçimde anlatılan Keldânîler devirleridir. Bâbil'e en parlak dönemini yaşatan Keldânîler, imar faaliyetleriyle ve bilhassa dünyanın yedi hârikasından biri kabul edilen Bâbil'in asma bahçelerini ve

daha sonra Büyük İskender'in de içinde öldüğü muhteşem sarayı yaptırmakla ünlü II. Nebukadnezzar'ın (605-562; bk. BUHTUNNASR) ölümünden sonra hızla siyasî ve askerî güçlerini kaybetmeye başlamışlar ve 539 yılında Pers Kralı Kyros (559-530) tarafından yıkılmışlardır. Tarih boyunca pek çok defa ele geçirilen Bâbil her seferinde tahrip edilmesine mukabil ünlü Bâbil Kulesi'nin azameti karşısında büyülenen Kyros tarafından yıkılmayıp onarılmış, fakat altmış yıl sonra başlayan büyük bir isyan üzerine şehri tekrar zapteden Xerxes'in (486-465) emriyle, başta surları ve kulesi olmak üzere hemen tamamı tahrip edilmiştir (478). Daha sonra, Bâbil'i imparatorluğunun başşehri yapan Büyük İskender (336-323) kulenin molozlarını iki ayda 10.000 kişiye temizleterek büyük bir onarım faaliyetine başlamışsa da bu çalışmalar onun ölümü üzerine durmuştur. Şehir I. Seleukos'un (305-280) Dicle kenarında yeni başşehir Seleukeia'yı kurmasından sonra önemini kaybetmiş, 275 yılında da I. Antiokhos'un (281-260) emriyle ahalisinin büyük kısmının yeni başşehre nakledilmesi üzerine yavaş yavaş harap olarak milâttan sonra II. yüzyılın başlarında tamamen metrûk hale gelmiştir.

Bağdat'ın 88 km. güneyindeki Hille kasabası yakınlarında, Fırat'ın doğu kıyısında yer alan ve Bâbil, Kasr, 'Amran İbn Ali, İsnü'l-Esved, Cümcüme, Hümeyra ve Merkez adlı yedi tepe üzerine yayılmış bulunan kalıntıların Bâbil'e ait olduğu Araplar tarafından çok eskiden beri biliniyor ve bu yöreye Atlâlü Bâbil (Bâbil harebeleri) deniliyordu. Avrupalılar'ın bu durumu öğrenmeleri ise ancak yakın çağlarda olmuş ve harebelerin ilmî araştırma ve kazılara konu teşkil etmesi XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren başlamıştır. Bazı eski Arap yazarları Babil hakkında bilgi vermekte iseler de bu bilgiler çok mübalağalı ve efsanelerle karışık oldukları için pek fazla bir değer taşımamaktadırlar. Meselâ İbnü'l-Kelbî, şehrin 12x12 fersah (60x60 km.) ölçüsünde bir alanı kapladığını, Büyük İskender tarafından tahrip edildiğini ve Fırat'ın sularının şehrin surlarını yıkmaması için Buhtunnasr tarafından bugünkü nehir yatağına akıtıldığını yazmaktadır. Gerçekte ise asıl şehrin sadece 1000 hektarlık bir alanı kapladığı, İskender tarafından yıkılmayıp bilakis başşehir yapılarak onarımına başlandığı ve Buhtunnasr'ın da Fırat'ın yatağını değiştirmediği, hatta Herodot'un (ö. m.ö. 425) yazdığına göre Kyros'un şehri nehir yolundan fethettiği bilinmektedir. Öte yandan Ebü'l-Fidâ Hz. İbrâhim'in Nemrut tarafından Bâbil'de ateşe atıldığını, el-Bekrî de Bâbil Kulesi'ni Nemrud'un yaptırdığını ve bu kulenin

Kur'an'ın "Onlardan öncekiler düzen kurmuşlardı. Bunun üzerine Allah binalarının temelini çökertti de tavanları başlarına yıkıldı. Azap onlara farketmedikleri yerden geldi" (en-Nahl 16/26) âyetinde bahsedilen bina olduğunu yazmaktadır. Gerçeğe en yakın bilgilere İbn Havkal ile Kazvînî'de rastlanır. İbn Havkal kendi yaşadığı çağda (X. yüzyıl) Bâbil'in, üzerinde küçük bir köy bulunan harabelerden ibaret olduğunu, oradaki yapıların Irak'takilerin en eskilerini teşkil ettiğini, şehrin Ken'ân hükümdarları tarafından kurulup saltanat merkezi ittihaz edildiğini ve kalıntılardan geçmiş dönemlerin ihtişamının anlaşılabildiğini, Bâbil yakınında Hille'de kadılık yapan Kazvînî de (ö. 1283) harabelerdeki tuğlaların halk tarafından inşaatlarda kullanılmak üzere yağmalandığını bildirmektedir (Arap yazarlarının verdikleri bilgiler için bk. topluca İA, II, 177-179; EI² [İng.], I, 846). Yapılan ilmî araştırmalar, bugün de adına Bâbil denilen, Nebukadnezzar'ın kuzey sarayı kalıntılarının yer aldığı tepede bir Abbâsî yerleşim merkezinin bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Bâbil'in binalarının tamamen tuğladan yapılmış olması, şehrin terkedilmeye başladığı milâttan önce III. yüzyıldan harabelerinin yakın yıllarda koruma altına alınmasına kadar, bölge sakinlerince muazzam bir tuğla ocağı olarak kullanılmasına yol açmıştır. Buna rağmen bugün sistemli arkeolojik kazılar, kazılarda bulunan çivi yazılı tabletlerle tabletler üzerine çizilmiş planlar ve bir süre burada kalan Herodot gibi yazarların yaptıkları açıklamalar sayesinde şehrin büyük bir kısmı son çağlarındaki biçimiyle tesbit edilmiş bulunmaktadır.

Kazılarda ortaya çıkarılan mimari eserlerin hemen tamamı Keldânîler'den kalmadır ve daha eski dönemlere ait yapıların çeşitli fetihler sonucu meydana gelen yıkımlarla II. Nebukadnezzar'ın giriştiği imar faaliyetleri sırasında yok edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bâbil'i bir kanallar şehri haline getiren, Herodot'un efsanevî kraliçe Semiramis tarafından yaptırıldığını söylediği ünlü su kanallarının çoğunun ise Hammurabi dönemine ait olduğu belirlenmiştir. Kazılar sonunda tesbit edildiğine göre Keldânîler devrindeki Bâbil, bugün yatağını değiştirerek harabelerin biraz uzağından geçen Fırat'ın iki yakasında 1000 hektarlık dikdörtgen planlı bir arazi üzerine kurulmuş ve önünde derin bir hendek bulunan, dıştaki yaklaşık 4 m., içteki 6.5 m. kalınlığında olan çift sıralı surlarla koruma altına alınmıştır. Ayrıca şehrin Fırat'ın doğusunda kalan ana kesimi, sonradan surların dışına taştığı anlaşılan mahallelerle bunların kuzeyine

inşa edilen II. Nebukadnezzar'ın sarayını da içine alacak şekilde, iki ucu Fırat'a varan 18 km. uzunluğundaki üçüncü bir surla daha çevrilmiştir. Kazılar sonunda, Herodot ile yine milâttan önce V. yüzyılda yaşayan Pers Kralı Kyros'un hekimi Yunanlı Ktesias tarafından verilen bilgilerin çok abartmalı olduğu anlaşılmış, ancak yine de sekiz büyük kapıdan girilen Bâbil'in ellinin üzerinde mâbedi, iki sarayı, birbirini kesen sokakları, muntazam caddelerin açıldığı geniş meydanları ve Fırat'ın iki yakasını birleştiren, taş ayaklar üzerine kurulmuş tarihin ilk büyük köprüsü ile eski dünyanın en büyük şehri olduğu ortaya çıkarılmıştır. Klasik yazarların, II. Nebukadnezzar'ın dağlık Medya'dan gelen eşi için vatan hasretini dindirmesi amacıyla yaptırdığını yazdıkları asma bahçelerin kalıntıları kesin olarak tesbit edilememiştir. Ancak kazılar sırasında bulunan güçlü ayaklara oturtulmuş, ne oldukları tam anlaşılamayan bazı tonoz ve kemerlerin bu bahçelerin teras alt yapıları olabileceği ileri sürülmektedir.

Bâbil'in Eskiçağ tarihinde klasik yazarları da etkileyen ve şehri tasvir ederken mübalağa yapmalarına sebep olan çok büyük bir şöhreti bulunmaktadır. Burası daima, özellikle semavî dinlerde insanoğlunun kendini beğenmişliğinin, Allah'a baş kaldırışının, ahlâksızlığın ve büyücülüğün merkezi kabul edilmiştir. Ancak bu inanışlarda gerçek payı bulunmakla beraber, II. Nebukadnezzar'ın milâttan önce 586'da Kudüs'ü tahrip ederek halkının tamamını Bâbil'e götürmesi sonucu yahudilerin başlattıkları ve özellikle "Bâbil esareti"nin bitmesinden (m.ö. 539) sonra da burada kalarak "Bâbil Talmudu"nu (bk. TALMUD) kaleme alan din adamlarının devam ettirdikleri menfi propagandanın da rolü büyüktür. Meselâ Eski Ahid'in bir babının tamamı, "Ey fahişe!" diye hitap ettiği Kudüs'ün ahlâksızlıklarını ayrıntılı biçimde anlattığı (Hezekiel, 16/1-63) ve tarihin herhangi bir döneminde Bâbil böyle bir lakapla anılmadığı halde (IDB, I, 338), Romalılar devrinde kaleme alınan Yeni Ahid'de kimliği açıklanmadan kötülenmek istenen Roma Bâbil adı altında tanıtılmış ve "alnında dünyanın fahişelerinin ve iğrençliklerinin anası" yazılı bir kadına benzetilmiştir (Vahiy, 17/5). Bâbil'in küfrü ve Allah'a karşı dik başlılığı sembolize etmesi ise Bâbil Kulesi'nden kaynaklanmaktadır.

Bâbil Kulesi. Bâbil, adının mânasından da anlaşıldığı üzere dinî önemi büyük bir şehirdi ve burada gerek çivi yazılı tabletlerin, gerekse klasik yazarların verdikleri ölçülere göre Mezopotamya'daki geleneksel mâbed

kuleleri olan ziggurat/ziqquratların (Akkadca zakaru “dikilmek, yükselmek”ten) en büyüğü bulunuyordu. Bu zigguratın ne zaman yapıldığı bilinmemekte ise de bir tablette Akkad Kralı Şarkalişarri’nin (2217-2193) Bâbil’deki zigguratı tamir ettirdiğini söylemesi, Bâbil’in ikinci kurucusu Sargon tarafından yaptırılmış olabileceğini akla getirmektedir; ancak adının yine Sumerce olması (Etemenanki), ilk Bâbil (Kadingirra) şehrinde de bulunduğunu gösterir. Bu gibi tarihî konularda Benî İsrâil efsanelerini aynen benimseyen eski İslâm müfessirlerine göre de Micdel (köşk) adını verdikleri Bâbil Kulesi Nemrud tarafından yaptırılmıştır. Bugün yerinde sahn (çukur) denilen geniş ve derin bir çukurun yer aldığı Bâbil zigguratını, bazı Sumer şehirlerinde nisbeten sağlam vaziyette bulunan daha küçük benzerlerine bakarak bilinen boyutları içinde tasavvur etmek mümkün olmaktadır. Kaynaklardan zigguratın 91x91 m. ebadında bir kare taban üzerine oturduğu, tamamı 75 m. yükseklikte gittikçe küçülen altı kattan meydana geldiği ve tepesinde kat sayısını yediye, toplam yüksekliği 91 metreye çıkaran mavi sırlı tuğlalardan yapılmış baştanrı Marduk’un hariminin, çevresinde ise mâbed kompleksi ile muhtemelen şehre adını veren “mukaddes kapı”nın yer aldığı öğrenilmektedir. Herodot, tepeye katların tamamını dıştan dolanan bir merdivenle çıkıldığını, ancak bir yatak odası şeklinde döşenmiş olan Marduk’un harimine, tanrının seçtiği bâkirelerden başka kimsenin giremediğini yazmaktadır (I, 181-182). Bâbil zigguratı, büyüleyici azametiyle Mezopotamya sanatlarını kuvvetle etkilemiş, Asur dikili taşlarının hemen tamamı bu şekilde yapıldığı gibi İslâmî devirde de benzerlerinin dikildiği görülmüştür. Meselâ Abbâsîler döneminde Bağdat yakınlarında inşa edilen Sâmerrâ Ulu Camii’nin Melviye (helezon) denilen minaresi, Bâbil Kulesi’nin, yıkılmasından çok sonraki asırlarda dahi Mezopotamya halklarının hâfızalarında yaşamaya devam ettiğini göstermektedir. 3 m. yüksekliğinde, 33x33 m. ebadında bir kare kaide üzerine oturan ve tepe kısmı bir köşk görünümünde olan minareye, gövdesini dıştan saran 2.30 m. enindeki müezzin yolu ile gittikçe daralan yedi katlı âbidevî bir kule şekli verilmiş ve minare bu hali ile Bâbil Kulesi’nin yuvarlak gövdeli küçük bir kopyası durumunu almıştır. Yine aynı döneme ait olan Ca‘feriye şehrindeki Ebû Dülef Camii’nin minaresi de bu kulenin daha küçük bir benzeridir.

Zigguratın tepesindeki mukaddes mahal sebebiyle Marduk mâbed kompleksine verilen Sumerce ad E-sag-ila’dır ve kelime anlamı, Tevrat’taki

“başı göklere erişecek kule” ifadesine (Tekvîn, 11/ 4) temel teşkil edecek şekilde “başını (göğe) kaldırmış (yükseltmiş) tapınak”tır. Hiç şüphesiz Eskiçağ tarihinin en yüksek yapısını oluşturan Bâbil zigguratının bir de bu anlama gelen isme kaynak olması, kule kavramının Allah’a karşı baş kaldırmayı göstermesine sebep teşkil etmiştir. Benî İsrâil geleneğinde, Nemrud’un Allah’a kafa tutmak ve saldırmak için yüksek bir kule yaptırması şeklinde yer alan bu küfür ve isyan motifi (İA, IX, 192), Kur’ân-ı Kerîm’de de Firavun’un ağzından, “Ey ileri gelenler! Si zin benden başka tapacak bir tanrınız olmadığına eminim. Ey Hâmân! Benim için çamur üzerine ateş yak (tuğla yap) ve bana öyle yüksek bir kule yap ki Mûsâ’nın tanrısına çıkabileyim” meâlindeki âyetle dile getirilmiştir (el-Kasas 28/38; el-Mü’min 40/36-37).

Bâbil Kulesi aynı zamanda karışıklığın ve yetmiş iki dilin, yani bütün dünya dillerinin bir tek ana dilden türemiş olduğu yolundaki görüşün sembolüdür ve bu sembol bazı ilim adamları tarafından delil olarak dahi kullanılmıştır (TA, V, 15). Tevrat’a göre tûfandan sonra Sinear bölgesine yerleşen Hz. Nûh’un oğulları, “Bütün yeryüzü üzerine dağılmayalım diye gelin kendimize bir şehir ve başı göklere erişecek bir kule bina edelim...” derler ve inşaata başlarlar. Ne var ki Allah, hepsinin bir kavim olduklarını görünce anlaşamasınlar diye dillerini karıştırır ve onları bütün dünyaya dağıtır; inşaatı yarım kalan şehre de dillerin orada birbirine karışmasından dolayı Bâbil denilir (Tekvîn, 11/1-9). Bu efsane bütün ilim adamları tarafından kabul edildiği üzere Bâbil adı için, kelime mânasının unutulduğu dönemlerde İbrânîce balal “karıştırmak” kökünden yapılan halk etimolojisinin bir hikâyeyle süslenmesinden ibarettir. Ancak bu hikâyede gerçek payı olduğu ve başı göklere yükselen kulesi ile Allah’a isyanı sembolize eden Bâbil’in mâzisindeki, düşman tarafından ele geçirilip bir kısım halkının tehcir edilmesi olaylarından birine telmihte bulunulduğu anlaşılmaktadır. Mezopotamya’nın en büyük ticaret merkezi ve en kozmopolit şehri olan Bâbil’in en karışık ahaliye sahip olduğu dönem Keldânîler devridir. Hükümdarlık sarayındaki kitâbelerden, bu devirde bir kısmı benliğini yitirmiş vaziyette 2000 yıldan beri birlikte yaşayan Sumer, Akkad, Guti, Amurru, Kassit, Ârâmî, Asurlu gibi kavimlerin üzerine, II. Nebukadnezzar’ın Kudüs yahudilerinin tamamı ile zaptettiği çeşitli ülkelerden şehrin imarı, özellikle zigguratın onarımı için esir işçiler ve Filistinli, Fenikeli, Mısırlı, İyonyalı, Elamlı, Med ve Pers ustalar getirdiği

öğrenilmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'in bahsettiği, başlangıçta tek olan dilin Bâbil'in ve kulenin yapımı sırasında çeşitli dillere, Hz. Nûh'un torunlarının sayısına göre de yetmiş iki dile (Tekvîn, 10/1-32) ayrılması efsanesinin böyle bir gerçekten kaynaklandığı açıkça belli olmaktadır. Hz. Muhammed'in de "Benî İsrâil yetmiş iki fırkaya ayrıldı; benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır, biri hariç hepsi cehennemliktir" (Tirmizî, "Îmân", 18) meâlindeki hadisi ile bu efsaneye temas ettiği görülmektedir.

Bâbil Kuyusu. Bâbil, Hârût ve Mârût adlı iki melekle ilgili olarak (bk. HÂRÛT ve MÂRÛT) bir defa da Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmiştir (el-Bakara 2/102). Tarihi boyunca Mezopotamya'nın en önemli astronomi ve astroloji-kehanet merkezlerinden biri olan Bâbil'in, özellikle Keldânîler ve Ahamenîler döneminde büyücülüğün de merkezi haline geldiği bilinmektedir (DB, s. 608). Kur'an da söz konusu âyette, kötüye kullanmamaları şartıyla halka büyü öğreten Hârût'la Mârût'tan bahsetmek suretiyle Bâbil'deki büyücülük faaliyetlerini zımnen dile getirmiştir. Kur'an'da bu iki meleğin cezalandırıldıklarına dair herhangi bir açıklama yapılmamış olmasına rağmen eski Ön Asya efsanelerinin ve özellikle Benî İsrâil rivayetlerinin tesirinde kalan pek çok müfessir ve tarihçi, bu iki meleğin cinsî arzuya kapılarak suç işlediklerini ve bu sebeple de Bâbil kuyusuna baş aşağı asıldıklarını kabul etmektedirler. Fakat ne çivi yazılı belgelerde, ne Herodot ile Ktesias'ın yazdıklarında ve ne de kazılarla ortaya çıkarılan Bâbil kalıntılarında "Bâbil kuyusu" adıyla temayüz edebilecek önemli bir kuyu izine rastlanmaktadır. Buna karşılık Bâbil Kulesi'nin yerinde büyük ve derin bir çukur görülmekte ve bu çukurun, Bâbil harabelerini asıl tuğla deposu haline getiren zigguratın yerinde, asırlarca süren tuğla yağmacılığı sonucu temelinin de sökülmesi suretiyle açıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Çukurun derinliği ise eski Bâbilliler'in, zigguratın bir benzerinin de yerin altında bulunduğuna dair olan inançlarını (TA, V, 15) desteklemekte ve kuleye verilen Sumerce E-temen-an-ki adının anlamına (göğün ve yerin temeli olan tapınak) da ışık tutmaktadır. Öte yandan Hârût ve Mârût olayının tefsirinde göz önünde tutulan bir Benî İsrâil rivayetinde de Şamhozoy (Shemhazai) adlı bir meleğin yine cinsî günah işledikten sonra tövbe edip ceza olarak kendini "gökle yer arasına baş aşağı astığı" anlatılmaktadır (Doğrul, s. 35, not 96; EI² [İng.], III, 237). Hârût-Mârût efsanesine tam bir paralellik gösteren bu efsanede, günahkâr meleğin kuyu yerine gökle yer arasına asılması "kuyu" ve "gökle yer arası"

kavramlarını birleştirmekte, bu durum ise Bâbil Kulesi'nin gerçek adının taşıdığı "göğün ve yerin temeli" anlamına çağrışım yapmaktadır. Buna göre, Kur'ân-ı Kerîm'de ve orijinal kaynaklarda adına rastlanmayan Bâbil Kuyusu'nun, özellikle sahn adlı çukurun etkisiyle yine Bâbil Kulesi'nden türetilmiş bir efsane motifi olduğu kuvvetli bir ihtimal halinde akla gelmektedir. Ayrıca Bâbil Kuyusu tabirine, Bâbil'in bir ahlâksızlık merkezi olarak tanınmasından dolayı "Bâbil batağı, günah çukuru, gayya kuyusu" anlamında mecazi bir değer eklemek de mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "Îmân", 18; Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1957, I, 430; E. Meyer, Geschichte des Altertums, Darmstadt 1953, II/2, s. 185-186; J. Laessoe, People of Ancient Assyria, London 1963, s. 25; A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, Chicago 1965, s. 48-63, 109-125, 153-163; S. N. Kramer, The Sumerians, Chicago 1967, s. 137, 293-294; A. T. Olmstead, History of Assyria, Chicago 1968, s. 337-357, 476-488; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1980, s. 35-36, not 96; Abdullah Aydemir, Tefsîrde İsrâîliyyat, Ankara, ts., s. 136-161; E. Herzfeld, "Bâbil", İA, II, 177-179; A. J. Wensinck, "Hârût ve Mârût", İA, V/1, s. 305-306; B. Heller "Nemrûd", İA, IX, 192-194; Arseven, "Babil", SA, I, 146-148; W. von Soden, "Babylon", RGG, I, 808-812; T. Jacobsen, "Babylon", IDB, I, 334-338; F. E. Robinson - J. P. Hyatt, "Magic, Divination, and Sorcery", DB, s. 608; My. J. Siff, "Babel, Tower of", EJd., IV, 22-25; M. E. L. Mallowan, "Babylon", EBr., II, 948-950; D. J. Wiseman, "Babel", "Babylon", "Babylonia", NBD, s. 116-128; G. Awad, "Babil", EI² (İng.), I, 846; G. Vajda, "Harut wa-Marut", a.e., III, 236-237; G. Cardascia, "Babylon", EIr., III, 325-326; M. A. Dandamayev - G. Gnoli, "Babylonia", a.e., III, 326-336; "Babil", TA, V, 13-17.

Sargon Erdem

BÂBÎLİK

(bk. BAHÂÎLİK).

BÂBÛS fî TERCEMETİ’l-KAMÛS

بابوس في ترجمة القاموس

el-Kamûsü’l-muhît’in Merkezzâde Ahmed Efendi (ö. 963/1556) tarafından Türkçe’ye yapılan tercümesi.

(bk. el-KAMÛSÜ’l-MUHÎT).

BÂBÜLEBVÂB

(bk. DERBENT).

BÂBÜR

Zahîrüddîn Muhammed Bâbür (ö. 937/1530)

Bâbürlü Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı (1526-1530).

6 Muharrem 888'de (14 Şubat 1483) Fergana'da doğdu. Babası Timur'un torunlarından Fergana hâkimi Ömer Şeyh, annesi Cengiz'in torunlarından Yûnus Han'ın kızı Kutluğ Nigâr Hanım'dır. Bâbür'ün çocukluğu hakkında fazla bilgi yoktur. Annesiyle birlikte Endican Kalesi'nde otururken babasının bir kaza sonucu ölümü üzerine 5 Ramazan 899'da (9 Haziran 1494) henüz on iki yaşında iken Fergana hükümdarı oldu.

Bâbür'ün siyasî mücadeleleri üç ana bölümde ele alınabilir: Fergana hâkimiyeti (1494-1504), Kâbil hâkimiyeti (1504-1526) ve Hindistan hâkimiyeti (1526-1530). Bâbür başlangıçta akrabalarıyla ve kendisini tanımayan kumandanlarla uğraştı. Amcası ve Semerkant hâkimi Sultan Ahmed Mirza gailesinden kurtulduktan sonra Taşkent hâkimi Sultan Mahmud'la mücadele etti. Bâbür'ün asıl gayesi Endican'da saltanat sürmek değil atalarının vaktiyle sahip bulundukları Semerkant'ı ele geçirmekti. 1497 ve 1501 yıllarında kısa sürelerle iki defa Semerkant'a hâkim oldu. Mâverâünnehir'in kuzeyinde güçlenen Özbek Hükümdarı Muhammed Şeybânî Han (1500-1510) Bâbür'ün en tehlikeli rakibi idi. İran'da ise Şah İsmâil, Safevî Devleti'ni kurmuştu ve sınırlarını Ceyhun ötesine kadar genişletme gayesini güdüyordu. Bâbür Özbekler'le Ser-i Pül'de giriştiği savaşta mağlûp oldu ve Taşkent'teki dayısının yanına sığındı. Ancak uğradığı başarısızlıklara rağmen sağlam iradesinin yardımı ile tekrar eski gücüne kavuştu. Az sayıdaki Türk ve Moğollar'la birlikte Hindukuş dağlarını aşarak Kâbil'e indi ve kan dökmeden şehri ele geçirip buraya yerleşti (1504). Bütün ayaklanma ve tertip edilen tuzakları bertaraf ederek Kâbil'de tutunmaya muvaffak oldu. Semerkant'ı da tekrar ele geçirmekten vazgeçmemişti. Bu sırada Muhammed Şeybânî Han Şah İsmâil tarafından mağlûp edildi ve öldürüldü (916/1510). Bunun üzerine Bâbür Safevîler'in yardımıyla Semerkant ile Buhara'yı ele geçirdi (1511) ve Mayıs 1512'ye kadar hâkimiyetini sürdürdü. Buna karşılık Şiîler'in bazı isteklerini kabul

etmek zorunda kaldı. Sünnî olmasına rağmen hutbede ve paralarda Şah İsmâil'in adını zikrettirdi. Ancak mevcut durum süratle Bâbür aleyhine gelişme gösterdi ve Safevî kuvvetlerinin İran'a dönmesinden sonra Bâbürlüler'e karşı galeyan artmaya başladı. Buhara ve buraya yakın Gucdüvân'da Özbekler'le Bâbür arasında savaş oldu. 1513 ve 1515'te Hisar Kalesi'nin kaybına rağmen Bâbürlüler bölgede fırsat kolladılar. 1514 yılında Şah İsmâil Çaldıran'da Yavuz Sultan Selim karşısında yenilince Özbekler tekrar Mâverâünnehir'de güçlendiler ve Bâbürlüler'e karşı tutumlarını sertleştirdiler. Bâbür artık Semerkant'ta tutunamayacağını anladı. Bu sebeple şansını Afganistan'da merkezi Kâbil olmak üzere yeni bir devlet teşkili için denedi ve bunda da muvaffak oldu.

1518'de Güney Afganistan seferine çıktı ve Hayber Geçidi'ni aşarak Sind bölgesine indi. Bu yılın sonlarında Kunar ile Sind arasındaki topraklara hâkim oldu. 15 Şubat 1519'da 1500 kişiyle ilk defa Sind nehrini sallarla geçerek Pencap ile Cenap nehri yöresini yağmaladı. 1398-1399 yıllarında Hindistan'ı istilâ eden Timurlenk Pencap ve Delhi havalisini kendine tâbi olan Seyyidler'e bırakmıştı. Bâbür de atasının mirasçısı olarak bu topraklarda hak iddia etmiş ve halkına baskı yapılmaması için de emirler vermişti.

Kandehar Kalesi'nin fethiyle Hindistan-Afganistan ve İran yolu kontrol altına alındı. Bâbür bu kalede iken Mayıs 1522'de Lahor'dan gelen Devlet Han Lûdî ve Âlem Han'la görüştü. Lûdî sarayına yakın olan bu meliklerin yardım talebi kabul edildi. Bâbür iki yıl zarfında Pencap'ı üç defa istilâ etti. Ancak Kâbil'in Özbekler tarafından tehdidi üzerine tekrar Afganistan'a dönmek zorunda kaldı. Bâbür hâtıratında Hindistan fethinin gecikmesine kardeşleri arasındaki anlaşmazlıklar ve emîrlerin gevşekliğinin sebep olduğunu yazmaktadır. Bu sırada doğan bir şehzadeye Hindâl adının verilmesi de Bâbür'ün Hindistan fethini ne kadar arzuladığını göstermektedir.

Bâbür kesin ve büyük Hindistan seferini 1525'te yaptı. Önce Pencap'ı istilâ ettikten sonra Delhi üzerine yürüdü. Bu sırada Kuzey Hindistan Lûdîler tarafından idare edilmekteydi. İbrâhîm-i Lûdî'nin yakınları olan Lahor valisi ve Âlem Han ile arası iyi değildi. Bâbür Lûdî başşehrine giden yol üzerinden hareket ederek Panipat yakınlarına geldi. Karargâhını burada

kurdu. Kale önlerindeki aynı adı taşıyan ovada Bâbürlü ve Lûdî kuvvetleri Nisan 1526'da karşı karşıya geldiler. Lûdî ordusu çok kalabalıktı ve orduda 1000 kadar fil de yer alıyordu. Bâbür'ün ordusu ise 12.000 civarında idi. Osmanlı savaş nizamını uygulayan ve ateşli silâhlar kullanan Bâbür karşısında İbrâhîm-i Lûdî büyük bir yenilgiye uğradı ve öldürüldü. Onun ölümüyle Lûdîler'in hâkimiyeti sona erdi. Bâbür bu seferden sonra Delhi ve Agra'yı da süratle ele geçirdi ve Bâbürlü hânedanını kurdu (1526).

Bâbür, Çitor Racası Rânâ Sangâ'nın kalabalık bir ordu ile üzerine yürüdüğünü haber alınca hemen harekete geçti ve taraflar Biyâne yakınlarındaki Hânüvâ'da karşılaştılar. Mart 1527'de yapılan savaşta Rânâ Sangâ büyük bir hezimete uğradı. Arabalar üzerine yerleştirilmiş toplar karşısında tutunamayan Hindûlar çok kayıp verdiler. Bu savaştan sonra Bâbür Agra'da yerleşti ve Bedahşan askerlerini ülkelerine gönderdi. 1527'den sonra kesilen paralarda Bâbür ismi yanında "gazi" unvanı da görülmektedir. Bu ise Çitor Racası Rânâ Sangâ'ya karşı kazanılan zaferden dolayıdır.

Bâbür 1528'de Çanderi'ye saldırarak Raca Medini Rao'yu mağlûp etti. Ancak Afgan meselesi yüzünden Racpûtlar'a karşı genel bir tenkil harekâtına girişemedi. Ganj nehrini geçerek topçular sayesinde Lûdîler'e sadık kalan kuvvetleri de yendi ve Bâbürlü kuvvetleri 21 Mart 1528'de Leknev'i ele geçirdiler.

1529'da Bengal meselesi ortaya çıktı. Bihâr'da istiklâlini ilân eden Mahmud Şah Afganlılar'ı çevresine toplayarak böl gedeki Bâbürlü nüfuzuna son verdi. Bâbür 6 Mayıs 1529'da Bihâr seferine çıktı ve Mahmud Şah'ı mağlûp ederek doğuya ilerledi. Dönüşte Leknev'i tekrar hâkimiyeti altına aldı.

1530'da hastalanan Bâbür, hastalığının giderek ağırlaşması üzerine bütün emîrleri huzuruna çağırarak oğlu Hümâyun'u hükümdar ilân etti ve onlardan bağlılık yemini aldı. Üç gün sonra da 6 Cemâziyelevvel 937'de (26 Aralık 1530) Agra'da vefat etti. Naaşı Cemne nehri kenarındaki Nûr-Efşân bahçesinde toprağa verildi. Vasiyeti gereğince de altı ay sonra Kâbil'e taşınarak Bâğ-ı Bâbür'de yakınlarının yanına gömüldü. Şah Cihan 1646'da Bâbür için muhteşem bir türbe inşa ettirdi. Bâbür'ün on sekiz çocuğu

olmuştu. Öldüğünde dört oğlu ile üç kızı hayatta idi. Bunlar Hümâyun, Kâmrân, Askerî, Hindâl, Gülreng, Gülçehre ve Gülbeden'dir.

Bâbür kurduğu devlet ve tarihte oynadığı önemli rol bakımından Türk tarihinin önde gelen simalarından biridir. Batılı yazarlar, o devirde pek az hükümdarda görülen meziyetleri şahsında toplamış olan Bâbür'e hayrandırlar ve başka hiçbir kahramanın kendisini onun Bâbürnâme'sindeki kadar güzel tasvir edemediği kanaatindedirler.

Bâbür kılıç kullanmakta, ok atmakta, ata binmekte mahir olduğu kadar insan ruhunu tanımakta, fertleri ve toplumları idare etmekte de o derece mahirdi. İleri görüşlü bir devlet adamı ve soğukkanlı bir kumandandı. Maiyetine karşı merhametli ve şefkatli davranır, affına sığınan suçluları bağışlamakta tereddüt etmezdi. Gerektiğinde de en ağır cezaları uygulamaktan çekinmezdi. Spor ve avla, fikrî ve edebî meselelerle uğraşmaktan zevk alırdı. İçki ve eğlenceye düşkünlüğüne rağmen idarî ve askerî işlerde en küçük bir ihmal göstermemiştir. Daima halkının refahı için çalışmış, ülkeyi mâmur hale getirmeye gayret etmiştir.

Bazı besteler yaptığı bilinen Bâbür güzel sanatların hemen hepsiyle yakından ilgilenmiştir. Aynı zamanda iyi bir hattat olan Bâbür "hatt-ı Bâbürî" adıyla yeni bir hat icat etmiştir. Şiir ve edebiyata da vâkıf olup Çağatay şiir ve nesrinin en güzel ve orijinal örneklerini vermiştir. Teknolojik gelişmeleri de yakından takip ederek bunları yalnızca savaş için değil aynı zamanda tarımda üretimi artırmak amacıyla da kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Babur, Vekayiʿ (Arat), I-II; Hândmîr, Habîbü's-siyer (nşr. Ağa M. Hâşim Kâşânî), Bombay 1857, III, 304-310, 320; Haydar Mirza Duğlat, A History of the Moguls of Central Asia (trc. E. D. Ross), London 1895, s. 216, 259, 261; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-tevârîẖ (nşr. C. N. Seddon), Baroda 1931, s. 49-51, 86, 91-92, 127-130, 169-170, 194-195; Nizâmeddin Ahmed,

Tabakat-ı Ekberî (nşr. B. De), Calcutta 1931, II, 1-27; Gülbeden Begüm, Hümayûnnâme (trc. Abdürrebâb Yelgar - Eymen Manyas), Ankara 1944; Mîr Muhammed Ma‘sûm, Târîh-i Masûmî (nşr. U. M. Duodpota), Poona 1938, s. 324-325; İskender Bey Münşî, Târîh, I, 30; W. Erskine, History of India Under the Two First Sovereigns of the House of Taimur-Baber and Humayun, London 1854; S. Lane-Poole, The Coins of the Moghul Emperors of Hindistan in the British Museum, London 1892, s. 5-6; a.mlf., Baber, London 1899; L. F. Rushbrook Williams, An Empire Builder of the Sixteenth Century, London 1918; L. Bogdanov, “The Tomb of the Emperor Babur near Kabul”, Epigraphia Indo-Moslemica, 1923-24, s. 1-12; S. M. Edwardes, Babur, London 1926; F. Grenard, Baber Fondateur de L’Empire des Indes (1483-1530), Paris 1930; R. Bum, “Coins of Babur”, Numismatic chronicle, XVIII, London 1938, s. 176-178; S. K. Banerji, “Babur’s Post War Settlements in Doab, Malwa and Bihar”, Proceedings IXth Historical Congress (1946), s. 296-300; S. R. Sharma, Studies in Medieval Indian History, Poona 1956, s. 158-166; J. Allan v.dğr., The Cambridge Shorter History of India, Delhi 1969, s. 320-329; Rızaül İslâm, Indo-Persian Relations, Lahore 1970, s. 5-21; B. Gascoigne, The Great Moghuls, New York 1971, s. 15-44; Abdul Halim, History of the Lodi Sultans of Delhi and Agra, Delhi 1974, s. 164-192, 197, 199, 201-209; Abdülmün‘im en-Nemr, Târîhu’l-İslâm fi’l-Hind, Beyrut 1982, s. 233-240; A. V. W. Jackson, “The Tomb of the Moghul Emperor Babur in Afganistan”, Proceedings American Philosophical Society, LXVIII, New York 1929, s. 195-205; A. Schimmel, “Babur Padishah, The Poet With an Account of the Poetical Talent in his Family”, IC, s. 125-138; M. Fuad Köprülü, “Babur”, İA, II, 180-187; TA, V, 21-23; J. B. Harrison - P. Hardy, “Babur”, EI² (İng.), I, 847-848; a.mlf.ler, “Bâbur”, UDMİ, III, 813-820.

Enver Konukçu

Sanatkâr ve Fikir Adamı Yönü.

Bâbür devlet kurucu büyük bir siyasî şahsiyet, askerlik sanatının yüksek bir siması, yılmaz bir mücadeleci oluşu yanında sanat ve kültür yönü de o

derece kuvvetli müstesna bir kimse idi. O, bir insanda aynı zamanda bir araya gelemeyecek çeşitli kabiliyet ve değerleri âhenkli bir terkip içinde toplayabilmiş eşsiz bir hükümdar olarak yalnız Türk tarihinde değil, Doğu ve Batı âleminin büyük şahsiyetler galerisinde günümüzde hayranlıkla seyredilen bir portre olmuştur. Bâbür on iki yaşında tahta çıkışından bu yana seferden sefere koşup at üstünden inmeyen, tahtını ülkeden ülkeye taşıyarak yeni devletler kuran bir maceralar kahramanı, savaşsız kaldığında ardı gelmez büyük avların, eğlence meclislerinin zevkini yaşayan bir tabiat âşığı, araştırıcı ve gözlemci bir botanist, görmesini bilen bir seyyah, bir etnografya müjdecisi, bir bahçe mimarı ve şehirci, ata binme, ok atma ve kılıç kullanma sanatının efendisi, yüzücülük dahil komple sporcu, hattat, mûsikişinas, fakih, hararetli bir tezyinî sanatlar ve kitap meraklısı, bir edebiyata damgasını basmış şair, dünyanın zevkle, takdirle okuduğu üstün bir hâtıra yazarı, hayatı türlü lezzetleriyle bir yaşama sanatı haline getirmiş bir kimse olmanın bütün sıfatlarını beraberinde taşıyan bir Türk soylusudur.

Bâbür, şiirleri ve Bâbürnâme'siyle bugüne gelmiş ve namını bugün de devam ettirmektedir. O, kaybolanları bir tarafa bırakılırsa beş esere imzasını atmış bir edebiyatçı hükümdar olarak tanınır. İçinden birçok şair şahsiyet çıkmış Timurlular ailesindeki şiir geleneği en yüksek temsilcisini onun şahsında bulmuştur. Eğitimini saray çevresinde görmüş olan Bâbür'ün tahta çıkışı gibi şiire başlayışı da erken olmuştur. İlk şiir denemelerine daha on altı yaşında başlamıştı. Başlangıçta çalışmaları beyit çerçevesini geçemezken iki üç sene içinde artık başlı başına gazeller ortaya koyabilecek bir seviyeye erişir. 1500 yılında Semerkant'ı ikinci defa aldığında orada Nevâî ile görüşen Bâbür, ondan kendisine gelen bir mektubun arkasına bir beytini yazarak takdim etmişti. Bâbür tam olarak bir gazel yazdığı tarihi, bir hadise olarak kaydeder (Vekayi', s. 105). Bâbür, soyundaki ve saray çevresindeki geleneğin tesiriyle böylece on dokuz yaşında iken hükümdar şairler safında yerini alır. Onun şiirleri siyasî hayatı ile beraber Fergana, Kâbil ve Hindistan olmak üzere üç devre içinde görünür. Kâbil devresinde şiirlerinin sayısı bir divan teşkil edecek noktaya varır. 1519 yılında divanını Semerkant'ta Özbek Hükümdarı Polad Sultan'a göndermişti (Vekayi', s. 267).

Bâbür'ün şiiri, yazdıkları basit bir heveskârlığın alelâde ifadeleri olmaktan ileri gidememiş bazı şair hükümdarlarınkinden tamamıyla farklı olup edebî

ilimleri çok iyi bilen, Türk ve Acem şiirini ne derece yakından tanıyıp incelemiş olduğunu aruz nazariyatı üzerindeki eseriyle de ortaya koymuş, söyleyiş gücü kuvvetli, ileri zevk sahibi usta bir kalemin mahsulüdür. Hâtıralarında çok iyi belli olduğu gibi o herhangi bir vesile ile, bir konu veya bir durum karşısında anında ondan bir şiir çıkarabilecek derecede bir ifade rahatlığı kazanmıştı. Çağının diğer şairleri gibi aşk-sevgili-içki zevki (veya meclisi) konuları onda da hükmünü sürdüren bir üçüzlüdür. Buna çok defa tamamlayıcı bir unsur olarak tabiattan da belirli bir dekor eşlik eder. Fakat Bâbür, klasik geleneğin bu değişmez temlerini değişik ve oynak bir üslûpla gerçek tablolar içinden verecek surette işlemeyi başarır. Zaman zaman kendi hayatını, yaşadığı hadiseleri şiirine getirir. Hayatını aksettiren otobiyografik karakterdeki şiirleri sayıca ârızî ve tesadüfîliğin sınırı dışındadır. Hâtıratında ne zaman, hangi münasebetle, ne gibi hallerde yazıldıklarına dair verdiği bilgilerden şiirlerinin kendi hayat hadiseleriyle bağlantısı anlaşılır. Babür'ün şiirlerinde çok şahsî bir yönü de, devlet kurucu ve taht sahibi olarak bulunduğu Efganistan ve Hindistan'da içinde taşıdığı gurbet duygusu ve ayrı düştüğü Fergana'ya olan özlemi dile getirmesidir. Klasik şiirin dar ve hazır bir çerçeve halinde kabullenegelinen itibarîsine (conventionel) onun samimi bir eda katabildiği görülüyor. Ancak hemen hemen her divan şairinde olduğu gibi alelâdenin üstüne çıkamamış bazı şiirlerin onda da var olduğu inkâr edilemez.

Bir modaya ayak uyduruştan ibaret kalan sayısı belli "musanna'" bazı şiirleri (bk. J. Eckmann, "Chagataica, 2. Babur's Artifical Poems", AOH, XXV, 1972, s. 351-353) bir tarafa bırakılırsa ifadesi sadeliğe meyleden Bâbür yer yer halk dilinden bir kısım unsurlar almış, atasözleri ve deyimler de kullanmıştır. Bâbür en çok gazel ve dörtlük (rubâî-tuyuğ) tarzını tercih etmiş, kaside ve musammat gibi geniş hacimli nazım şekillerini kullanmaktan uzak durmuştur. Bir şiirini ise hece vezniyle bir türkü olarak yazmıştır (Bâbür Şah'ın Şiirleri: "Gazeliyyat", MTM, nr. 1, s. 27). Bâbür daha ilk denemelerinden itibaren Farsça şiirler de yazmaya başlamış, ancak bunlar Türkçe şiirleri yanında sayıca hep geride kalmıştır. Babası ve amcasının müridi oldukları Hâce Ubeydullah Ahrâr gibi büyük bir mutasavvıfı çocuk yaşında tanımış olan, dervişlere samimi bir saygı gösteren Bâbür'ün bazı şiirleri tasavvufî bir renk taşır. Mısralarını bazan Türklük ve kahramanlık duygularına açtığı da ilâve edilirse Bâbür'ün şiirlerinin umumi tablosu tamamlanmış olur.

Bâbür'ün bir kısım şiirlerinde, özellikle rubâîlerinde Nevâî tesiri kendini hissettirir. Çağdaşları Bâbür'ün şairliğinden büyük bir takdirle bahsetmektedirler. "Türkçe ve Farsça şiir söylemekte emsalsizdi; bilhassa Türkçe divanında taze mazmunlar bulup söylemiştir" ifadesinin yanı sıra Haydar Mirza Duglat'ın, "Onu Türkçe şiirlerinde ancak Ali Şir Nevâî geçerdi" şeklindeki değerlendirmesi, devrinde onun ne derece kuvvetli bir şair sayıldığına tercüman olmaktadır. Doğu Türkçesi edebiyatının Nevâî'den sonra yetiştirdiği en değerli şairin Bâbür olduğu bugün edebiyat tarihçileri tarafından benimsenmiş bir hükümdür.

Türk ve İran edebiyatlarını çok yakından tanıyan Bâbür'ün gerek Türk, gerekse Acem şairleri hakkında çok sağlam ve yerinde görüşlere sahip olduğu Bâbürnâme'sinde açıkça görülmektedir. Bu arada Ali Şîr Nevâî hakkında söyledikleri bugün için de aynen kabul edilebilecek isabetli bir değerlendirmeyi aksettirir.

Eserleri:

1. Bâbürnâme*. Çağatay edebiyatının Nevâî'ninkini dahi aşan en tabii ve ileri nesir örneğini veren, önce ilim âlemince şöhret kazanıp mühim bir kaynak olarak ele alınmış olan bu eser, sadece Türk edebiyatı için değil, nevinde kendisini yabancı okuyucuya da müstesna bir hâtırat kitabı olarak kabul ettirmiştir. Bâbür'ü unutulmazlar arasına sokan, ilmîliğe yükselen muhtevası, bir hükümdardan beklenemeyecek samimiliği etrafında hayranlık yaratan bu hâtırat çeşitli dillere tercüme edilerek birçok defa basılmıştır.

2. Divan. Bâbür'ü Çağatay edebiyatının şiirde Nevâî'yi takip eden büyük temsilcisi olarak tanıtan divanı, onunkiler kadar hacimli olmamasına karşılık, orijinal yönler taşıyan seçme ve kuvvetli şiirleriyle Bâbür'ün değerini ortaya koymaya yetmiştir. Kadı Burhâneddin ve diğer bazı şair hükümdarlarınki gibi klasik divanlar tarzında ve alfabetik bir tertipte olmayan bu divanda şiirlerinin kronolojik bir sıraya göre yer almış olacakları yolunda bir görüş vardır. Bâbür'ün kendisinden öğrenildiği üzere ilk şiiri olan gazelin görülebilen divan nüshalarındaki gazellerin en başında bulunması, yazılış tarihini verdiği diğer bazı manzumelerinin de böyle bir

durum göstermesi bu görüşü destekler mahiyettedir.

Divanın yazma nüshalarına Orta Asya'dan çok başka ülkeler kütüphanelerinde rastlanmaktadır. Başlıca nüshaları şunlardır: 1. Tahran nüshası (Kütübhâne-i Saltanatî, nr. 671, diğer bir kayda göre 676). Verilen tarih doğru ise 931'de (1525) istinsah edilmiş, harekeli ve satır aralarında Farsça tercümeleri de bulunan Bâbür külliyatı içindedir (Zeki Velidi Togan, "Tahran Kütüphanelerinde Hindistan'dan Gelen Eserlerde Çağatay Dil ve Temürlü Sanat Âbideleri", TTK Belleten, nr. 95, 1960, s. 444; a.mlf., "Londra ve Tahran'daki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair", İTED, III/1-2, 1960, s. 152). 2. Paris nüshası (Bibliothèque Nationale, Supplements Turcs, 1230). 1515'te istinsah edilmiştir (Blochet, Catalogue, II, 207). 3. Râmpûr Özel Nevvâb Kütüphanesi nüshası. 15 Rebîülâhir 935'te (27 Aralık 1528) istinsah edilmiştir. Bu başka bir yazmadan kopya edilmiş bir tarihe benzemektedir (bk. A. S. Beveridge, BaburNama (Memoirs of Babur), London 1922, Appendices, s. IX-LXI; tavsifi için bk. V. İvanov, A Concise Descriptive Catalogue of the Persian Mss. in the Asiatic Society of Bengal, 1924, s. 668). Bankipûr'da da bir divan nüshasına rastlanmaktadır (Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore, I, Suppl., 1998, s. 256). 4-5. Haydarâbâd Sâlâr Jang Müze Kütüphanesi, nr. 4478 ile 4479'daki Receb 1188 (Eylül 1774) istinsah tarihli ve satır arası Farsça tercümeli nüsha (bk. Erkan Türkmen, "Hindistan Kütüphanelerindeki Bazı Türkçe Yazma Eserler", TKA, XXIII/1-2, 1985, s. 493-494; krş. H. S. Süleymanov, "Po Rukopisim Fondam İndii", ST, nr. 2, 1980, s. 70). 6. Topkapı Sarayı Kütüphanesi nüshası (Revan, nr. 741). Cildi inci ile işlenmiştir (Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 112). 7. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi nüshası (TY, nr. 3743). 8. 100. Yıl Atatürk (Belediye) Kütüphanesi nüshası (Muallim Cevdet Yazmaları, nr. K. 352). Divanın Buhara'da da bir nüshası bulunduğuna dair bilgi vardır (bk. Ş. Rahimî, "Zahîrüddin Muhammed Bâbür", Maarif ve Medeniyet, nr. 1, Kânunuevvel 1923, s. 107; bk. TM, 1928, II, 608).

Tenkitli metin baskısı henüz yapılmamış olan divanın ayrı ayrı nüshalarından şu neşirleri ortaya konulmuştur: 1. E. Denison Ross, "A Collection of Poems by the Emperor Babur" (JASB, VI, Extra No. 1910, VI+23+Faksimile: 25-43. D. Ross bu nüshayı yegâne nüsha sanmıştır). 2. Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Bâbür Şah'ın Şiirleri: Gazeliyyat", (MTM, I,

1331/1915, nr. 2, s. 235-256, nr. 3, s. 464-480; II, 1331/ 1915, nr. 5, s. 307-336. İÜ Ktp., TY, nr. 3743'teki Hâlis Efendi nüshasının yarım kalmış neşridir). 3. Samoyloviç, Sobranie Stihotvoreniy Imperetora Babura/Mecmua-i Eş'âr-ı Baber (Çast 1. Text, Petrograd 1917, 34+9 sayfa. Bibliothèque Nationale ve ilâve olarak Râmpûr nüshalarının neşridir). 4. Şefika Yarkın, Dîvân-ı Zahîrüddin Muhammed Babur (Kâbil 1962). 5. S. Azimcanova - A. Kaimov, Zahirüddin Muhammed Babir, Asarlar I. Divan (Taşkent 1965). 6. S. Azimcanova, Indiskiy Divan Babura (Taşkent 1948).

Bundan başka divandan yapılmış şu metin seçmeleri de bulunmaktadır: Fıtrat, Özbek Edebiyatı Nemûneleri (Taşkent-Semerkant 1928, s. 277-297); Alim Şarafaddinov, Uzbek Adabiëti Tarihi Hrestomatayası (Taşkent 1945, II, 30-52); Hâdi Zarif, Navoy Zamondoşları (Taşkent 1948, s. 183-185); Bobır, Tanlangan Asarlar (nşr. S. Azimcanova - A. Kaimov, Taşkent 1958); Bobır, Şe'rler (Taşkent 1958); A. Şarafaddinov - A. Kaimov - R. Majdidi, Uzbek Şe'riyatı Antologiyası (Taşkent 1961, III, 41-57); N. V. Stebleva, Semantika Gazeley Babura (Moskova 1982, s. 209-326; Fuad Köprülü ve Samoyloviç neşirlerinden bir araya getirilmiş 119 gazel); Sayyid Na'imuddin, "Some Unpublished Verses of Babur" (IC, nr. 30, 1956, s. 44-50; İÜ Ktp., TY, nr. 3743'teki divan nüshasında bulunan Farsça şiirler). Bâbür'ün seçme şiirlerinin çok ilgi görmüş bir Rusça tercümesi de yapılmıştır (L. Penkovskiy, Babur. Lirika, Taşkent 1943; Moskova 1948, 1957; Taşkent 1959).

3. Aruz Risâlesi. Kendinden önce Ali Şîr Nevâî'nin aruz nazariye ve kaidelerine dair yazdığı eseri yeterli görmemekten gelen bir ihtiyaçla Bâbür'ün ondan otuz beş sene kadar sonra aynı konuda meydana getirdiği bir çalışmadır. Bâbür, Nevâî'nin Mîzânü'l-evzân'ını birçok bakımdan yetersiz ve kusurlu bulduğunu açıkça söyler (Vekayi', s. 186). Onun bu risâlesinin tenkit edilecek taraflarının çok olduğunu, Nevâî'nin rubâî de dahil bazı bahirlerin vezinlerinde yanıldığını belirten Bâbür böylece eserini kaleme almaktaki hareket noktasını açıklamış olur. Bâbürnâme'deki kayıt ve notlarından da aruz nazariyat ve ıstılahlarına kuvvetle hâkim olduğu ayrıca belli olan Bâbür'ün risâlesi tasnif ve tertip itibariyle Nevâî'den pek farklı değildir. Her ikisinin de kaynakları müşterektir. Nevâî'den ayrılan tarafı, bahisleri ondan daha tafsilâtlı ve çok daha bol örneklerle vermesidir. Bu bakımdan Nevâî'nin risâlesi Bâbür'ünkü yanında biraz sönük kalır.

Bâbür aruzun her bahri ve meselesi hakkında çağdaşı şairlerle eskilerden Farsça ve Türkçe bol örnekler getirmektedir. Bununla Bâbür'ün Türk ve İran şiirini ne kadar iyi tanıdığı, malzemesinin ne derece zengin ve geniş bir okuma ve araştırmaya dayandığı belli olur.

Bâbür'ün aruz risâlesinin en mühim tarafı, onun da Nevâî gibi klasik aruz kitaplarında yer almayan Türk şiirine has olan tuyuğ, koşuk, urguştek, türkî nevinden vezinler üzerinde durmasıdır. Bâbür Nevâî'deki mevcuda onda bulunmayan öleng, tarhânî gibi maddeler ilâve ettikten başka örneklerin dairesini daha da genişletir. Bâbür Nevâî'deki muhabbetnâme, müstezad, arazvari vezinlerini zikre gerek görmemiştir. Tarhânîyi "çenge" yerine alır. Bâbür'ün izahları ile yalnız Türk şairlerince kullanılan vezinler hakkındaki bilgi daha açıklık ve zenginlik kazanmış bulunmaktadır. Risâlede şiirlerinden örnekler verdiği şair sayısı yetmiş birdir.

Bütünü ile ele alındığında Bâbür eserinde on dokuz bahir etrafında 500'den fazla vezin göstermiştir. Bunlardan bir kısmının kendi icadı olduğunu bildirir. Bâbür hâtıratında, 933 (1527) yılı sonlarıyla ilgili vukuat ve konulardan bahsederken, bir beytini 504 ayrı vezinde ifade ettiğini ve bununla ilgili olarak bir risâle kaleme aldığını söyler ki bu eldeki aruz risâlesidir (Vekayi', s. 375; eserin neşrini yapan Stebleva'nın bu husustaki görüşü biraz farklıdır). Bundan başka divanının Râmpûr nüshasında aruz risâlesini Hindistan fethinin sona erişinden iki üç yıl önce tamamladığını belirten kayıttan, Hindistan fethi 933 (1527) yılı yazında son bulduğuna göre, eserinin 930 veya 931 (1524 veya 1525) yılları arasındaki bir tarihte meydana gelmiş olduğu anlaşılır.

Bâbürnâme'nin İlminski neşri nüshasının sonundaki ilâve metinde Bâbür'ün biri vezin konusunda, diğeri kafiyeye dair iki risâlesi bulunduğu belirtilir. İkincisinin isminin zikredilmemesine karşılık Aruz Risâlesi'nden, tarihçi Ebü'l-Fazl'ın da bildirdiği gibi (Ekbernâme, I, 118; İng. trc. Beveridge, I, 279), Mufassal adıyla bahsedilmektedir.

Bâbür'ün kayıp sanılan Aruz Risâlesi ilk defa Fuad Köprülü tarafından Bibliothèque Nationale'deki bir yazmadan bulunup ortaya çıkarılmıştır. 1923 Kasımında Dinler Tarihi Kongresi münasebetiyle Paris'te bulunurken yaptığı bu keşfi Tevhîd-i Efkâr gazetesinde haber vermiş, baskısı 1928'de

tamamlanan Türkiyat Mecmuası'ndan ayrı basım olarak 1926'da neşredilen Türk Klasik Edebiyatındaki Hususî Nazım Şekilleri: Tuyug adlı araştırmasında eserdeki malzemeden geniş surette istifade etmiştir. Eserin keşfinin kendisine ait olduğunu iddia eden Rıza Nur, risâlede zikri geçen Mübeyyen ile ilgili "muhtasar" sözünü kitabın adı sanmış, her iki hususta da F. Köprülü ile münakaşaya girişmiştir (Riza Nour, "Le Moukhtaçar de Baber Chah", Revue de Turcologie/Türk Bilik Revüsü, Alexandrie 1931, nr. 1, s. 86-92). F. Köprülü buna iki ayrı yazı ile cevap vermiş, eserin adının "Muhtasar" olamayacağını bir kere daha izah etmiştir ("Bâbür'ün Aruz Risalesi ve Mübeyyen'i", "Nevâî ve Bâbür'deki Nazım Şekillerine Ait", Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1934, s. 240-246 (I), 246-254 (II)). Rıza Nur bu defa da yeni bir yazısıyla münakaşayı sürdürmek istemiştir ("Köprülüzade Fuad Beyin Cevabına Cevab", Türk Bilik Revüsü, nr. 5, Şubat 1935, s. 99-162). Aruz Risâlesi'nin diğer bir yazma nüshası Tahran'da Kütübhâne-i Saltanatî'deki 931 (1525) istinsah tarihini taşıdığı söylenen Bâbür külliyatı içindedir (Z. V. Togan, TTK Belle ten, s. 444 ve İTED, s. 152; 1252'de [1836-37] istinsah edilmiş Madras nüshası için bk. Hofman, I, 177).

Paris nüshasının (Bibliothèque Nationale Suppl. Turc. 1308; Blochet, Catalogue, II, 229) ardarda iki faksimile neşri yapılmıştır (Saidbek Hasan, Zahîrüddin Muhammed Babur, Muhtasar, Taşkent 1971; aynı zamanda Kiril harfleriyle metni, İ. V. Stebleva, Zahır ad-Dın Muhammad Babur, Traktat Ob 'Aruze/Aruz Risâlesi, Moskva 1972, sadece faksimile, önsöz ve indeks; ayrıca bk. A. M. Sçerbak, "Soçinenie Babura ob 'Aruze [Predvaritelnoe Soobsçenie]", NAA, nr. 5, 1969, s. 156-168; İ. V. Stebleva, "İzvleçeniya İz Traktata Babura Po Stihoslojeniyo [Aruzu]", Pismenniye Pamyatniki Vostoka Ejegodnik, Moskva 1970, s. 166-171).

4. Mübeyyen. Yazıldığı sırada on bir on iki yaşlarında bulunan oğlu Kâmran Mirza'ya öğüt olarak Hanefî fıkhına dair bazı konu ve meseleleri izah gayesiyle kaleme aldığı 2000 mısralık bir mesnevidir. Aruzun hafif bahrinde "fâilâtün/ mefâilün/fâilün" veznindeki bu küçük eser beş fasıl üzerine tertip edilmiştir. İçinde ebced hesabı ile düşürülmüş tarihten başka Aruz Risâlesi'nde de verdiği (vr. 170[a]) tarih 928'de (1522) yazıldığını göstermektedir. Sefer esnasında tamamlandığından önce sefer ve misafirlik ahkâmına yer verilen risâlede oruç, zekât ve vergi konuları üzerinde

durulmaktadır. Eser, kendi memleketi Fergana’dan çıkan Ali b. Ebû Bekir el-Mergınânî’nin el-Hidâye’sini İmam Ebû Hanîfe mezhebinin en muteber kitabı olarak bahis konusu ettiğini gördüğümüz (Vekayi‘, s. 47) Bâbür’ün şer‘î sahadaki bilgisini aksettirmektedir. Ebü’l-Fazl Mübeyyen’in şöhret kazanıp çok takdir gördüğünü bildirir (Ekbernâme, s. 278). İşlenen konuyu cazip kılmak fikriyle manzum olarak kaleme alınmış bu didaktik eserde fazla bir sanat değeri aranamayacağı tabiidir. Onun öteden beri “Mübîn” diye yanlış okunan isminin gerçek şeklinin “Mübeyyen” olduğu tarihçi Abdülkadir el-Bedâûnî tarafından açıkça belirtilmiştir. Mübîn ise Bedâûnî’nin bildirdiği üzere Bâbür’ün kâtibi Şeyh Zeyn’in Mübeyyen’e yazdığı Farsça şerhin adıdır (Müntahabü’t-tevârîh, I, 343; İng. trc., [Ranking], I, 450). Mübeyyen’in adı bazı yerlerde Der Fıkh-ı Mübeyyen veya Fıkh-ı Bâbürî şeklinde de geçer. Bâbürnâme’de adını birkaç defa zikredip Hindistan ile ilgili iki beytini naklettiği eserden, Aruz Risâlesi’nde de yazıldığı bahirden örnek olmak üzere yirmi yedi beyit almıştır (vr. 170^{a}-b). İlk defa bir kısmı ile Berézin’in Chrestomathie Turque’nde (Kazan 1857, I, 226-272) basılan risâlenin 1905’te Taşkent’te Mübeyyenü’l-İslâm adı altında yapılmış bir taş baskısı vardır. Fuad Köprülü’nün hususi kütüphanesinde 937’de (1530-31) Mûsâ b. Îsâ adlı bir kâtip tarafından Merginan’da yazılmış bir nüshası olduğu gibi Leningrad ve Özbekistan’da da birkaç yazma nüshası bulunmaktadır (bk. Hofman, I, 178). Tahran Kütübhâne-i Saltanatî’de (nr. 671) istinsah tarihi 931 (1525) olarak gösterilen Bâbür külliyatı içinde de bir nüshası olduğu anlaşılıyor. Eserin “Kitâb-ı Zekât” faslı, vergi meselesi ve Bâbür’ün iktisadî görüşleri bakımından başlı başına bir incelemeye konu olmuştur (S. Azimcanova, “Nekotorie Ekonomiçeskie Vzglyadi Zahir Ad-Dina Muhammada Babura. İzlojennie v ‘Mubayine’”, Trudi Dvadçat’ Piyatogo Mejdunarodnogo Kongressa Vostokovedov, Moskva 1963, III, 203-208). Leningrad nüshası L. V. Dmitrieva tarafından ele alınmıştır (Problemi Vostokovedeniya, Moskva, nr. 4, 1959, s. 136-146). Tanlangan Asarlar isimli Bâbür’den yapılmış seçmeler kitabında (Taşkent 1958) risâle metninden bir kısım verilmiştir.

5. Risâle-i Vâlidiyye Tercümesi. XV. asırda Timurlular çağında Mâverâünnehir ülkelerinde büyük mânevî nüfuzu olan Nakşibendî Hâce Ubeydullah Ahrâr’ın, babası Mahmud Şâşî’nin dileği dolayısıyla yazdığı için Vâlidiyye diye adlandırdığı Farsça tasavvufî ahlâk risâlesinin manzum

tercümesidir. Eser remel bahrinin “feilâtün/feilâtün/feilün” vezni üzerine 243 beyitlik mesnevi şekline konulmuştur. Menkıbe ve kerametleri Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Reşehât’ını dolduran Hâce Ubeydullah-ı Kâşî’nin (Abdurrahman Câmî, Nefehâtü’l-üns fî menâkıbi’l-evliyâ [trc. Lâmi‘î Çelebi], İstanbul 1289 [1872], s. 344-455; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü’l-Mahabbe min Şemâyimi’l-Fütüvve, nşr. K. Eraslan, İstanbul 1979, s. 256-258; Storey, Persian Literature, London 1953, I/2, 964) Bâbür’ün mânevî hayatında husussi bir yeri vardır. Babası Fergana Sultanı Ömer Mirza’ya “oğlum” diye hitap edecek kadar yakınlık gösteren Hâce Ubeydullah’ı Bâbür zaman zaman rüyalarında gördüğünü ve ondan, olacak güzel şeylerin işaretlerini aldığını söyler. Hindistan’da hayatının son yıllarında daha önce geçirdiği ateşli bir hastalığın yeniden nüksetmesi sırasında, Hâce Ubeydullah’ın ruhaniyetinin şifaya vesile olması ümidiyle onun bu eserini tercümeye başlayarak 27 Safer-8 Rebîülevvel 935 (10-20 Kasım 1528) arasında on gün içinde tamamlar (Vekayi‘, s. 393-394). Sade bir ifade ile meydana getirdiği bu tercüme, mutasavvıf ve dervişlere büyük bir hürmet duyan Bâbür’ün tasavvufî konulardan lezzet alan bir yönünü aksettirmektedir. Bu didaktik mesnevi Bâbür’ün divan nüshalarında yer almaktadır. Bunlardan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki (TY, nr. 3743) Hâlis Efendi nüshası metninin Fuad Köprülü tarafından neşri yapılmıştır (“Risâle-i Vâlidîye Tercümesi”, MTM, nr. 1, 1331/1915, s. 113-124). Râmpûr nüshasındaki metni divanın Denison Ross tarafından, Paris nüshası da Samoyloviç tarafından yapılan neşrinde basılmıştır. 935’te (1528-29) yazılan eserin, istinsah tarihi 931 (1525) olarak gösterilen Tahran Kütübhâne-i Saltanatî’deki Bâbür külliyatı içinde yer alması, bu tarihlerden birinin yanlış olduğunu göstermektedir. Risâlenin sonundaki 935 tarihi Bâbürnâme ile de teyit edildiğine göre tarih yanlışı külliyata ait olmalıdır.

Bâbür’ün bunlardan başka var olduğu söylenen biri mûsiki hakkında, diğeri harp sanatına dair iki eseri şimdiye kadar ele geçmemiştir. Bâbür’e bir de oğlu için yazdığı bir “Vesâyânâme” atfedilmiştir (bk. A. S. Beveridge, “Further Notes on Baburiana. II. Paternal Counsels Attributed to Babur in a Bhopal MS.”, JRAS, 1923, s. 75-82).

Bâbür Arap harfleri dışında değişik ve kullanılması kolay bir yazı şekli tasarlamış, 1504’te ülkesinden ayrılıp yeni bir devlet kurmaya Kâbil’e gittiğinde “hatt-ı Bâbürî” adıyla yeni bir alfabe sistemi icat etmişti.

Noktasız harflerden meydana gelen bu sistem, ileri sürüldüğüne göre, Türkçe'nin bünyesine uygun gelecek bir yol arayışın ifadesiydi. Hatt-ı Bâbürî örneklerinden bazıları çok yakın zamanlarda ele geçmiştir (bu yazı meselesi hakkında bk. A. de Longpérier, "Note sur l'Zcriture baberi", Comptes-rendus des sciences de l'Académie des inscriptions, Paris 1872, I, 245-252; S. Azimdzhanova, "New Data Concerning Khatt-ı Baburî", Central Asian Review, London 1964, XII/2 ve Proceedings of the Twenty-sixth International Congress Orientalists 1964, IV (1970), s. 203-208; R. Rahmeti Arat, "Babur ve Yazısı", TK, Mart 1964, nr. 17, s. 18-21; Âhmed Golçîn-i Maanî, "Moshaf-ı Baburî", Nâme-i Âstân-ı Kods, Meşhed 1344 hş./1965, nr. 20, s. 60-64; Ali Alparslan, "Babur'un İcad Ettiği 'Baburî Yazısı' ve Onunla Yazılmış Kur'an", TM, 1976, XVIII, 161-168; a.mlf., "Babur'un İcad Ettiği Baburî Yazı II", TM, 1980, XIX, 207-209).

BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Vekayi‘ (Arat), I-II; a.mlf., BaburNama: Memoirs of Babur (trc. A. S. Beveridge), London 1922, I-II; Gülbeden Begim, Humâyunnâme (trc. Abdürrab Yelgar), Ankara 1944; Zeyn Han, Tabaqat-ı Baburi (trc. S. Hasan Askari), Delhi 1982; Sâm Mirzâ, Tuhfe-i Sâmî (nşr. Vâhid Destgerdî), Tahran 1314 hş., s. 15-16; Abdülkadir el-Bedâûnî, Müntehâbü't-tevârîh, Calcutta 1865; a.mlf., Muntakhabu't-Tawarıkh (trc. G. S. A. Ranking), Calcutta 1898; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Ekbernâme, Calcutta 1886, I; a.mlf., The Akbarnama of Abu'l-Fazl (trc. H. Beveridge), Calcutta 1897, I; W. Erskine, A History of India Under the Two First Sovereigns of the House of Taimur, Baber and Humáyun, London 1854; F. Teufel, "Baber und Abu'l-Fazl", ZDMG, XXXVII (1883), s. 141-187; Mengü Kaan, Büyük Bir İslâm Mogol İmparatoru (Bâbür Şah) Merhum", İslâm Mecmuası, nr. 7, İstanbul 1332/1914, s. 199-203 (Bilgi hatalarına mukabil İslâmi yönden bir değerlendirme vardır.); Öktey Kaan [Yusuf Akçura], "Hindistan'da Türklük. Müslüman Türk İmparatorları (Zahîru'd-din Muhammed Bâbür Şah Gazi", Bilgi, nr. 6, İstanbul 1330/1915, s. 570-585; H. Beveridge, "A Letter from the Emperor to his son Kamran", JASB (New Serie 15, 1919),

s. 329-334; S. M. Edwards, Babur. Diarist and Despot, London 1926; Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam, Paris 1921, I, 63-67; Rıza Nur, "Bâbür: Şair", TY, nr. 16 (1926), s. 376-390; F. Grenard, Baber: Fondateur de l'Empire des Indes (1483-1530), Paris 1930 (Geniş bir özeti: Mustafa Hakkı Akansel, "Bâbur", Tanrıdağ, nr. 12, İstanbul 1942, s. 5-9); M. Fuad Köprülü, "Bâbür Şah", Cumhuriyet, 2 Mart 1928; a.mlf., "Arûz", İA, 1942, I, 648; a.mlf., "Babur", İA, 1943, II, 180-187; a.mlf. - W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1942, s. 246-249; 8. bs. Ankara 1984, s. 221-222; V. Zohidov, "Bobırnıng Faoliyatı va Adabiy-Ilmiy Merosı Hakıda", [Bâbür, Bobırnoma (nşr. P. Şamsiev - S. Mirzaev) içinde], Taşkent 1960, s. 5-52; H. Hasanov, Zahiriddin Bobır: Sayëh ve Olim, Taşkent 1960; a.mlf., Zahiriddin Muhammed Bobir: Haëti ve Geografik Merosı, Taşkent 1966; A. Schimmel, "Babur Padishah, the Poet, With an Account of the Poetical Talent in His Family", IC, XXXIV/2 (1960), s. 125-138; A. Bombaci, Storia Della Letteratura Turca, Milano 1963, s. 143-163; a.mlf., Histoire de la Littérature Turque (trc. I. Mélikoff), Paris 1969, s. 135-152; H. Lamb, "Varying Cultural Influences of the Last Timurid Age in Samarkand. An Aspect of the Character of Zahir Ad Din Muhammad, Surnamed Babur (the Tiger). Founder of the Dynasty Known as the Great Moghuls of India", Trudi Dvadçat Piyatogo Mejdunarodnogo Kongressa Vostokovedov, Moskva 1963, III, 217-221; J. Eckmann, "Die Tschaghataische Literatur", Ph.TF, II (1964), s. 370-376; N. M. Mallaev, Uzbek Adabiëti Tarihi, Taşkent 1965, s. 636-677; H. F. Hofman, Turkish Literature, Utrecht 1969, I/1-3, s. 162-183; Banarlı, RTET, I, 518-522; R. D. Palsokar, Babur: Study in Generalship, Poona 1971; Bobır", Uzbek Sovet Ençiklopediyası, Taşkent 1972, II, 287-293; I. V. Stebleva, "Semantiçeskoe Edinstvo Gazeli Babura", Tyurkologiçeskiy Sbornik, Moskva 1978, s. 158-166; a.mlf., Semantika Gazeley Babura, Moskva 1982; a.mlf., "Literaturnaya i nauçnaya deyatol'nost' Zahiraddina Muhammada Babura (K 500-Letiyu so dnya rojdeniya)", NAA (1983), s. 64-71; a.mlf., "Poetiçeskoe Tvorçestvo Babura (K 500-Letiyu so dnya rojdeniya)", ST, nr. 1 (1983), s. 24-33; S. P. Blake, "Courtly Culture Under Babur and the Early Mughals", JAH, XX (1986), s. 193-214.

Ömer Faruk Akün

BÂBÜRLÜLER

1526-1858 yılları arasında Hindistan'da hüküm süren bir Türk devleti.

Hânedanın kurucusu ve ilk hükümdarı Çağatay Türkleri'nden Bâbür'dür. Bâbür Şah 1526'da Panipat Meydan Savaşı'nı kazanarak Lûdî Sultanlığı'nı ortadan kaldırdı ve Bâbürlü hânedanını kurdu. Mart 1527'de Kânvâ'da, savaşçılıklarıyla Hindistan'da haklı bir şöhrete sahip olan Racpûtlar'ı mağlûp etti. Çitor racası Rânâ Sangâ'nın emrindeki Hindûlar ağır kayıplar verdiler. Bu hadise Bâbürlüler'in Hindistan'daki hâkimiyetini iyice sağlamlaştırdı. 1530'a doğru Bâbür'ün sağlık durumu bozulmaya başladı. Devrin ileri gelenlerini yanına çağırtarak oğlu Hümâyun'un hükümdarlığını kabul ettirdikten kısa bir süre sonra 26 Aralık 1530'da Agra'da vefat etti.

Bâbür'den sonra oğlu Hümâyun (1530-1540) Agra'da tahta çıktı. Devletin o sırada önde gelen rakibi Lûdî ailesinden Afganlar'dı. Bengal'e iltica etmiş olan Mahmud Han Lûdî batıya doğru ilerleyerek Cavnpûr'u ele geçirdi. Hümâyun 1531'de şehri kurtardıktan sonra Şîr Han'a ait Çunâr Kalesi üzerine yürüyerek kaleyi dört ay kadar muhasara etti. Bâbürlüler'in güneybatıdaki komşusu Sultan Bahadır Şah Gucerâtî, 1534'te Hümâyun doğuda meşgul iken Çitor'u muhasara ettiği bir sırada Agra yakınlarına kadar ilerlemişti. Bunun üzerine Hümâyun Gucerât seferine karar verdi ve Bahadır'ı Mandasor'da bozguna uğratarak kaçmaya mecbur ettikten sonra Kambay körfezine kadar ilerledi ve Gucerât'ı topraklarına kattı (1535). Yörenin idaresini kardeşi Askerî'ye bırakarak Agra'ya döndü. Askerî Gucerât'ın muhafazasında başarılı olamadı. Bahadır Ahmedâbâd'a hücum ederek Bâbürlüler'i ülkesinden attı. Bu sırada Hümâyun iç karışıklıklarla uğraşıyordu. Kardeşleri Hindal Mirza ve Kâmrân Mirza'nın ayaklanmaları ve tahtta hak iddia etmeleri Hümâyun'u epey uğraştırdı. O sırada Şîrşah, Ganj boyunca batıya doğru nüfuzunu yaydığı gibi Benâres'i de topraklarına kattı. Şîrşah 27 Haziran 1539'da Çavsa'da gece baskınıyla Hümâyun'u beklenmedik bir şekilde ağır bir mağlûbiyete uğrattı.

17 Mayıs 1540'ta Kannevc Meydan Savaşı da Bâbürlüler'in yenilgisi ve Agra ile Delhi'yi boşaltıp Lahor'a çekilmeleriyle sonuçlandı. Hindal Mirza

ve Kâmrân Mirza Hümâyun'la Lahor'da buluştular ve hep birlikte mücadeleye karar verdiler. Fakat Hindal-Kâmrân rekabeti, doğuda Şîrşah tehlikesi Hümâyun'u Hindistan'dan uzaklaşmaya mecbur etti. Bâbürlüler on beş yıl kadar sürgünde varlıklarını devam ettirmeye çalıştılar. Hümâyun Safevîler'e sığındı ve Tahmasb'ın yardımını gördü. Hindal Moğollar'la yaptığı savaşta öldü. Askerî ve Kâmrân da hac için Mekke'ye gittiler ve orada vefat ettiler.

Hümâyun 1555'te Hindistan'a geri döndü. Sûrîler'den İskender'i mağlûp ederek Delhi'yi zaptetti. Böylece Bâbürlüler ikinci defa Hint hâkimiyetini ele geçirdiler. Mir'âtü'l-memâlik müellifi Seydi Ali Reis bu sırada Delhi'ye gelmiş ve Hümâyun'la görüşmüştür. Hümâyun 28 Ocak 1556'da kaza sonucu yaralandı ve öldü. Hümâyun'un ölümü Seydi Ali Reis'in tavsiyesi üzerine gizli tutuldu. Az sonra Hümâyun'un oğlu Ekber Şah, atalığı Bayram Han'ın yardımıyla on dört yaşında iken Celâleddin unvanı ile tahta oturdu. Gerekli tedbirler alınarak iç huzur sağlandı. Afganlı Hemu 1556 yılı sonlarında mağlûp edildi. Daha sonra Bayram Han hacca gönderilmek suretiyle saraydan uzaklaştırılmak istendi. Ekber Şah bazı idarî ve sosyal değişiklikler yaptı. Bengal, Portekiz, Gucerât meselelerini isteği doğrultusunda halletti. Osmanlılar, Safevîler ve Özbekler'le iyi münasebetler kurdu. Hindistan-Türk tarihinde büyük akisler bırakan Celâleddin Ekber'in 1605'te vefatından sonra büyük oğlunun muhalefetine rağmen Nûreddin unvanı ile tahta çıkan Cihangir, Bâbürlüler'in Ekber'den sonraki en güçlü şahsiyetidir. 1612'de Afganlılar'ın Bengal'deki tehlikeli ayaklanmasını bastırdı. Mevar Racası Amar Sing de Cihangir ile siyasî rekabete başladı. Onun saltanatı sırasında Portekiz, Hollanda, Fransa ve İngiltere Hindistan'a karşı sömürge politikalarını geliştirdiler.

Vereenidge Dost-Indische Compagnie adlı Felemenk Doğu Hindistan Kumpanyası, Compagnie Française des Indes Orientales ve İngilizler'in kurduğu East Indian Company yanında Portekizliler'in de Hindistan kıyılarında ticarî merkezleri mevcuttu. Türkçe bilen William Hawkins 1608'de Gucerât'taki Sûrat'a geldi ve ülkesi için ticarî imtiyaz istedi. Bu münasebetle 1609'da Cihangir'in huzuruna çıkarak onunla dostluk kurdu. 1615'te Sir T. Roe İngiltere adına Bâbürlü hükümdarı tarafından kabul edildi. Cihangir'in oğlu ve Dekken valisi Hürrem ona istediği bazı ticarî kolaylıkları sağladı. Dekken'de Melik Amber ayaklanması ve Maratalar'ın

onunla iş birliğine girmesi Cihangir'i epeyce meşgul etti. Şehzade Hürrem babası adına Dekken'de sükûneti sağladı (1621). Bu sırada Safevî Hükümdarı Şah Abbas Kandehar'ı ele geçirdi (1622). Cihangir batı sınırı için önem arzeden bu kaleyi almak üzere Hürrem'i görevlendirdi. Ancak şehzade emrine itaat etmeyerek Bâbürlüler'in can düşmanı Melik Amber'le birleşti. Daha sonra yaptığına pişman olarak iki oğlu Dârâ Şükûh ile Evrengzîb'i başşehre yolladı. 1626'da Mahâbet Han Cihangir'e karşı ayaklandı ve hükümdarı esir aldı, fakat aynı yılın sonuna doğru Cihangir onun elinden kurtuldu. Şehzade Hürrem de bu kargaşa sırasında âsi veziri destekledi.

Cihangir 7 Kasım 1627'de Keşmir'den Lahor'a giderken yolda öldü ve Ravi nehri kıyısında Şah Dârâ denilen yerde gömüldü. Şehzade Hürrem bu sırada Dekken'de idi. Cihangir'in karısı Nur Cihan'ın kardeşi Âsaf Han, Cihangir'in torunu Dâver Bahş Bulâkı'yi hükümdar ilân etti. Ancak Dâver Bahş, az sonra Âsaf Han'ın kendisine ihanet ederek amcası Hürrem'i sultan ilân ettiğini öğrendi ve Safevîler'e sığındı (1628). I. Şah Cihan adıyla Agra'da tahta çıkan Hürrem, Cihan Lûdî ve Bundelas ayaklanmalarıyla meşgul oldu. Çok sevdiği eşi Ercümend Bânû Mümtaz Mahal'in hâtırasına Tac Mahal adlı âbidevî eseri yaptırdı. Behmenîler'in son kalıntısı olan mahallî hânedanları da Bâbürlü topraklarına kattı. Portekizliler'le Hugli'deki mücadele Şah Cihan lehinde sonuçlandı. Dekken'deki ordu Evrengzîb'in emrindeydi. Bîder ile Kalyan da bu şehzade tarafından alındı. Şah Cihan 1657'de hastalandı. Bunu haber alan diğer şehzadeler ayaklandılar. Murad Bahş kendisini hükümdar ilân ettiyse de bir ihanet sonucu ele geçirilerek hapsedildi ve daha sonra öldürüldü. Şah Şücâ‘ da Hacva'da mağlûp oldu ve Murad Bahş'ın âkıbetine uğradı. Dârâ Şükûh, Samugarh'ta Evrengzîb'in kuvvetleri önünde bir varlık gösteremeyerek yenildi. Böylece rakipsiz kalan Evrengzîb, Muhyiddin I. Âlemgîr unvanıyla 21 Temmuz 1658'de Agra'da tahta çıktı ve babasını da kalede göz altına aldırdı.

1662'de doğuda Assam racası Bâbürlüler'e karşı ayaklandı. Evrengzîb muktedir ve güvenilir valilerden Mîr Cumlâ'yı onun üzerine yolladı. Yûsufzay ve Afridîler'in 1667 ve 1672'de birbirini takip eden isyanları da bastırıldı. Cesvent Sing'in bir halef bırakmadan ölmesi üzerine de Mârvâr Bâbürlü topraklarına katıldı. Hindistan'da Hindûluğun en güçlü

temsilcilerinden biri de Racpûtlar'dı. Evrengzîb, oğlu Ekber'i bunları te'dib etmekle görevlendirdi. Fakat tecrübesiz şehzade Racpûtlar'ın vaadine aldanarak babasına karşı isyan etti. Bâbürlü ordusu hemen hükümdarın diğer oğlu Muazzam'ın idaresinde Ekber'in üzerine yürüdü. Ekber önce Dekken'e, sonra Maratalar'a sığındı. Evrengzîb'in sıkı takibi dolayısıyla canını kurtarmak için İran'a kaçtı ve orada öldü. Maratalar gün geçtikçe Bâbürlüler'e karşı düşmanca tutumlarını daha da arttırdılar. Reisleri Şâhcî, Ahmednagar'dan çevreye sık sık baskınlar düzenleyerek birçok yeri yağmaladı.

Evrengzîb daha sonra Şâhcî'nin oğlu Sîvâcî ile meşgul oldu. Amber Racası Cay Sing'i Maratalar'a karşı harekete geçirdi. Âsiler yenilgiye uğratıldığı gibi zaptettikleri arazi de Bâbürlüler tarafından alındı. Dilir Han Racapûr'a yürüyerek şehir ve kale yakınlarında Maratalar'ı ağır bir mağlûbiyete uğrattı (1679). Sîvâcî'ye kendisi gibi muharip olan oğlu Sembhâcî halef oldu ve Evrengzîb'i dört beş yıl kadar uğraştırdı. Karakoyunlular'a mensup Kutbşâhîler ile Osmanlılar'la akraba olduklarını iddia eden Âdilşâhîler Bâbürlüler'in hâkimiyetini tanımak zorunda kaldılar (1687). Dekken bölgesi ve civarının hâkimiyet altına alınmasından sonra sıkı bir şekilde takip edilen Sembhâcî de esir alındı. Bazı kutsal değerlere hakaret etmesinden dolayı Evrengzîb'in emriyle 1689'da idam edildi. Ancak Maratalar bu defa Raca Ram ve II. Sîvâcî gibi liderler vasıtasıyla Bâbürlüler'e karşı mücadeleye devam ettiler. Evrengzîb 1705'te Maratalar üzerine son seferine çıktı. Vâkinkera Kalesi'ni kuşattığı sırada hastalandı ve 3 Mart 1707'de Ahmednagar'da öldü. Cesur ve ileri görüşlü bir kişi olan Evrengzîb Bâbürlüler'in altı büyük hükümdarının sonuncusudur. Devlet yönetimi hakkında on iki maddelik bir de vasiyetnâme bırakmıştır. Hindûlar karşısında müslüman nüfusu dengeleyebilmek için Türkistan'dan getirilen çok sayıda Türk'ü büyük şehirlerde iskân ettirmiş, onlara toprak dağıttığı gibi ordusunda da görev vermiştir.

Evrengzîb'in ölümünden sonra oğulları A'zam Muhammed Şah ve Kâm Bahş 1707'de kısa bir süre tahtı ellerinde bulundurdular. A'zam Muhammed Şah babası gibi güçlü bir şahsiyet değildi. Kâm Bahş, Bîcâpûr sûbedar*ı iken Turaniyanlı beylerin desteğiyle tahta sahip olmak istedi. Kendi adına hutbe okuttuğu gibi para da bastırdı. Bu arada Evrengzîb'in diğer oğlu Şah Âlem I. Bahadır Şah da ayaklanmış, A'zam Şah'ı yendikten

sonra hükümdarlığını ilân etmiş ve Dekken'de istiklâlini ilân eden Kâm Bahş'ın kendisine itaat etmesini istemişti. Bunun üzerine Kâm Bahş, Pâdişâh-ı Dînpenâh unvanını alarak I. Bahadır Şah'la mücadeleye karar verdi. Ancak Haydarâbâd yakınlarında meydana gelen savaşta mağlûp oldu, kısa bir süre sonra da aldığı yaraların tesiriyle öldü. I. Bahadır Şah daha şehzade iken Muazzam unvanını taşıyordu. Babası adına Dekken'i yönetmiş ve Goa'daki Portekizliler'le savaşmıştı. Ancak Bâbürlüler'e sonraki tarihlerde büyük darbeler indirecek olan Maratalar'a mağlûp olmuştu. 1699'da Afganistan'da Kâbil valiliğine gönderilmişti. I. Bahadır Şah 1707'de Bâbürlü hükümdarı oldu. Saltanatının ilk yılları Marata ve Racpûtlar'la mücadele içinde geçti. 27 Şubat 1712'de ölümünden önce Pencap'taki Sihler'i te'dib edip dağlık bölgeye sürdü. I. Bahadır Şah'a büyük oğlu Azîmüşşe'n halef oldu. Fakat vezir Zülfikar Han'ın desteğine rağmen tahtı muhafaza edemedi. Mültan'da vali olan Muizzüddin Cihandar Şah üç gün devam eden savaştan sonra Azîmüşşe'n'i bertaraf ederek Bâbürlü tahtına çıktı. Ancak isyan eden Azîmüşşe'n'in büyük oğlu Ferruhsiyer meselesini bir türlü halledemedi. Oğlu İzzeddin, Barhe seyyidlerinin desteklediği Ferruhsiyer'e mağlûp oldu. Sadık veziri Zülfikar Han 1713'te âsi kuvvetlerle Agra'da savaştı. Durumun aleyhinde geliştiğini gören Cihandar Şah Delhi'ye sığındıysa da burada ele geçirildi. Ferruhsiyer 10 Ocak 1713' te Bâbürlü tahtına oturdu. Ancak kendisine bu mevkii sağlayan Bâre Seyyidleri'yle anlaşamadı. Bengal'de ve dolayısıyla Kalküta'da nüfuz kazanmış olan İngilizler fırsattan istifade ederek Ferruhsiyer'den gümrük resminden muaf olduklarına dair izinnâme aldılar. Ondan sonra sırasıyla Şemseddin Refîüdderecât ve Refîüddevle II. Şah Cihan 1719'da Bâbürlü tahtına çıktılar. Seyyidler ve bazı Hindû ileri gelenleri hükümdarın zayıflığından faydalanarak düzeni bozucu bazı menfaatler sağladılar. II. Şah Cihan da selefinden farklı değildi ve Seyyidler'in istedikleri şekilde hareket etti. Maiyetiyle Agra'ya giderken Fetihpûr Sikri yakınında Bidyâpûr köyünde öldü (Eylül 1719). Bu sırada Malva sûbedarı Nîkûsiyer, Çın Kılıç Han'a güvenerek hükümdarlığını ilân etmişti. Ancak Çın Kılıç Han ve ona tâbi olanlar Nîkûsiyer'i yalnız bıraktılar. Ali ve Seyyid Hüseyin hanlar Bâbürlü hükümdarını Agra'da muhasara altına aldıktan sonra esir ederek Delhi'ye sürgüne yolladılar.

Bâbürlüler'in son güçlü hükümdarı Nâsırüddin Muhammed'dir. Rûşen-ahter lakabını taşıyan Nâsırüddin Muhammed 29 Eylül 1719'da tahta çıktı

ve Seyyidler'in de yardımıyla mevkiini sağlamlaştırarak otuz yıla yakın saltanat sürdü. Afganistan'da ve İran'da Afşarlılar'ı güçlendiren ve onlara parlak bir devir yaşatan Türkmen reisi Nâdir Şah, Kandehar meselesi sebebiyle Bâbürlüler'le anlaşmazlığa düştü. Galzaylar'ın Hindistan'a sığınması üzerine Nâsırüddin Muhammed'e mektup yazıldı. Fakat Nâdir Şah'ın gün geçtikçe artan gücünü göremeyen Bâbürlü hükümdarı Afşarlılar'ın ricasını cevapsız bıraktı. Nâdir Şah bu sebeple 1738'de Kâbil'i, 1739'da da Delhi'yi işgal edip ülkeyi yağmaladı. Hindistan'ın bütün zenginlikleri İran'a taşındı. Nâsırüddin Muhammed, Nâdir Şah'ın Hindistan'dan ayrılmasından sonra içte emniyeti sağlamaya çalıştı. 1747'de Nâdir Şah'ın öldürüldüğü haberi Delhi sarayına ulaştı. Afşar ordusundaki Afganlar Abdâlî kabilesinden Ahmed'i kendilerine şah seçtiler. Afganlılar tekrar Bâbürlüler'in kuzeybatı sınırlarını kolaylıkla aşarak Pencap'ı yağmaladılar. Nâsırüddin Muhammed, son çare olarak oğlunun kumandasındaki kuvvetlerini Ahmed Şah Dürrânî üzerine yolladı. Pencap-Delhi yolu üzerindeki Sirhind'de meydana gelen savaşta Bâbürlü kuvvetleri istilâcı Abdâlîler'e mağlûp oldu. Nâsırüddin Muhammed, oğlunun Afganlılar tarafından öldürülmesinden kısa bir süre sonra 16 Nisan 1748'de vefat etti. Delhi'de XIV. yüzyılın büyük velîsi Şeyh Nizâmeddin Evliyâ'nın türbesi yakınında toprağa verildi. Bâbürlüler bundan sonra hızlı bir çöküş içine girdiler. Ülke Maratalar'ın, Pindârîler'in ve hepsinden önemlisi ateşli silâhlarla donatılmış İngilizler'in istilâsına uğradı. Evrengzîb devrinde en geniş sınırlarına ulaşan Bâbürlüler büyük kayıplara uğrayarak süratle eridiler. Afganlılar, Sindliler, Pencaplılar, Keşmirliler, Bengalliler ve Güney Hint racaları imparatorluktan paylarına düşen toprakları aldılar.

Mücâhidüddin Ebû Nasr unvanını taşıyan Ahmed Şah Bahadır (1748-1754), annesi Udam Bai ve harem ağası Câvid Han'ın tesirinde kaldı. Ahmed Şah Dürrânî onun zamanında Pencap'ı istilâ ederek yağmaladı. Bu arada İskenderâbâd'daki Maratalar ayaklandılar; 1750'de yakın adamı Safder Ceng Maratalar'a katıldı. Bu ayaklanmadan sonra gücünü epeyce kaybeden Bahadır tahttan indirildi.

Azîzüddin II. Âlemgîr (1754-1760), vezir İmâdülmülk Gaziddin'in yardımlarıyla nüfuz sağlayabildi. Güçlükle toplayabildiği orduyla Pencap'ı Dürrânîler'den geri alma teşebbüsü felâketle sonuçlandı. Ocak 1757'de Delhi ikinci defa Afganlılar'ın eline geçti. Bu hadiseden sonra vezir

Gaziddin bir komplo hazırlayarak II. Âlemgîr'i tahttan indirip öldürttü (1760) ve hükümdarın oğlu Ali Cevher'i Celâleddin Şah Âlem unvanıyla tahta çıkardı. 1760-1806 devresinde iki defa tahta çıkan Şah Âlem, Baksar Savaşı'ndan sonra İngilizler'in himayesini kabul etti. Robert Clive, 1767'ye kadar devam edecek valilik görevine getirildi. Hükümdar ise İngilizler'den maaş alan bir memur durumuna düştü.

Bîdârbaht ve Muînüddin II. Ekber de İngilizler'in gölgesinde varlıklarını kabul ettirebilmişlerdi. Son Bâbürlü hükümdarı Sirâceddin II. Bahadır Şah'tır. 1837-1858 yılları arasında ülkede Bâbürlüler'in eski büyüklüğünden hiçbir eser kalmamıştı. Bahadır Şah 1857'de Delhi'de patlak veren ayaklanmaya zoraki ön ayak olduğu için İngilizler tarafından sert bir şekilde cezalandırıldı. Aralık 1858'de Birmanya'ya Rangun'a sürüldü ve 6 Kasım 1862'de orada öldü. II. Bahadır silik bir şahsiyet olmasına karşılık şairliği, mûsiki bilgisi ve hattatlığıyla Bâbürlüler'in son temsilcisidir.

Teşkilât ve Kültür. Bâbürlü hânedanının başında bulunan hükümdara "padişah" denilirdi. Bâbür Kâbil'de iken bu unvanı benimsemiş ve kullanmıştı. Ayrıca "şehinşah", "hâkan", "şah" gibi unvanlar da zaman zaman hükümdar isimlerinin sonuna ekleniyordu. Padişah "devlethâne" denilen sarayda otururdu. Padişah eşleri Nur Mahal, Nur Cihan, Begüm Sâhib, Cihanârâ, Mümtaz Mahal gibi unvanlarla anılırlar ve gerçek isimleri zikredilmezdi. Padişahtan sonra devlet işlerinde en yetkili kişi, bütün sivil ve askerî işlerde padişah vekili durumunda olan "vekîlü'ssaltana" idi. Dîvân-ı A'lâ'nın başındaki maliye işlerini yürüten ve düzenleyen saray görevlisine "vezir" denirdi. Dîvân-ı Hâlise doğrudan merkezden idare edilen topraklar ve maaş işleriyle, Dîvân-ı Ten ise "câgîr" denilen ve hizmet karşılığı verilen topraklarla meşgul olurdu. Ordunun malî ve idarî işlerinden sorumlu olan memura "mîr bahşı" adı verilirdi. Bunun yardımcıları olarak ikinci, üçüncü, dördüncü bahşılar bulunurdu. Bâbürlüler'in din işlerine "sadrü's-sudûr" bakardı ve ülkedeki vakıflarla zekât ve hayır işlerini yürütmek onun başlıca görevi idi. Askeri idare eden kumandanlara bey karşılığı olarak "mansabdar" denilirdi. Bunlar "heft hezârî", "penç hezârî" ve "deh başı" adlarıyla belirli sayıdaki askerin kumandanı durumundaydılar. Mansabdarlar hem Türkçe hem de Farsça unvanlar kullanmışlardı. Timar* sahipleri belirli sayıda askere bakmak ve onları savaşa hazır bulundurmak

mecburiyetindeydiler.

Bâbürlüler'de hassa askerine "vâlâşâhî" deniyordu. Bunlar Ekber Şah tarafından teşkilâtlandırılmış seçkin askerlerdi. Timar sahibi ve kumandanlar ücretlerini kendileri tesbit ederler, bunun % 5 tutarını kendilerine ayırırlar, geri kalanını da askerî hizmetlere harcarlardı. Savaşta önemli roller oynayan filler ordunun önemli bir gücünü teşkil eder, bunlardan sorumlu olan görevliye "şahne-i pîlân" denirdi. Ayrıca Bâbürlü ordusu ateşli silâhlarla da donatılmıştı. Top kullananlara "topçu", tüfek kullananlara ise "tüfengendâz" adı verilirdi. Bâbürlü ordusunun mevcudu savaş zamanları 200.000'den fazla olurdu.

Bâbürlüler'in hâkim oldukları topraklar XVIII. yüzyıl ortalarına kadar en geniş sınırlarına ulaşmıştı. Pencap, Sind, Dûâb, Kuz, Orissa, Bengal, Gucerât, Dekken ve Keşmir bölgeleri eyalet olarak kurulmuştu. Eyalete "sûbe" de deniyordu. Bunların sayıları on beş yirmi arasında değişiyordu. Eyaletlerin başında bulunanlara "vali" veya "sûbedar" (sipehsâlâr) adı veriliyordu. Vilâyette sûbedarlardan sonra divan, bahşı ve sadr unvanlı memurlar gelirdi. Sûbeler "serkar" denilen kazalara bölünmüştü, idarecisi ise "fevcdâr" idi. Her serkar "pergene" adı verilen nahiyelere ayrılmıştı. Şehirlerde emniyet ve asayişi sağlayan memur "kutvâl" idi. Giriş çıkışları kontrol etmeleri yanında pazar yerlerindeki fiyat kontrolleri, ölçü aletlerinin denetimi, çevre temizliği ve Hindû kadınların yakılmasını önlemek başlıca görevleriydi.

Bâbürlüler Hindistan'da kültür ve medeniyetin gelişmesinde büyük rol oynamışlardır. Kendilerine has bir mimari tarz geliştirdikleri gibi ülkenin her tarafını önemli eserlerle süslemişlerdir. Bâbürlü başşehirleri Kâbil, Lahor, Delhi, Agra ve Fetihpûr Sikri'de cami, türbe, bahçe, köprü, su arkları, köşkler meydana getirmişlerdi. Agra'daki muhteşem eser Tac Mahal, Bâbürlüler'in ulaştığı medeniyetin en mükemmel örneğidir. Ayrıca Bâbürlüler Türk-İslâm tarihçiliğinin gelişmesine de büyük hizmet etmişlerdir. Bâbürlü hükümdarların saraylarında görevlendirdikleri âlimler, diğer ilimler yanında tarihçiliğe de altın devrini yaşatmışlardı. Herat mektebi ve Hint-İran geleneği tarihçiliği tesiri altına almıştır. M. Elliot ve J. Dowson, Bâbürlü devri tarihçilerinin eserlerini külliyat halinde İngilizce'ye tercüme ederek yayımlamışlardır. Bâbürlüler devrinde yazılmış başka

önemli eserler de vardır. Bâbür'ün yazmış olduğu Bâbürnâme, kızı Gülbeden Begüm'ün kaleme aldığı Hümâyûnnâme, Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin yazdığı Ekbernâme bunlar arasındadır. Ayrıca Nizâmeddin Ahmed el-Herevî'nin umumi Hint tarihine dair Tabakat-ı Ekberî'si ile Firişte'nin Gülşen-i İbrâhîmî adlı eserleri de meşhurdur.

BİBLİYOGRAFYA

Babur, Baburnâme (haz. R. Rahmeti Arat), Ankara 1985; Gul-Badan Begum, Humayunnama (trc. A. S. Beveridge), Lahore 1987; W. Erskine, Babur and Humayun, London 1854, I-II; H. M. Elliot, History of India as Told by Its Own Historians (nşr. J. Dowson), London 1854; R. S. Whiteway, The Rise of the Portuguese Power in India, London 1899; G. Hambly, Cities of Mughal India, New York 1908; J. Sarkar, The History of Aurangzeb, Calcutta 1916-25, I-V; a.mlf., Fall of the Mughal Empire, Calcutta 1932-50, I-V; L. F. R. Williams, An Empire Builder of the Sixteenth Century, London 1918; W. Irwine, Later Mughals, London 1922, I-II; B. Prasad, History of Jahangir, London 1922; P. Brown, Indian Painting under the Mughals, Oxford 1924; V. Smith, Akbar, The Great Mogal, Oxford 1927; B. P. Saksena, A History of Shah Jahan of Dehli, Allahabad 1932; S. P. Sen, The French in India, Calcutta 1946; G. S. Sardesai, New History of the Marathas, Bombay 1946, I-III; Bayur, Hindistan Tarihi, II-III; S. R. Sharma, Mughal Government and Administration, Bombay 1951; a.mlf., The Religious Policy of the Mughal Emperors, London 1962; K. R. Qanungo, Dara Shikoh, Calcutta 1952; J. Mill, History of British India, London 1958, I-X; I. H. Qureshi, Administration of the Mughul Empire, Karachi 1966; a.mlf., "Moğolların Hakimiyeti Altında Hindistan, Moğol İmparatorları" (trc. Kasım Turhan), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, II, 299-327; D. N. Marshall, Mughals in India: A Bibliographical Survey, London 1967; B. Gascoigne, The Great Moghuls, New York 1971; P. Spear, A History of India, Maryland 1971, II; W. Franklin, The History of the Reign of Shah Aulum, Lucknow 1973; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 260-265;

Erdoğan Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 345-360; Enver Konukçu, “Hindistan’daki Türk Devletleri”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, IX, 461-534; Abdülmün‘im en-Nemr, Târîhu’l-İslâm fi’l-Hind, Beyrut 1401/ 1981, s. 234-419; A. Rahim, “Muhammed ‘Adil Shah”, JPHS, V/4 (1957), s. 226-239; Hamit Süleyman, “Bâbürlüler Devri Minyatür Sanatı” (trc. Haver Aslan), TDA, sy. 19 (1982), s. 199-213; T. W. Haig v.dğr., “Hind-Türk İmparatorluğu”, İA, V/1, s. 492-510.

Enver Konukçu

BÂBÜRNÂME

بابورنامه

Bâbür’ün kendi hayatını anlattığı dünya çapında ilgiye kavuşmuş hâtırat kitabı.

Doğrudan doğruya verilmiş bir adı olmadığı için Bâbürnâme’den başka Vekayi‘, Vâkıanâme, Vâkıât-ı Bâbürî, Vekayi‘nâme-i Pâdişâhî ve Bâbüriyye dendiği gibi Farsça tercümelerinde de çok defa Tüzük-i Bâbürî ismini alır. En yaygın adı Bâbürnâme olmakla beraber iki yerinde Bâbür’ün ondan Vekayi‘ diye bahsetmesine bakılarak son zamanlarda bu isim tercih edilmeye başlanmıştır. Bâbür bir defasında da eseri için “tarih” sözünü kullanmıştır. Divanındaki bir rubâîsinde de hâtıratını Vekayi‘ adıyla zikretmiştir (“Bâbür’ün Şiirleri”, MTM, nr. 5, s. 327).

Eser herhangi bir önsöz veya bir giriş kısmı olmaksızın Bâbür’ün on iki yaşında Fergana tahtına çıkışı ile başlayıp ölümünden bir yıl öncesine kadar olan zaman içindeki hayat macerasını anlatmaktadır. 5 Ramazan 899 (9 Haziran 1494) ile 3 Muharrem 936 (7 Eylül 1529) arasını içine alan bu devrenin, eserin bazı kısımları kaybolduğundan, Temmuz 1503-Mayıs 1504, Mayıs 1509-2 Ocak 1519, 1521’den birkaç gün hariç 13 Aralık 1520-17 Ekim 1525 ve Eylül 1529-1530 yılları arası eksiktir. Vak‘aların geçtiği coğrafî sahalara göre eserde sadece 1494-1503 (Fergana), 1504-1520 (Kâbil), 1525-1529 (Hindistan) yılları mevcuttur.

Aslî şekli elde olmadığı için neden ileri geldiği anlaşılamayan bu durum üzerinde, Bâbür’ün aradaki yılları yazmaya vakit bulamadığı, yahut utanıp anlatmaktan çekindiği hususlar olduğu yolunda inandırıcı olmaktan uzak bir kısım görüş ve ihtimaller ileri sürülmüştür. Bugün metinleri kayıp gözüken bazı yılların esasında yazılmış olduklarına dair ipuçları bulunmaktadır. Eserde eksik yıllara ait vak‘alar, Bâbür’ün yeğeni ve Bâbürnâme’yi tam şekliyle görmüş olan Mirza Muhammed Duglat’ın Târîh-i Reşîdî’sindeki hâtıraların yardımıyla büyük ölçüde tamamlanabilmektedir.

Her yılın ayrı bir fasıl halinde anlatıldığı Bâbürnâme'nin mihverini, Bâbür'ün siyasî iktidarını koruma ve yeni siyasî birlikler kurma yolunda yaptığı mücadeleler teşkil eder. Bu muhtevası ile Bâbürnâme kendiliğinden üç bölüme ayrılmaktadır. Bu üç safhada da Bâbür vak'aları bir mekân bağlantısı içinde ele alır. 1494-1503 yılları arasındaki zamanın teşkil ettiği ilk bölüm, Bâbür'ün kendi memleketi Fergana'da geçen hadiseleri nakleder. Fergana ülkesini tanıtan geniş bilgiden (Vekayi', I, 1-5) sonra babası Ömer Şeyh Mirza ile Bâbür'ün her iki amcası Sultan Ahmed Mirza ve Sultan Mahmud Mirza'nın hal tercümeleri ve yaptıkları işlerle Baysungur Mirza'nın mücadelelerinin yer aldığı bu bölüm, Bâbür'ün Semerkant üzerine giriştiği seferleri ve bütün ülkeyi istilâ eden Özbek Sultanı Şeybânî Han'a (Şeybak Han) karşı mağlûbiyetle neticelenen mücadelelerini içine almaktadır. Sahne olduğu hadiselerle ilgili olarak başlı başına bir fasıl halinde ayrıca Semerkant'ın da coğrafî ve sosyal bir tablosu verilir.

1504-1520 yıllarına ait ikinci bölüm, ülkesini Özbekler'e terketmek mecburiyetinde kalan Bâbür'ün Fergana'dan ayrılıp yeni bir siyasî birlik kurmak üzere gittiği Kâbil devresini, orada bir yandan Şeybânî Han'a karşı mücadelesini sürdürürken bir yandan da Afganistan'ı hâkimiyeti altına alışını ve daha sonra Hindistan'a başlattığı akınları anlatır. Bu bölümde de buradaki hayatına sahne olması dolayısıyla Kâbil vilâyetinin çok geniş coğrafî, idarî ve etnik bir tablosu çizilir (Vekayi', II, 136-158). Daha önceki bölümde babası ve amcaları için yaptığı gibi burada da Hüseyin Baykara'nın hayatı ve çevresindeki insanlar hakkında orijinal bilgiler veren çok etraflı bir fasıl açar (Vekayi', II, 177-201).

Üçüncü bölüm, 1525'ten başlayarak 1529 Eylülüne kadar ardarda kazanılan zaferlerle Bâbür'ün Hindistan-Türk İmparatorluğu'nu kurduğu Hindistan devresini anlatır. Buradaki hayat çerçevesini teşkil etmesi itibariyle bu defa da Hint ülkesi hakkında başlı başına bir eser olacak derecede zengin bilgilerle çok etraflı bir bahis açılır (Vekayi', II, 304-332).

Bâbürnâme her şeyden önce bir otobiyografi olmakla beraber, muhteviyatı dolayısıyla gerek edebî nevi, gerekse mahiyeti bakımından çok yönlülük ve değişkenlik gösterir. İlkin hâtırat olarak başlamışken daha sonraki kısımlarına gelindiğinde yaşananların günü gününe veya araya fazla zaman mesafesi girmeden yazılmasıyla günlük (diary) şeklini alır; ülkeden ülkeye

yapılan yolculuk ve seferlerde baştan geçen ve görülenlerin anlatıldığı sayfalarında ise bir seyahatnâme olur; büyük bir dikkat ve ehemmiyetle verdiği etraflı bilgiler, bir noktada ona âdeta bir coğrafya, etnografya, botanik, zooloji, nihayet bir folklor ansiklopedisi görünümünü verir. Bütün devri ve çevresiyle Sultan Baykara'yı anlatırken bir tarih metninden farksızlaşır; şairlere ve meşhur şahsiyetlere ayrılmış bazı sayfalar ise herhangi bir şairler tezkiresinden veya bir tabakat kitabından çıkmış gibi görünür. Eserin baştan ilk dört faslı Timurlular devrinin bir Mâverâünnehir tarihi gibidir.

Eski Türk edebiyatında örneği yok denecek kadar nâdir görülebilen otobiyografi nevinde ve üstelik bir hükümdarın kaleminden çıkmış olması bakımından Bâbürnâme, benzeri bulunmayan bir eser olarak gittikçe artan bir alâka ve takdirin merkezi haline gelmiştir. Mühim tarihî hadiseler içinde rol almış, büyük mevkiler işgal etmiş devlet adamlarının, çok defa icraatlarının bir müdafaanâmesi şekline soktukları, hakikatleri kendilerine göre değiştirmeye çalıştıkları hâtırat eserlerinin aksine Bâbür'ün, hayatını olduğu gibi, kusur ve zaaflarını, başarısızlıklarını dahi gizlemeksizin her yönüyle büyük bir samimiyetle anlatması, siyasî düşmanlarının bile sadece kusurlarını değil faziletlerini de belirtecek kadar gösterdiği dürüstlük, diğer meziyetleriyle birlikte Bâbürnâme etrafında geniş bir takdir ve hayranlık yaratmıştır. Gerçekleri olduğu gibi yazmasındaki dürüstlük ve samimiyet bakımından Bâbürnâme Sezar'ın hâtıraları ile bir, hatta ondan da ileri tutulmuş, Bâbür bu hâtıralarından dolayı Doğu'nun Jül Sezar'ı sayılmıştır. İçindeki itiraflar dolayısıyla Saint-Simon'un Mémoires'ı ve Jean Jacques Rousseau'nun Confessions'u arasında benzerlik dahi söz konusu olmuştur. Kabul edildiğine göre Sezar'dan sonra Bâbür'e gelinceye kadar hiçbir hükümdar böyle samimi ve doğru bir hâtırat eseri bırakmış değildir. Ancak aradaki bu benzerliğe karşılık Bâbür'ün hâtıraları onun De Bello Gallica ve De Bello Civili'sinden çok daha geniş ve mukayese edilemeyecek kadar zengin muhtevalıdır.

Bâbür, eserinde gözettiği doğruluk ve açık sözlülük prensibini, "Burada böylece her sözün hakikati ve her işin olduğu gibi yazılması iltizam edildiği için, şüphesiz baba ve büyük kardeşten iyi ve kötü ne şâyi olmuşsa onları söyledim ve akraba ve yabancılardan ne kusur veya meziyet görülmüşse onları yazdım. Okuyan mâzur görsün ve işitenler de târizde bulunmasınlar"

(Vekayi‘, II, 221-222) diye doğrudan doğruya ortaya koyar. Ancak, kendisini yerinden yurdundan ve neticede devletinden etmiş büyük siyasî rakibi ve düşmanı Şeybânî Han karşısında olduğu gibi her zaman hislerine mağlûp olmaktan da büsbütün uzak kaldığı söylenemez. Batı ilim ve fikir âleminin hayranlıkla andığı Bâbürnâme bugün otobiyografi nevinin dünya klasikleri arasında sayılmaktadır.

Bâbürnâme’nin meziyet ve değeri sadece samimiliğinden, vak‘aları doğru anlatmasından ibaret değildir. Bâbür yalnız başından geçenleri ve tarihî çaptaki hadiseleri anlatmakla kalmamış, onu sırf bir vak‘alar dizisi olmaktan öteye götüren geniş dikkatleriyle eserine bir muhteva derinliği kazandırmış, müşahedeci bir zihniyetle çevresindeki insanları, gidip gördüğü yeni ülkeleri belirtilmeye değer yönleriyle eserinde canlı levhalar halinde aksettirmesini bilmiştir.

Bâbür hâtıralarında okuyucuyu, tanıdığı, ehemmiyet verdiği insanları en karakteristik tarafları ile yakalayıp çizdiği bir portreler dizisiyle karşı karşıya getirir. Babası Ömer Şeyh Mirza, Sultan Hüseyin Baykara ve Nevâî gibi o çağın ileri gelen simaları onun kaleminde portreleşir.

Bâbür gittiği ve gördüğü yerlerdeki tabii ve coğrafî çevreyi de aynı realist ve müşahedeci zihniyetle eserinde aksettirebilmektedir. O kuvvetli dikkatiyle çevresinde gördüğü herşeye alâka gösterir. Gittiği bir ülkeyi coğrafî durumu, iklimi, şehirleri, binaları, sanat âbideleri, idarî teşkilâtı, halkının örf ve âdetleri, insanların karakterleriyle, nihayet bölgedeki bitki ve hayvanlara varıncaya kadar bütünü ile tanıtmaya çalışır. Fergana, Mâverâünnehir, Kâbil ve Hindistan Bâbürnâme’nin sayfalarında bütün bu özellikleriyle yerlerini almışlardır. Bîrûnî’den sonra başka hiçbir müellifin Bâbür kadar Hindistan’ı başarılı şekilde anlatamadığını söyleyenler bile vardır.

Bâbür’ün verdiği bu bilgiler kulaktan dolma, yahut şu bu kitaptan değil, onun bir tabiat âlimi gibi dağlar bayırlar dolaşarak tabiat içindeki gözlemlerine, gittiği ülkelerde bizzat gördükleri ile yaptığı tahkik ve tesbitlere dayanmaktadır. Bu tarafları Bâbürnâme’yi, anlattığı diyarların tarihî coğrafya, nebat ve hayvanlar âlemi, etnografya, folklor ve medeniyet tarihi için başka kaynaklarda kolayca erişilemeyecek bilgilerin bir hazinesi

yapar.

Bâbür'ün eseri daha XVII. yüzyılda d'Herbelot gibi Avrupa şarkiyatçılarınca tanınmış ("Babur ou Baber", Bibliothèque Orientale, ou Dictionnaire Universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient, Paris 1697, s. 163), Nicolas Corneliszon Witsen geniş ölçüde istifade ettiği Bâbürnâme'nin ayrıca çeşitli parçalarının birçok baskıları yapılmış ve birçok dillere çevrilmiş kitabında Felemenk diline tercüme etmiştir (Noord en Oost Tartarye, ofte bondigh ontwerp van eenige dier landen, en volken, zo als voormaels bekent zyn geweest, Amsterdam 1692; Noord en Oost Tartaryen: behelzende eene Beschryving van verscheidene Tartarsche en Nabuurige Gewesten, in die Noorder Oostelykste deelen van Azien en Europa, 2. bs., Amsterdam 1785). Bâbürnâme'nin XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren çok daha iyi farkedilen değer ve önemi, onun dünyanın büyük kültür dillerine çevrilmesine yol açar.

XV. yüzyılın son yarısı ile XVI. yüzyılın ilk yarısının Orta Asya, Afgan ve Hindistan tarihi için orijinal bir kaynak olan Bâbürnâme, bütün bu zenginlik ve ehemmiyetinden başka edebiyat bakımından da başlı başına bir değer taşımaktadır. Konuşur gibi rahat ifadesindeki sadelik ve tabiiliğin yarattığı hususi güzellik, süse ve gereksiz kelime oyunlarına kaçmadan söylemek istediğini en az kelime ile canlandırmasını bilen yalın ifade kudreti, Bâbürnâme'yi sevimli ve okuyucuya yakın kılan meziyetlerinden biridir. Kullandığı sözlerin tek başına bütün bir Çağatay lehçesi lugatını kuracak kadar zengin kadrosu, olay ve varlıkların en belirleyici taraflarını yakalayan olgun ve çok güzel işlenmiş dili ile Bâbüâmrne Çağatay edebiyatında nesrin şaheser seviyesine yükseldiği bir zirve olmuştur. Bâbürnâme üslûbunun bu tarafları ile Nevâî'nin nesrinden çok ileridedir.

Hayatından alelâde taraflarına dahi dokunmaktan çekinmeyerek açık kalplilik ve tevazu ile bahseden Bâbür'ü okuyan bir okuyucu kendisini, bir hükümdardan ziyade başından geçenleri ve gördüklerini tatlı tatlı hikâye etmekten zevk alan bir gönül ve sohbet ehliyle karşılaşmış gibi hisseder. Hazırlanış ve yazılış şekli de Bâbürnâme'nin tabiiliğine tesir etmiştir. Bâbür hâtıralarını fırsat buldukça çok defa etrafındakilere dikte ediyordu. Bu husus esere rötüşsüz bir konuşma dili kazandırmıştır.

Yalnız Türkçe bilenlerle sınırlı kalmayıp daha geniş bir okunma sahası bulması arzusu ile Bâbürnâme'nin daha XVI. asır içinde Doğu'nun yaygın ve müşterek edebiyat dili olarak Farsça'ya tercümeleri ortaya konulmuştur. Bunların en eskisi, Tahran'da Kütübhâne-i Salta natî'deki (nr. 671) Bâbür külliyatı içindedir. Üzerindeki istinsah tarihine göre eser 931'de (1524-25) yani Bâbür'ün daha sağlığında tercüme edilmiştir. Bu bir satır arası tercümedir.

Bu tercümenin varlığının bilinmesinden önce Farsça ilk tercümesinin, Bâbür'ün maiyetinin ileri gelenlerinden Şeyh Zeyn tarafından yapıldığı zannedilegelmiştir. Abdülkadir el-Bedâûnî'nin, Zeyn'in Vâkıât-ı Bâbürî'yi tercüme ettiğine dair Müntehabâtü't-tevârîẖ'indeki (I, 341; İng. trc. Ranking, I, 448) ifadesine bakılarak bu tercümenin onun Tabakat-ı Bâbürî'si olduğuna hükmedilmiştir. Gerçekte ise Tabakat-ı Bâbürî, Bâbürnâme'den tamamen ayrı bir eserdir. Daha sonra Pâyende Hasan Gaznevî ve Muhammed Kulı Mugulhisârî'nin Bihrûz Han'ın isteğiyle 1586'da başladıkları tercüme gelir. Bunu Ekber'in emriyle saray tarihçisi Abdülkadir Bedâûnî'nin istifadesi için Bayram Han'ın oğlu Abdürrahim Han'ın 1590'da meydana getirdiği tercüme tak eipder. Bazıları minyatürlü birçok yazma nüshası bulunduğu gibi, Bâbürnâme Mevsûm bi-Tüzük-i Bâbürî vu Fütûhât-ı Bâbürî adıyla 1308'de (1890) Bombay'da basılan bu çok yaygın tercüme, John Leyden ve William Erskine'in Batı dilinde ilk Bâbürnâme tercümesine (1826) esas olur, onların bu İngilizce tercümesine dayanılarak da Batı dilleriyle başka tercümeler meydana getirilir (Kaiser, 1828; Caldecott, 1844). Asıl Çağatayca metinden ilk tercüme ise İlminski'nin onu 1857'de basmasından sonra 1871'de Pavet de Courteille tarafından gerçekleştirilir (geniş bilgi için bk. C. A. Storey, Persian Literature, I/1, 530-535; Rusça trc. Yu. E. Bregel, II, 828-838). Eser, üzerinde yirmi sene uğraşan Annette Susannah Beveridge'in ardarda iki baskısı yapılan The Baburnama in English'i ile en güvenilir ilmî tercümesine kavuşur (1912-1921; 1922). Bâbürnâme ile ilgili hemen her meseleyi kuşatıp izah eden bu eserden sonra 1943-1946'da Reşit Rahmeti Arat tarafından Türkçe tercümesi yapılmış, onu da 1958'de Sali'e'nin Rusça, J. L. Bacqué-Grammont'un Fransızca tercümeleri (1980; 1985) takip etmiştir. Ayrıca Urduca'ya da Mirza Nâsırüddin (1924) ve Reşîd Ahtar Nedevî (1969) tarafından Tüzük-i Bâbürî adıyla çevrilmiştir.

Abdürrahim Han'ın, nüshaları yaygın Farsça Bâbürnâme tercümesiyle beraber Bâbür etrafında Ekber zamanından itibaren saray ressamlarının başlattıkları bir minyatür geleneği doğmuştur. Hemen hepsinde Bâbür'ün yüz benzerliği muhafaza edilen bu minyatürler, tercümenin bazı nüshalarında zengin bir koleksiyon teşkil edecek sayıdadır. Bunlardan tam olanlardan biri British Museum'da içinde doksan altı minyatür bulunan nüsha, diğeri de Yeni Delhi müzesindeki 1598 tarihli nüshadır. Moskova Şark Halkları Müzesi nüshasında mevcut altmış dokuz minyatür S. Tyulayev tarafından bir albüm halinde yayımlanmıştır (Miniatiyuri Rukopisi Baburnama/Miniatures of Babur-Name, Moskova 1960). British Museum'daki otuz iki minyatür de Hâmid Süleyman tarafından bir albüm halinde çıkarılmıştır (Bobırnoma Rasmları, Taşkent 1970).

Bâbürnâme 1519 ile 1530 yılları arasında kısım kısım meydana gelmiştir. 1509 ile 1519 arasındaki devreye ait metin kayıp durumda olduğundan onun ne zaman yazılmaya başlandığı bilinemiyor. Önceki yıllara ait olan taraflar sonradan kaleme alınan bir hâtıra şeklinde iken 1519 yılından itibaren hadiselerin günü gününe kaydedilmeye başlanması ile Bâbürnâme bir "günlük" halini alır. Hâtıra durumunda anlatılanların ince teferruata dayanması Bâbür'ün hâfıza kuv vetini gösterebileceği gibi bunların evvelce tutulmuş notlardan istifade edilerek esere geçirilmiş olması da düşünülebilir. Bâbür hâtıralarını bazan kâtiplere dikte suretiyle yazdırmaktaydı, vakit bulduğunda da bunları gözden geçiriyordu. Yeni kısımları yazılarak ilerlemekte olan eserini istinsah ettirip karısı ve çocukları ile bazı dostlarına göndermekteydi. 935'te (1528) bir nüshasını Hoca Ubeydullah'ın torunu Hoca Kalan'a yollar. Ancak bugün bunlar elde değildir. Yakın zamanlara kadar 1700 yılı civarında istinsah edilmiş Haydarâbâd Sâlâr Jang Kütüphanesi nüshası mevcutların en eskisi olarak bilinmekteydi. Tahran Kütübhâne-i Saltanatî'deki 931 (1524-25) tarihini taşıyan külliyattaki Bâbürnâme'nin öğrenilmesiyle onun Bâbür hayatta iken yazılmış bir nüshası ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bâbürnâme oldukça yeni bir nüshası üzerinden ilk defa 1857'de İlminski tarafından yayımlanmış, bunu da A. S. Beveridge'in 1905'te yaptığı Haydarâbâd nüshasının faksimile neşri takip etmiştir. Mevcut nüshaların -Tahran'daki hariç- A. S. Beveridge ve G. F. Blagova tarafından topluca bir değerlendirilmesi yapılmıştır (bk. A. S. Beveridge, Memoirs of Babur, 1922, önsöz, s. XI-LVII ve bibliyografyada gösterilen diğer yazıları; G. F. Blagova, K Voprosu

o Podlinnosti Texta “Babur Name” po Kerovskomu Spisku, 1961; çeşitli ülkelerdeki yazmaları için bk., Herman, s. 165-166; İlminski neşrine esas olan nüsha için: W. D. Smirnov, Manuscrits Turcs de l’Institut des Langues Orientales, Saint-Pétersbourg 1897, s. 142-144).

Atası Timur’un aslı kaybolup tahrif edilmiş Farsça tercümesi ortada olan Melfûzât-ı Timurî (Tüzük-i Timurî) adlı hâtıralarının eserine örneklik ettiği söylenen Bâbür, Bâbürnâme’siyle kendi ailesinde bir hâtıra geleneği kurmuştur. Kızı Gülbeden’in Hümâyûnnâme’si, İmparator Nûreddin Cihangir’in Tüzük-i Cihângîrî’si (bk. L. Varadarajan, “Jahangir the Diarist. An interpretation based on the “Tuzuk-i-Jahangiri”“, Journal of Indian History, Golden Jubiles Volume, 1973, s. 403-418) bu geleneğin birer eseri olduğu gibi Bâbür’ün yeğeni Muhammed Haydar Mirza Duglat’ın hâtıralara dayanan kısımları ile Târîh-i Reşîdî’sini de aynı daire içinde görmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

A) Bâbürnâme Neşirleri. Baber-Nameh Diagataice, Ad fidem codicis Petropolitani edidit N. Ilminski, Kazan 1857; The Bábar-náma, being the autobiography of the emperor Bábar, the founder of the Moghul dynasty in India, written in Chaghatáy Turkish; now reproduced in facsimile from a manuscript belonging to the late Sir Sálár Jang of Haydarábád, and edited with a preface and indexes by Annette S. Beveridge, Leyden-London 1905; Zahir Ad-Din Muhammad Bobır, Bobırnoma (nşr. Porso Şamsiev - Sodık Mirzaev), Taşkent 1960 (daha önceki 1948-49’da yapılan neşrinin gelişmiş şeklidir).

B) Bâbürnâme Tercümeleri. John Leyden - W. Erskine, Memoirs of Zehir-ed-din Muhammed Baber, Emperor of Hindustan, written by himself, in the Jaghatai Turki, London 1828 (Abdürrahim Mirza’nın Farsça tercümesinden yapılmıştır); A. Kaiser, Zehir-Eddin Muhammed Baber, Kaisers von

Hindustan, Denkwürdigkeiten von ihm selbst im Dschagatâi-Türkischen verfasst und nach der englischen Uebersetzung des J. Leyden und W. Erskine deutsch bearbeitet von, A. Kaiser, Leipzig 1828 (J. Leyden ve W. Erskine'in İngilizce tercümesinden Almanca'ya); Caldecott, Life of Baber, Abridged from the Memoires of Zehir-ed-din Muhammed Baber, London 1844 (J. Leyden ve W. Erskine tercümesinin kısaltılmış şeklidir); A. Pavet de Courteille, Mémoires de Baber (Zahired-din Mohammed), Fondateur de la dynastie mongole dans l'Hindoustân. Traduits pour la premère fois sur le texte djagatai, Paris 1871, I-II (ilk defa Çağatayca metinden Batı dillerine yapılmış tercümedir); F. G. Talbot, Memoirs of Baber, Emperor of India, First of the Great Moghuls, being an Abridgement with an Introduction supplementary notes, and some account of his successors, London 1909; Sir Lucas King, Memoirs of Zehir-ed-din Muhammed Babur,

Emperor of Hindustan, written by himself in the Chaghatai Turki and translated by John Leyden and William Erskine, annotaded and revised, Oxford 1921 (J. Leyden ve W. Erskine tercümesinin gözden geçirilmiş ve notlarla zenginleştirilmiş yeni neşridir); The Bāburnama in English. Memoirs of Babur. Translated from the original turki text of Zahiru'd-dın Muhammad Babur Padshah Ghazıa by Annette Susannah Beveridge, I, Ferghana 1912; II, Kabul 1914; III, Hindustan 1917; IV, London 1921; BaburNama: Memoirs of Babur by Annette Susannah Beveridge, London 1922, I-II (2. bs.); Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, Vekayi' Babur'un Hatıratı (Doğu Türkçesi'nden çeviren Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1943-1946, I-II; M. Sali'e, Baburname, Zapiski Babure, Taşkent 1958 (S. Azimcanova'nın bir önsözü ile; indeksi Bābürnâme'de geçen yer isimlerini bugünkü karşılıkları ile göstermesi bakımından önemlidir.); Mirzâ Nâsireddin Haydar, Tercüme-i Tüzük-i Bâburî, Delhi 1924 (Urduca); Reşid Ahter Nedevî, Tüzük-i Bâburî, Lahor 1969 (Urduca); J.-L. Bacqué-Grammont, Le Livre de Babur. BaburNama. Mémoires de Zahiruddin Muhammad Babur de 1494 K 1529, Paris 1980; a.mlf., Le Livre de Babur. Mémoires de premier Grande Moghol des Indes (1494-1529), Paris 1985 (şekil bakımından birincisinden farklı bir baskıdır).

C) Diğer Eserler ve Araştırmalar. Abdülkadir el-Bedâûnî, Müntehabü't-tevârîh, Calcutta 1865, I; a.mlf., Muntakhabu't-Tawarıkh (trc. G. S. A. Ranking), Calcutta 1898, I; Ebü'l-Fazl el-Allamî, Ekbernâme, Calcutta

1886, I; a.mlf., The Akbar nama of Abu'l-Fazl (trc. H. Beveridge), London 1897, I; J. Klaproth, "Notice du Babour-Nameh", JA, IV (1824), s. 88-99, 129-137; F. Teufel, "Baber und Abu'l-Fazl", ZDMG, XXXVII (1883), s. 141-187; W. Erskine, A History of India Under the Two First Sovereigns of the House of Taimur, Baber and Humáyun, London 1854, I, 522-525; A. S. Beveridge, "Notes on the MSS of Turkı Text of Babar's Memoirs", JRAS (1900), s. 439-480; a.mlf., "Anfrage nach dem Verbleib eines verlorenen MS des Babarnama", ZDMG, LVIII (1904); a.mlf., "The Haydarabad Codex of the Babarnama of Waqiat-i-Babari of Zahirud-din Muhammad Babur, Barlas Turk", JRAS (1905), s. 741-765; (1906), s. 79-93; a.mlf., "Further Notes on the Babarnama MSS The Elphinstone Codex", JRAS (1907), s. 131-144; a.mlf., "The Babarnama. The Material now avaible for a definite text of the book", JRAS (1908), s. 73-98; a.mlf., "The Babarname: Dr. Kehr's Latin Version, and a new letter by Baber", a.e., s. 828-831; a.mlf., "The Babarname description of Farghana", JRAS (1910), s. 111-128; a.mlf., "The Babarnama. A passage judged spurious in the Haydarabad manuscript", JRAS (1911), s. 65-74; a.mlf., "Notes on the Baburnama", JRAS (1914), s. 440-451; a.mlf., "Further Notes on Baburiana, 1. The Identity of the Bukhâra Bābur-nāma", JRAS (1923), s. 75-82; H. Beveridge, "Was Abdu'r-Rahim the translator of Babar's memoirs into Persian", Imperial and Asiatic Quarterly Review (3rd series 10, London 1900), s. 114-123, 310-317; a.mlf., "The Babarnama Fragments", JASB (new serie 4, 1908), s. 39-41; a.mlf., "An Obscure passage in Babar's Memoirs", JRAS (1910), s. 882-883; a.mlf., "A Passage in the Turki Text of the Babarnamah", JASB (new serie 6, 1910), s. 221-226; a.mlf., "A doubious passage in the Ilminsky edition of the Baburnama", JASB (new serie 7, 1911), s. 5-7; a.mlf., "An Obscure quatrain in Babur's Memoirs", JRAS (1917), s. 830-834; Lucien Bouvat, "Essai sur la civilisation Timouride", JA, CCVIII/2 (1926), s. 238-241; Browne, LHP, III, 452-459; Storey, Persian Literature, I/1, 529-535; a.mlf., Persidskaya Literatura, Bio-bibliografiçeskiy Obzor (Rusça'ya genişletilmiş ilâveli trc. Yu. E. Bregel), Moskva 1972, II, 828-838; M. Fuad Köprülü, "Babur", İA, 1943, II, 184-186; S. N. Sen, "A Note on the Alwar manuscript of Waqi'at-i-Babari", IC, XIX/3 (1945), s. 270-271; A. Bausani, "L'India vista da due grandi personalita musulmane: Baber e Bırunı", Al-Biruni Commemoration Volume, Calcutta 1951, s. 53-76; V. Zohidov, "Bobırnıng Faoliyatı ve Adabiy-İlmiy Merosi Hakıda", [Bābür, Bobırnoma (nşr. P. Samsiev - S.

Mirzaev) içinde], Taşkent 1960, s. 5-52; H. Hasanov, Zahiriddin Bobır: Sayëh va Olim, Taşkent 1960; Salohaddin Camolov, "Bobırnama'da Peysaj", Şark Yulduzı, XXIX/3, Taşkent 1961, s. 126-133; G. F. Blagova, "K Voprosu o Podlinnosti Teksta "Babur-Name" po Kerovskomu Spisku", KSIV (1961), s. 85-105; a.mlf., "K istorii Izuçeniya" 'Babur - Name' v Rossii", Tyurkologiçeskiy Sbornik, Moskva 1966, s. 168-176; a.mlf., "'Kutadgu Bilig', 'Babur-Name', Metodika Istoriko - Linguistiçeskogo Sopostavleniya", ST, nr. 4 (1970), s. 32-39; a.mlf., "Andijanskiy Govor Po Materialam "Babur-Name" (Rubej XV-XVI Vekov) i Sovremennim Dialektologiçeskim Opisaniyam", ST, nr. 3 (1977), s. 67-76; N. D. Mikluho-Maklay, "Handemir i Zapiski Babura", Tyurkologiçeskie İssledovaniya, Moskva-Leningrad 1963, s. 237-249; J. Eckmann, "Die Tschaghataische Literatur", Ph.TF, 1964, II, 373-376; N. M. Mallaev, Uzbek Adabiëti Tarihi, Taşkent 1965, s. 660-667; JeanPaul Roux, "Recherche des Survivances PréIslamiques dans les Textes Turcs Musulmans: Le "Babur-Name"", JA, CCLVI/2 (1968), s. 247-261; A. Bombaci, Storia Della Letteratura Turca, Milano 1963, s. 143-162; a.mlf., Histoire de la Littérature Turque (trc. I. Mélikoff), Paris 1969, s. 135-151; H. F. Hofman, Turkish Literature, Utrecht 1969, I/1-3, s. 163-173; Banarlı, RTET, I, 520-521; "Bobirnoma", Uzbek Sovet Ençiklopediyası, Taşkent 1972, II, 295-297; "Bobirnoma Miniatiyura (Rasm) ları", a.e., s. 297; Krusnachandra Jena, Baburnama and Babur, Delhi 1978; Hamid Süleyman, "Babürler Devri Minyatür Sanatı" (trc. Haver Aslan), TDA, nr. 19 (1982), s. 199-213; Surup, "Babur", Historians of Medieval India, Prakashan 1982, s. 103-110; S. A. Azimcanova, "Baburname" i Ego Avtor", Voprosi İstorii (1983), s. 103-109; T. I. Sultanov, " 'Zapiski' Babura Kak İstoçnik Po İstorii Mogolov Vostoçnogo Turkestana i Sredneyi Azii", Tyurkologika 1986. K Vos'mi desyatiletiyu Akademika A. N. Kononova, Leningrad 1986, s. 253-267.

Ömer Faruk Akün

BÂBÜSSAÂDE

باب السعادة

İstanbul’da Topkapı Sarayı denilen Sarây-ı Cedîd’in üçüncü kapısı.

Bâbüssaâde, büyük saray manzumesi içinde padişahın özel ikamet yeri olan Enderûn-ı Hümâyun’un girişini teşkil eder ve birçok törenin yapıldığı ikinci avludan üçüncü avluya geçişi sağlar. Gösterişli bir mimariye sahip olan bu methale Akağalar Kapısı veya Arz Kapısı da denilmiştir. Kapı iki avluyu ayıran duvarın önündeki revakın gerisinde yer alır. Esasının Fâtih Sultan Mehmed devrine ait olduğu tahmin edilmektedir. Sonraları kapının tam önündeki dört sütun kaldırılarak buraya yeni bir biçim verilmiştir.

Bâbüssaâde’nin görünüşünün değiştirilmesi Sultan I. Abdülhamid devrinde (1774-1789) olmuştur. Kapı kemerinin üstünde yer alan on beş beyitlik manzum kitâbedeki mücevher tarihe (bk. TARİH DÜŞÜRME) göre bu değişiklik 1188’de (1774-75) yapılmıştır. Bunun üstünde de Sultan II. Mahmud’un hattı ile besmele-i şerife ve kemerin kilit taşında Râkım Efendi tarafından çekilmiş Sultan II. Mahmud’un tuğrası bulunmaktadır. Çifte kapı halinde olan Bâbüssaâde’nin sağ tarafında uzanan mekân Bâbüssaâde Ağası Dairesi, soldaki ise Akağalar Koğuşu’dur.

Bâbüssaâde, bütün Osmanlı tarihi boyunca yeni padişahların cülûs törenlerine sahne olmuştur. Hava şartları ne olursa olsun taht bu kapının önüne konulmuş ve padişah olacak şehzade bu kapıdan geçerek tahta oturmuştur. Bu şekilde resmen sultanlığı ilân edilmiş, devlet ileri gelenleri de kendisine burada biat etmişlerdir. Burada cülûs töreni yapılan son padişah VI. Mehmed (Vahdeddin) olmuştur. Bayramlarda ise yine bu kapının önüne “bayram tahtı” adı verilen taht konuluyor ve hünkâr tebrikleri burada kabul ediyordu. Bu törenin Abdülaziz’in saltanatının ilk yıllarına kadar devam ettiğini Abdurrahman Şeref Bey yazmaktadır. Savaş zamanlarında ise padişahın, “sancak-ı şerif”i serdar olan başkumandana burada teslim etmesi usuldendi. Muhafaza edildiği yerden özel törenle çıkarılan sancak, Bâbüssaâde’nin önünde günümüzde de mevcut olan belirli

bir yere dikilirdi. Sancak gönderinin yere çakıldığı yuvanın üstü bir mermer ile kapalı durmaktadır. Yeniçerilerin 1826'da son ayaklanmalarında sancak-ı şerif son defa çıkarılarak burada bütün İstanbul halkının yeniçerilere karşı birleşmesi kararlaştırılmış, bu şekilde başlayan "Vak'a-i Hayriyye", Yeniçeri Ocağı'nın tarihten silinmesiyle sonuçlanmıştır.

Padişahın evi sayılan Enderun Bâbüssaâde'den başladığından hiç kimse buradan öteye geçemezdi. Bu hususta R. Ekrem Koçu şunları yazar: "Enderûn-ı Hümâyun'a, padişahın mahremiyetine açılan bu kapıya halk bir nevi kutsiyet vermişti. Osmanlı tarihinde ihtilâl dalgaları ekseriya, sarayın şehre açılan büyük kapısı Bâb-ı Hümâyun'u, birinci avluyu, Bâbüsselâm'ı ve ikinci avluyu aşmış ve Bâbüssaâde önünde durmuştur. Bâbüssaâde'den girilince... karşıya Arz Odası çıkar. Burası, padişahların vezirleri, devlet erkânını ve yabancı devlet elçilerini huzuruna kabul ettiği yerdir. Protokol gereğince huzura çıkabilecek zevât, Bâbüssaâde'den içeri girebilirdi, fakat Enderun'un hiçbir yerini göremezlerdi. Arz Odası'ndan gayri bir yerde, eğer izn-i şâhânesi yok ise, sadrazam dahi padişahı göremezdi ve sadrazamlar dahi huzura kabullerinden gayri zamanlarda adımını Bâbüssaâde'nin eşiğinden içeriye atamazdı. Padişahın ismen tasrih ve davet etmesi şartıyladır ki herhangi bir kimse sıkı nezâret altında Bâbüssaâde'den içeriye alınır ve hükümdar kendisini Enderun'un hangi dairesinde bekliyorsa oraya götürülürdü."

Bâbüssaâde'nin Osmanlı tarihi boyunca iki defa aşıldığı bilinmektedir. Bunlardan ilki, 1031 Receb ayında (Mayıs 1622) Sultan II. Osman aleyhindeki ayaklanmada olmuştur. Sadrazam Dilâver Paşa ile Defterdar Bâki Paşa ve daha birkaç kişinin başlarını isteyen isyancılar ikinci avluya kadar girmişler ve olumlu cevap alamayınca Bâbüssaâde'yi açtırarak Enderun'a girmişler, I. Mustafa'yı padişah ilân ettirmişlerdir. İkinci defa ise 1807'de Rusçuk âyanı Alemdar Mustafa Ağa'nın (sonra Paşa), tahtından indirilmiş olan III. Selim'i kurtarma teşebbüsü sırasında Bâbüssaâde geçilmiştir. IV. Mustafa'nın emriyle kapatılan kapıyı Alemdar baltalarla kırdırarak açtırtmış, fakat III. Selim'i kurtaramamıştır. Yine Bâbüssaâde önünde IV. Murad 1632'de âsi yeniçerilerle kapıkulu sipahileri tarafından üç defa ayak divanına çağırılmıştır. Bunlardan birincisinde (19 Receb 1041 / 10 Şubat 1632) Sadrâzam Hâfız Ahmed Paşa tam kapının önünde âsiler tarafından öldürülmüştür.

Bâbüssaâde önündeki revakın herhalde 1774'te değiştirilmesiyle bugün görülen ve ileri avluya doğru taşan sayvan veya saçağa sahip olmuştur. Ancak daha önce buranın mimarisinin ne biçimde olduğu bilinmemektedir. Cülûs ve bayram törenlerinde taht bu kapı önüne konulduğuna göre üstünde yine de bir sayvanın bulunması gerekir. Nitekim XVI. yüzyıl sonlarında tertiplenen Hünernâme'nin bir minyatüründe Bâbüssaâde'nin önündeki revak kemerlerinin aynı mimaride devam ettikleri, fakat tam girişin üstünde geniş saçaklı kurşun kaplı bir kubbenin varlığı açıkça bellidir. Barok üslûbunda başlıklı ve yüksek kaideli mermer sütunlara oturan bu sayvanın tavanının evvelce ahşap kubbe biçiminde olduğu, saraydaki III. Selim devrine ait ve bayram törenini tasvir eden bir yağlı boya tablodan anlaşılmaktadır. Yine bu tabloda sayvanın iki yanındaki kemerlerin barok üslûpta süslemeli oldukları ve kapının iki yanındaki duvarlarda birer mermer çeşme bulunduğu da görülür. Bugün bu kemerlerle, 1940-1944 yılları tamirlerinde parçaları ele geçen çeşmeler yoktur. Eski revak kesilerek yapılan sayvan Melling'in gravüründe şimdiki biçimi ile görülür. Saçak altındaki duvarların üst kısımları XIX. yüzyılda manzara resimleri ile süslenmişti. Bunlardan bazıları hâlâ durmaktadır. Kapının iki yanındaki duvarlara ise yine aynı devirde göz aldatmacalı, ileri doğru uzanır iki yarı sütunlu yol biçiminde birer resim yapılmıştı. İdareciler tarafından zevksiz görülen bu resimler 1940'ların tamir çalışmaları sırasında kazınarak yerleri şimdiki kırmızı boya ile kapatılmıştır.

Bütün düzenlemesiyle barok üslûp gösteren birinci kapıdan 11.50x7 m. ölçüsünde bir methal aralığına geçilir. Bunun iki tarafındaki koğuş ve dairelere açılan kapıları vardır. Kapının ekseni üzerinde olmayan bu aralığın içinde iki tarafta taş sekiler ve daha büyük olan sol bölümün duvarında bir ocak bulunur. Ahşap tavan kaplaması da tezyinatlıdır. Ancak bu tavan orijinal olmayıp 1940-1944 tamirleri sırasında sarayda bulunan parçalardan yapılmıştır. Bâbüssaâde'nin üstünde bu kapının önemini vurgulamak üzere kurşun kaplı bir kubbe bulunmaktadır. Kasnağında altı adet kulecik olan bu kubbenin tepesinde hilâlli bir alem vardır. Kuleciklerin her biri de birer aleme sahiptir. Üçüncü avluya açılan ikinci kapının üstünde III. Ahmed'in hattı ile "Re'sü'l-hikmeti mehâfetü'llah" yazısı vardır. Ayrıca kemerin üçgen biçimindeki boşluklarında ve kemer üstünde ta'lik hatla, yaldızla, Sultan II. Mahmud'un kötülük yapanları bertaraf ettiği bildirilmektedir.

Kapının iki yanında tuğrası ile I. Abdülhamid’in adını veren sülüs hatlı kitâbeler yer almıştır. Aynı yerlerde bez üzerine padişahların adları yazılı çerçeveli levhalar vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Naîmâ, Târih, II, 217-230; III, 85 vd.; J. Melling, Voyage Pittoresque de Constantinople, Paris 1819, lv. 9, s. 13-15; Halil Edhem [Eldem], Topkapı Sarayı, İstanbul 1931, s. 32-34 (41. sayfadaki resim kapının iki yanındaki bugün mevcut olmayan süslemeleri gösterir); Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1933, s. 58-61; N. M. Penzer, The Harem, London 1936, s. 117-118; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts. [1960], s. 55-68; Nigâr Anafarta, Hünernâme Minyatürleri ve Sanatçıları, İstanbul 1969, lv. 39; F. Davis, The Palace of Topkapı in Istanbul, New York 1970, s. 79-88; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi IV, s. 714-715; a.mlf., “Bâbüssaade”, İst.A, IV, 1774-1776; Sedat Hakkı Eldem - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, Ankara 1982, s. 23-24 (A. Şeref Bey’in makalesinin özeti); Semavi Eyice, Topkapı Sarayı, İstanbul 1985, s. 16; Abdurrahman Şeref, “Topkapı Saray-ı Hümâyunu”, TOEM, II/7 (1327/1911), s. 393-399 (kitâbelerin tam metinleri vardır); Tahsin Öz, “Topkapı Sarayı Müzesi Onarımları”, Güzel Sanatlar Dergisi, VI, Ankara 1949, s. 44.

Semavi Eyice

BÂBÜSSAÂDE AĞASI

(bk. DÂRÜSSAÂDE).

BÂBÜSSELÂM

باب السلام

Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusuna geçişi sağlayan en büyük kapısı.

Bâb-ı Hümâyun'dan geçilerek girilen Fodlahâne, Odun Anbarı, İç Cebehâne vb. hizmet binaları ile buralarda hizmet edenlerin koğuşlarının bulunduğu birinci avlunun sonunda, evvelce Sarây-ı Cedîd denilen Topkapı Sarayı'nın esas girişi olan Bâbüsselâm bulunmaktadır. Orta Kapı olarak da adlandırılan bu giriş, iki tarafında yükselen kulelerin arasında ihtişamlı bir görünüşe sahiptir. Sarayın yüzyıllar boyunca geçirdiği değişiklikler neticesinde Bâbüsselâm'ın ilk biçimi de değişmiştir. Gerçek Sarây-ı Hümâyun ancak bu kapıdan itibaren başlamaktadır. Kapının yanında kapucubaşı dairesi ile kapucular koğuşu bulunuyordu.

İlk yapıldığında Bâbüsselâm'ın sarayın etrafını çeviren duvarda açılan basit bir geçit halinde olduğu tahmin edilmektedir. Her ne kadar Hartmann Schedel'in Nürnberg'de 1493'te basılan Weltchronik adlı dünya tarihine ait eserindeki tahta oyma baskılı gravürde (s. 257) iki kule teşhis edilmekte ise de bunların, Bâbüsselâm'ın daha XV. yüzyılda çifte kuleli olabileceğini isbata yeterli olduğunda şüphe edilir. Bâbüsselâm şimdiki görünüşünün esasını XVI. yüzyılda Kanûnî Sultan Süleyman zamanında almıştır. Çifte kapıdan, dıştakinin dövme demir kanatlarından soldakinde görülen tunç kakma olarak işlenmiş "amel-i Îsâ b. Mehmed" ibaresi ve 931 (1524-25) tarihi, Bâbüsselâm'ın bu biçimini alışının tarihi olarak kabul edilebilir. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Seyyid Lokman tarafından hazırlanan Hünernâme minyatürlerinin ikisinde bu kapı, iki yanındaki sivri külâhlı kuleleri ve üstünde dendanlı duvarı ile belirtilmiştir. Bu duvarın yukarısında, herhalde kapı geçidinin üstünde pencereli bir köşkün varlığına sadece bir minyatürde işaret edilmiştir. Diğer resimde böyle bir köşke rastlanmaması ise şaşırtıcıdır. E. Hakkı Ayverdi, "Kuleler ebat itibariyle bir kale burcu olmaktan uzaktır; bununla beraber ilham Kanûnî'nin Macaristan fütuhatında gördüğü kastellerden alınmış ve kuleler onun tarafından yaptırılmıştır. Bu kulelerde bir XV. asır Orta Avrupa ve Akdeniz kokusu

aşikârdır" demektedir.

XVIII. yüzyıla ait bir resimde Bâbüsselâm'ın dış görünüşünün şimdiki gibi olduğu açıkça görülmektedir. Esas kapı menfezinin üstünde Kanûnî devrine ait olduğu sanılan büyük bir "kelime-i tevhid" yazısı yer almakta, bunun altında giriş kemerinin ortasında ise Sultan II. Mahmud'un tuğrası bulunmaktadır. Kapı sövelerinin iki yanında sekizer beyitlik birer manzum kitâbe, Bâbüsselâm'ın Sultan III. Mustafa tarafından 1172'de (1758-59) tamir ettirilmiş olduğunu anlatmaktadır. Üzerlerinde ayrıca aynı padişahın tuğrası olan bu manzum kitâbelerin metni şair Zihnî'nindir. Son tarih mısraında buraya hem Bâbüsselâm hem de Orta Kapı denildiği de açıklanmıştır. Giriş dehlizi içinde barok üslûbunda bir çeşmenin üzerinde yine şair Zihnî tarafından yazılmış dört beyitlik manzum tarihte de Sultan III. Mustafa'nın adı ve 1172 (1758-59) tarihi verilmiştir. Böylece Bâbüsselâm'da büyük ölçüde bir tamir ve değişikliğin 1172 yılında yapıldığı bir defa daha belli olmaktadır. Girişin yanındaki uzun kitâbelerden tarihli olanının son beytine eklenen 1272 (1855-56) tarihi de herhalde küçük ölçüde bir tamir ile ilgili olmalıdır. Sultan III. Mustafa tarafından yaptırılan tamiri bildiren iki manzum kitâbedeki bilgiler, kapının ikinci avluya bakan arka yüzüne yerleştirilen iki başka kitâbede de tekrarlanmıştır.

Bâbüsselâm'ın Alay Meydanı ve Divan Avlusu da denilen ikinci avlu tarafına sütunlara dayanan geniş saçaklı bir ahşap sundurma yapılmış, bu sundurma ile saçağın alt yüzleri ve duvarlar zengin şekilde nakışlarla bezenmiştir. Bunların üslûpları geç bir devirde yapıldıklarını gösterir. Hatta bu geniş saçaklı sundurmanın üslûp bakımından III. Mustafa devri tamirine ait olduğunu da söylemek mümkündür. Geçen yüzyılda bu süsleme çirkin bir kalem işi bezeme ile örtülmüştür. Manzara resimleri halinde olan bu nakışlar 1940'larda kazınarak altlarından XVIII. yüzyıla ait olanlar meydana çıkarılmıştır. Son yıllarda Bâbüsselâm'ın bilhassa ikinci avlu tarafındaki sundurması ve buradaki cephesi yeniden elden geçirilip nakışları tamir edilerek tamamlanmıştır.

Bütün Osmanlı devri boyunca Bâbüsselâm'ın sık sık adı geçmiştir. Bâbüsselâm Osmanlı Devleti'nin bir bakıma sembolü olmuştur. Kapının dışarı dönük heybetli görünümü de bu fikri vurgular. Halk dilindeki "kapı" kelimesinin "devlet"i bu kapıda mimari bir varlık halinde temsil ettiği

söylenebilir. Saray resmen buradan başladığından sadrazamlar bile bu kapıdan içeri ancak yayan girebiliyordu. Kapının iki yanındaki odalar ve XVI. yüzyılda kuleler yapıldıktan sonra bunların zemin katındaki hücreler, gözden düşen ve haklarında karar alınacak devlet ileri gelenlerinin kısa süre kapatıldıkları yerlerdi. Nitekim bunlardan bazıları da burada idam edilmiştir. Devletin önde gelen makam sahiplerinden olan kapucubaşılara dergâh-ı âlî kapucuları denilirdi. Padişahın huzuruna girmek üzere gelen yabancı elçiler bu kapıdan girdiklerinde önce bir süre kapucubaşı ağanın dairesinde misafir edilirdi. Devletin birçok önemli işleri de kapucubaşılara havale edilirdi. Orta Kapı bütün haşmetli görünüşüne rağmen bazı ayaklanmalarda kapatılamamış ve müdafaaya geçilmemiştir. Halife Abdülmecid Efendi, beyaz at üzerinde evvelden beri yapılan teşrifata uygun biçimde bu kapıdan cuma selâmlığına son defa olarak çıkmıştır. Topkapı Sarayı müze olduktan sonra kapı dehlizi bilet ve kontrol yeri haline getirilmiş, son yıllarda bunlar camekânlı kapalı mekânlar biçimine sokulmuştur.

Fâtih devrine ait duvarda açılan kapıdan dikdörtgen geçit dehlizine (10.15x 6.75 m.) geçilir. Bunun sağında iki oda, solunda ise tek oda vardır. Kanûnî tarafından yaptırılan eklemede girişin iki yanına buraya bir şato görünüşü veren çifte kule inşa edilmiştir. Muntazam işlenmiş taşlardan olan bu kuleler beş köşeli olarak dışarıya taşmaktadır. Esas giriş ile daha ileride olan kuleler arasında, dışarıya yüksek bir kemerle açılan beşik tonozlu bir eyvan yapılarak bu kapının estetik bütünlüğü sağlanmıştır. Eyvanın iki yan duvarında karşılıklı olarak sivri kemerli birer nöbetçi hücresi görülür. Kulelerin gövdelerinde sadece dar mazgallar açılmıştır. Tepelerinde birbirlerine yarım yuvarlak kemerlerle bağlanmış konsollar ile hafifçe dışarı taşan pencereli birer üst oda vardır. Kulelerin üstlerinde Kanûnî devrinden beri kurşun kaplanmış sivri külâhlar bulunmaktadır. Giriş eyvanının üstündeki duvarda da yine konsollar yardımıyla dışarı taşan dendanlı bir korkuluk vardır.

Giriş dehlizinin yanındaki ocaklı odalar kâgir tonozlarla örtülüdür. Sonraları bunlara ahşap tavanlar yapılmış, ayrıca içlerine asma katlar ilâve edilmiştir. Dehlizin işlemeli ahşap tavanı ise XIX. yüzyıl işidir. Kapının ikinci avluya açılan cephesinde methalin üstünde, “İşte Adn cennetleri, oraya girecekler için bütün kapılar açılmıştır” meâlindeki Sâd sûresinin 50. âyeti yazılmıştır.

Burada ayrıca cephenin iki yanında ikişer metre çapındaki madalyonlar içinde dörtlü olarak istiflenmiş “Allahu rabbî” ve “Muhammed nebî” yazıları görülür. Son tamirlerde sıva altında bulunan bu yazıların birer parçaları Sultan III. Mustafa’nın kitâbeleri yerleştirilirken tahribe uğradıklarına göre 1172 yılı tamirlerinden daha önce yazılmış olmalıdırlar; bunların XVII. yüzyıla ait oldukları tahmin edilir.

Bâbüsselâm’ın ikinci avluya açılan cephesine, herhalde III. Mustafa devrinde sütunlara dayanan geniş bir sundurma eklenmiştir. Stalaktitli başlıklı on sütuna oturan bu sundurmanın orta bölümü çatı içinde gizli ahşap kubbelidir. Bu kubbenin çok itinalı bir işçilikle yapılmış olan kabartma çiçekli göbeği bilhassa dikkati çekmektedir. Demir gergi kirişleriyle birbirlerine ve ana duvara bağlanmış olan bu sütunlar ve başlıklarının daha eski bir Türk yapısından alınarak devşirme malzeme olarak kullanıldıkları tahmin edilmektedir. Sivri kemerli olan sundurma XIX. yüzyıl başlarında (II. Mahmud devri [?]) geniş bir saçakla uzatılmış, kemerlerin biçimleri değiştirilmiştir. Sundurmanın kubbeli orta tavanı, diğer bölmeleri ve saçağın tavanları XIX. yüzyılın zengin süslemesiyle kaplanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Edhem [Eldem], Topkapı Sarayı, İstanbul 1931, s. 16; Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1933, s. 27; N. M. Penzer, The Harem, London 1936, s. 97-99; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts. [1960], s. 31-33; Nigâr Anafarta, Hünernâme Minyatürleri ve Sanatçıları, İstanbul 1969, levha 38, 39; F. Davis, The Palace of Topkapı in Istanbul, New York 1970, s. 39-44; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi IV, s. 701-704; a.mlf., “Babüsselâm”, İst.A, IV, 1777-1780; Sedat Hakkı Eldem - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, Ankara 1982, s. 15-16 (A. Şeref Bey’in makalesinin tekrarı), 69-70, lv. 36-37 (kesit ve röleve); Semavi Eyice, Topkapı Sarayı, İstanbul 1985, s. 9; Abdurrahman Şeref, “Topkapı Saray-ı Hümâyunu”, TOEM, I/6 (1326/1910), s. 331-332; Tahsin Öz, “Topkapı

Sarayı Müzesi Onarımları", Güzel Sanatlar Dergisi, VI, Ankara 1949, s. 10-11.

Semavi Eyice

BÂC

باج

Genel olarak vergi, özellikle pazar vergisi anlamında kullanılan bir terim.

Kelimenin aslı Farsça olup “hisse, pay” anlamına gelmekte ve ilk defa eski Fars yazıtlarında bâcî şeklinde geçmektedir. Bu vergiyi toplayana da o dönemde bâcîkâre denilmiştir. İran tarihinin orta dönemlerinde I. Şâpûr yazıtlarında halkın hükümdarlarına ödedikleri vergi ve haraç anlamında bâj terimi kullanılmıştır. Daha sonra kelime aynı anlamda bâj, bâz, bâc ve daha ziyade haraç veya sâv kelimeleriyle birlikte ve onların eş anlamlısı olarak bâc u harâc, bâc u sâv şeklinde kullanılagelmiştir. Bu vergiyi tahsil etmekle görevli memurlara da bâjbân, bâjhâh, bâjdâr veya bâcdâr adları verilmiştir.

Bâc malî bir terim olarak hemen her çeşit vergi ve resim için kullanılmıştır; bunlar arasında uşûr, haraç ve gümrük vergileri de vardır. Lugatnâme’de bâcın cizye ve meks anlamında da kullanıldığı görülmektedir ki buradaki meks daha sonra belirtileceği gibi pazar vergisine Câhiliye Arapları’nın verdiği isimdir. Hükümdarların kendilerine tâbi kıldıkları veya mağlûp ettikleri diğer hükümdarlardan aldıkları vergi için de bu terim kullanılmıştır. Fars kaynaklarında bâcın bu anlamda kullanılışı oldukça yaygındır. Nitekim Bizans mağlûbiyet dönemlerinde İran’a bu adla (bâc-ı Rûm) bir vergi ve tazminat ödemiştir. Firdevsî de kelimeyi bu anlamda ya tek başına veya bâj u sâv şeklinde kullanmakta, XVI. yüzyıl İran tarihlerinden Âlemârâ-yı Safevî’de de kelime bu anlamda geçmektedir (meselâ bk. s. 137, 309, 343, 473, 487). Anadolu Selçuklu Hükümdarı Sultan Mesud’un, bağlılığının bir ifadesi olarak Sultan Sencer’e bâc adıyla bir vergi ödediği de bilinmektedir.

Sâmânîler’den itibaren yolların muhafazasına harcanmak üzere bu adla bir vergi alındığı, aynı verginin (bâc-ı mesâlik) Selçuklular döneminde de tahsil edildiği bilinmektedir. İlhanlılar zamanında yolların asayişini temin için yine bu isimde bir vergi alınmıştır. Moğollar’da da sınır kapılarında insan ve hayvan başına miktarı belli bir “selâmet akçesi” (bâcrâhdârî) alınmakta ve bu vergiyi alan görevliye de bâcdâr adı verilmekteydi. Muhtemelen

bunun için bazı kaynaklarda bâc toprak bastı parası veya geçit resmi olarak gösterilmektedir.

Osmanlılar'da bâcın genel olarak vergi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Şehirlerde alınıp satılan her çeşit maldan, dokunan kumaşlardan ve kesilen hayvanlardan alınan damga vergisine bâc-ı tamga denmektedir. Gümrük resminin adı ise bâc-ı büzürgdür (büyük bâc). Bu vergiye tâbi mallar pazarda satılırken ayrıca damga (bâc) vergisine tâbi tutulmuşlardır.

Pazar vergisi olarak bâcın ilk defa ne zaman ve nerede ortaya çıktığı bilinmemektedir. Bu terimin Fars menşeli olması, bunun Sâsânîler devrinden kalma bir uygulama olabileceğini akla getirmekte ise de Câhiliye döneminde Arap yarımadasında uşûr ve meks kelimelerinin kısmen de olsa bâc yerine kullanılmış olmaları bu ihtimali zayıflatmaktadır. İslâmiyet'ten önce gerek Arap gerekse Arap olmayan hükümdarlar ticaret mallarından uşûr adı altında onda bir nisbetinde bir vergi almaktaydılar. Mekke yönetimini elinde tutan Kusayy'in Mekkeli olmayanların mallarından böyle bir vergi aldığı bilinmektedir (İbn Sa'd, I, 70).

Medine'ye hicret ettiğinde Hz. Peygamber'in yaptığı ilk işlerden biri çarşı ve pazar faaliyetlerini düzenlemek olmuştur.

Bunu yaparken de buralarda uygulanmakta olan pazar vergisini kaldırmakla işe başlamıştır. İbn Mâce ve Belâzürî'de geçen bir hadis bunu doğrulamaktadır. İbn Mâce'nin daha ayrıntılı olarak verdiği bilgiye göre Resûlullah Medine'de mevcut Nebît ve diğer bütün pazar yerlerini dolaşarak gayri müslimlerin hâkimiyetinde olmalarından dolayı buraların müslümanlar için pazar olamayacağını görmüş ve tamamen ayrı bir pazar yeri kurdurarak şöyle demiştir: "Burası sizin pazarınızdır; burada eksiltme yapılamaz ve haraç konulamaz" (İbn Mâce, "Ticârât", 40). Belâzürî ise, "Orada size hiçbir haraç yoktur" ifadesine yer vermiştir (Fütûḥ,s. 28). Hz. Peygamber burada haraç tabiriyle eski bir uygulama olarak alınan pazar vergisini yani bâcı kastetmiştir. Celâleddin es-Süyûtî de bu hadisi şerhederken, "eksiltme yapılamaz" sözleriyle Resûlullah'ın bu pazarda ölçü ve tartıda hileye yer olamayacağını belirttiğini söyler ve adı geçen haraç hakkında da şu açıklamayı yapar: Çarşı pazarlarda bütün halkın hakkı

vardır. Devlet başkanının bu yerlerdeki alım satımlar dolayısıyla zalim idarecilerin yaptığı gibi haraç koymaya hakkı yoktur" (Misbâhu'z-zücâce, s. 162). Burada haraç teriminin yukarıda sözü edilen yasaklanmış vergiler ve bâc anlamında kullanıldığı açıktır. Nitekim bâca haraç denildiği de olmuştur (İA, II, 187).

Müslümanların Fars kültürüyle temasa geçmesinden sonra bâc teriminin yavaş yavaş meks ve uşûr terimlerinin yerini aldığı görülmektedir. Burada pazar yeri vergisi veya kirası ile bâcı birbirine karıştırmamak gerekir. Devlete ait yerlerde kurulan pazarlardan, dükkânlardan ve diğer gayri menkullerden Emevîler zamanından başlamak üzere bir nevi kira mahiyetinde bir vergi alınıyordu ve bu gelirler ilk defa Velîd b. Abdülmelik zamanında (705-715) kurulan ve "müstegallât divanı" denilen beytülmâle bağlı bir daire tarafından tahsil ediliyordu.

Türk dünyasına gelince, Gazneliler ve Selçuklular'dan başlayarak birçok Türk devletinin İran sahasında kurulması ve Selçuklu idare teşkilâtının Sâmânî-Gaznevî geleneğine dayanması, Türkler arasında bâc kelimesinin malî bir terim olarak eskiden beri kullanılmasına sebep olmuştur. Âşıkpaşazâde bu verginin Osmanlılar'ın ilk yıllarından itibaren alın maya başlandığını kaydeder. Germiyan'dan (Kütahya) gelen birinin Osman Gazi'ye, eskiden beri pazara getirilen mallardan bâc alınmasının âdet olduğunu söylemesi ve kendisininin de böyle yapmasını ısrarla istemesi üzerine Osman Gazi, "Her kişi ki pazara bir yük getire sata, iki akçe versin ve satmasa hiç nesne vermesin" diyerek ilk pazar vergisini koymuştur (Âşıkpaşazâde, s. 19-20). Başlangıçta bâcın konulmasını tereddütle karşılayan Osman Gazi pazarı koruyanların emeklerini karşılamak için bâc konulmasının uygun olacağının söylenmesi üzerine buna razı olmuştur. Osmanlılar Uzun Hasan'ın idaresindeki yerlere hâkim olunca buraların bâcını bir süre Uzun Hasan kanununa göre almışlardır. Bu bilgiler adı geçen verginin Selçuklular'dan sonra Beylikler döneminde de alınmaya devam ettiğini göstermektedir. Bâc Fâtih ve Kanûnî kanunnâmelerinde de yer almıştır.

Muhtelif kanunnâme metinlerinden ve diğer tarihî kaynakların ifadelerinden bâc teriminin Osmanlılar döneminde özellikle şehir pazarlarında tahsil edilen resimler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu kanunnâmelerde geçen,

“Pazar olmayan köylerde her ne satılsa bâc yoktur”; “Me’kûlât cinsi pazara getirilmeyip köylerde ve satanların evlerinde satılsa bâc alınmaz” (Barkan, s. 48, md. 3) şeklindeki hükümlerden bâcın pazar vergisi anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda bazan tek başına, bazan da bâc-ı bâzâr şeklinde geçmektedir. Pazara getirilip satılan bir iki istisnasıyla hemen her çeşit maldan alınan bu verginin miktarı da satılan mala, miktarına ve bazı durumlarda satan kimsenin yerli veya taşralı olmasına göre değişmektedir. Karaman vilâyeti kanunnâmesinde taşradan koyun getirenden iki koyuna 1 akçe, yerli kasaplardan dört koyuna 1 akçe bâc alınması gerektiği belirtilmektedir (Barkan, s. 45-46, md. 1). Bâcı genel olarak satıcı vermekle birlikte hayvan satışlarında her iki taraftan da alındığı görülmektedir. Bu arada meselâ 991 (1583) tarihli Sivas livâsı kanununda görüldüğü gibi fülfül, karanfil, çivit, nışadır, çelik ve kalay gibi bazı mallarda aynı şekilde her iki taraftan vergi alındığı da olurdu (Barkan, s. 46, 85, md. 1, 27). Hayvanlardan alınan bâc miktarları ise her yerin örf ve tarifesine göre değişik olmuştur. Şu kadar var ki her çeşit mal için yük başına veya hayvan başına 2 akçe alınması genel bir uygulama gibi görünüyor. Osmanlılar köylerde alınıp satılan mallardan bâc almadıkları gibi şehirlerdeki gayri menkul malların alınıp satılmasından da böyle bir vergi almamışlardır.

Bu özel anlamının yanı sıra bâcın genel olarak vergi anlamında kullanıldığına da rastlanmaktadır. Sirem livâsı kanununda kişilerin içmek için kendi bağlarından yaptıkları şıradan resm-i fıçı alınmayacağı, fazlasını satarlarsa fıçı başına 8 akçe, pazarda satarlarsa 15 akçe, şehirden taşraya giderse 4 akçe bâc alınacağı belirtilmektedir (Barkan, s. 312, md. 28). Burada 15 akçelik bâcın pazar vergisi olduğu açıksa da 8 ve 4 akçe olarak alınan bâcın pazar vergisiyle bir ilgisi yoktur; kelime genel olarak vergi anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde Osmanlı topraklarından geçip başka bir yere giden mallardan alınan transit resmine bâc-ı ubûr denmektedir ki burada da bâc genel olarak vergi anlamındadır (Barkan, s. 137, md. 31). Selçuklular ve Moğollar’daki uygulamaya benzer olarak bazı geçit yerlerinden geçen mallardan da bâc ismiyle bir vergi alındığı görülmektedir. 1516 tarihli Erzincan kanununda bakır yükünden alınan Vartık Kalesi’nin bâcından, 1519 tarihli Sis livâsı kanununda da kaldırılan bir kısım yol bâclarının yanı sıra yürürlükte bırakılan Gövülek yolunun bâcından bahsedilmektedir (Barkan, s. 183, 201).

Gümrük vergisine Osmanlılar'da gümrük dendiği gibi bâc-ı büzürg de denilmiştir. Nitekim 935 (1528) tarihli Aydın livâsı kanununda gümrük (Barkan, s. 16, md. 60), 1518 tarihli Diyarbekir livâsı kanununda bâc-ı büzürg (Barkan, s. 146, md. 12; kezâ bk. s. 183, md. 213), 1548 tarihli Şam vilâyeti kanunnâmesinde de gümrük bâcından bahsedilmektedir (Barkan, s. 221, md. 10).

Pazar vergilerinin belirli hizmetler veya belli bir akçe karşılığında iltizam* usulüyle satıldığı anlaşılmaktadır. 1242 (1827) yılında yapılan bir düzenleme ile bâc gelirleri Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye masraflarına karşılık olarak alınmaya başlanmıştır (bk. MANSÛRE HAZİNESİ).

Yürürlükten kalkış tarihi tesbit edilemeyen bâc, tarihin çok eski devirlerinde ortaya çıkıp uzun asırlar uygulamada kalan en eski vergi çeşitlerinden biri olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, VI, 168-169; Hasan Amîd, Ferheng, Tahran 1357 hş., s. 218; İbn Mâce, "Ticârât", 40; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 142, 145-146; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Harâc (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1347/1929, s. 169; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 632-634, 636, 638, 640-641; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 70; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 28; Süyûtî, Misbâhu'z-zücâce, Delhi 1282, s. 162; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 19-20; Yedullah Şükrî, Âlemârâ-yı Safevî, Tahran 1365 hş., s. 137, 309, 343, 473, 487; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328-30, I, 32; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 362, 364-366; Barkan, Kanunlar, s. 16-17 (md. 60), 45-46 (md. 1), 48 (md. 3), 85 (md. 1, 27), 137 (md. 31), 146 (md. 12), 183 (md. 20, 213), 201, 221 (md. 10), 312 (md. 28, 30); Bilmen, Kamus, IV, 73, 96-97; Muhammed Hamîdullah, İslamda Devlet İdaresi (trc.

Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 117; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 187; Uzunçarşılı, Medhal, s. 258, 283; Celal Yeniçeri, İslamda Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 115, 144-145; Mustafa Fayda, “Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr”, AÜİFD, XXV (1981), s. 172-174; Mehmed Fuad Köprülü, “Bâc”, İA, II, 187-190; a.mlf., “Badj”, EI^2 (İng.), I, 860-862; a.mlf., “Bâc”, UDMİ, III, 849-853; W. Bjopkman, “Meks”, İA, VII, 651; W. Floor, “Baj”, EIr., III, 531-532.

Celal Yeniçeri

BÂCE

باجة

Portekiz’de eski bir İslâm şehri.

Bugün Beja adını taşıyan ve Portekiz’in aşağı Alentejo bölgesinde, Lizbon’un güneydoğusunda bulunan Bâce şehrinin tarihi çok eskilere gitmektedir. Romalılar devrindeki adı Pax Julia olup İslâm fethinden sonra bu isim müslümanlar tarafından Bâce şekline çevrilmiştir.

Bâce fethedildikten sonra Endülüs’ün askerî merkezlerinden biri haline getirildi ve Târık b. Ziyâd buraya Mısırlı askerleri yerleştirdi. Endülüs Emevî Hükümdarı I. Abdurrahman zamanında Alâ b. Mugıs, Abbâsî Halifesi Mansûr’la iş birliği yaparak Bâce’de bir ayaklanma başlattıysa da Karmûne’de (Carmona) Abdurrahman’a yenilerek öldürüldü (146/763) ve Bâce’ye de Filistinli askerler yerleştirildi. Tarihi boyunca birçok karışıklığa sahne olan Bâce 844’te denizden gelen Vikingler’in hücumuna uğradı. Daha sonra mahallî liderler merkezî yönetime karşı koymaya başladılar ve bölgenin önemli ailelerinden Tayfûrîler bir süre burada hükümran oldular. Şehir 1040’ta İşbîliye’de (Sevilla) hüküm süren Abbâdîler’in eline geçti. 1161’de Portekizliler tarafından zaptedilen Bâce’ye ardından Muvahhidler hâkim olduysa da (1172) kısa bir süre sonra şehir tekrar ve son defa Portekizliler’in eline geçti.

Bâce bugün Portekiz’in en geniş idarî biriminin merkezi olup nüfusu 19.643’tür (1981). Bâce’deki tarihî yapılar arasında yer alan kalenin sağ tarafı ile kuzeydeki Porta Maura kapısının ve buna bitişik surların Endülüs döneminden kaldığı sanılmaktadır. Şehir müzesinde de İslâmî döneme ait bazı eserler bulunmaktadır. Abbâdîler’in son hükümdarı Mu‘temid b. Abbâd burada doğmuş olup Endülüslü meşhur tarihçi İbn Sâhibüssalât (VI/XII. yüzyıl) ile büyük hadis ve fıkıh âlimi Ebü’l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) Bâce asıllıdırlar.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kubî, Kitâbü'l-Büldân, s. 106; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, II, 14-15, 151-152; III, 193; Himyerî, er-Ravzü'l-mitâr, s. 75; İbn Ebû Dînâr, el-Mûnis fî ahbâri İfrîkıyye ve Tûnis (nşr. Muhammed Şemmâm), Tunus 1387/1967, s. 36-42; el-Hulelü's-sündüsiyye, I, 503, 505; M. Abdullah İnân, el-Âsârü'l-Endelüsiyyetü'l-bâkıye, Kahire 1381/1961, s. 406-410; Ahbâr Mecmûa, s. 25-26, 93-94; Mv.M, (Mülhak), II, 80; D. M. Dunlop, "Badja", EI² (Fr.), I, 886; a.mlf., "Bâce", UDMİ, III, 859-860.

İbrahim Harekât

BÂCE

باجة

Tunus'ta bir şehir.

Tunus şehrinin 100 km. kadar batısında ve burayı Cezayir'e bağlayan yol üzerinde bulunmaktadır. Geniş ve verimli bir araziye sahip olan çevresinde fazla buğday yetiştiğinden Bâcelkamh adıyla tanınmış ve Endülüs'teki Bâce (bugün Beja), Mısır'daki Bâcelfeyyûm ve yine Tunus'taki Bâcezzeyt ile Bâcelkadîme'den ayrılmıştır. Ziraî önemi dolayısıyla tarih boyunca daima dikkati çeken bir yer olmuştur. Kartaca şehri Vaga'nın bulunduğu yerde kurulan Bâce, VI. yüzyılda Bizans İmparatoru Justinianos tarafından yeniden imar edildi. VII. yüzyılda önce Emevîler'in İfrîkıyye valisi Züheyr b. Kays el-Belevî ve sonra Hassân b. Nu'mân tarafından fethedildi ve Emevî ordusu için önemli stratejik bir merkez oldu. Bâce'nin eski surlarına dikkat çeken Ya'kubî, Abbâsî ordusundan burada kalanların ve Arap olmayan diğer milletlerden bazı grupların bölgede yerleştiklerini belirterek kendi devrinde Bâce'nin büyük bir şehir olduğunu anlatır.

Ağlebîler zamanında (800-909) şehir Tunus'un kuzeybatısında önemli bir merkez haline geldi. Daha sonra Fâtımîler'in idaresi altına girdi ve 946'da Ebû Yezîd Mahled b. Keydâd en-Nükkerî kumandasındaki Berberî ordularının hücumuna uğrayarak yağmalandı; ancak ziraî üretimi sayesinde kısa zamanda gelişmesini tamamladı. XI. yüzyılda coğrafyacı Bekrî, Bâce'nin ziraata uygun verimli bir araziye sahip olduğunu, iktisadî hareketliliğini, hanlarının çokluğunu anlatmaktadır. O dönemde buradan Afrika'nın diğer taraflarına çok miktarda ziraî mahsül ihraç edilirdi. XI. yüzyılda Hilâlîler'den bir grubun idaresine giren Bâce, daha sonra sırasıyla Hammâdîler ve Hafsîler tarafından ele geçirildi. Afrikalı Leon (Hasan el-Vezzân), XVI. yüzyılın başlarında Bâce halkının sade bir hayat sürdüğünü ve ziraattan kalan vakitlerinde dokumacılıkla uğraştığını kaydetmektedir.

Bölgenin Osmanlılar tarafından alınmasıyla (1534) Bâce de Tunus Beylerbeyiliği'nin idaresine girmiş oldu. XVII. yüzyılda Tunus Beylerbeyi

Murad Paşa Bâce’de bir cami yaptırdı ve kurduğu bir vakıfla bu esere gelir tahsis etti. Hüseynîler devrinde Bâce’de Bardu adıyla bilinen bir kale inşa edildi ve daha sonra burası Kasrü’l-ma‘rûf olarak anıldı.

1831’de Fransa’nın Tunus’u işgal etmesi üzerine şehir Fransız yönetimine geçti. Bu dönemde teknolojik imkânlar sayesinde tarım alanında, hayvancılıkta ve madencilikte gelişmeler oldu.

Tarih boyunca Bâce’de pek çok âlim ve edip yetişmiş olup en tanınmışları Ebû Hafs Ömer b. Mahmûd el-Makkarî el-Bâcî (ö. 520/1126) Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Bâcî (ö. 848/1444) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Bâcî’dir (ö. 1297/1880).

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kubî, Kitâbü’l-Büldân, s. 101, 106; Bekrî, el-Mesâlik, s. 56; el-İstibsâr fî acâibi’l-emsâr (nşr. Sa‘d Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 160-161; Yâkut, Mu‘cemü’l-büldân, I, 314-315; İbn İzârî, el-Beyânü’l-mugrib (Kettânî), s. 128-134, 249, 271; Himyerî, er-Ravzü’l-mitâr, s. 75; İbn Ebû Dînâr, el-Mûnis fî ahbâri İfrîkıyye ve Tûnis (nşr. Muhammed Şemmâm), Tunus 1387/1967, s. 33, 58, 149, 235-236; el-Hulelü’s-sündüsiyye fi’l-ahbâri’t-Tûnisiyye, s. 518, 524; J. Despois, l’Afrique du Nord, Paris 1949, s. 277, 324, 373, 434, 475; L. L’Africain, Description de l’Afrique, Paris 1957, s. 374; Hasan Hüsni Abdülvehhâb, Varakatani’l-hadâreti’t-Tûnusiyye (nşr. Muhammed el-Arûsî), Tunus 1972, s. 3, 428-430; a.mlf., “Badja”, EI[2] (Fr.), I, 886-887.

İbrahim Harekât

BÂCÎ

الباجي

Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî (ö. 474/1081)

Endülüs Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden, muhaddis ve edip.

Aslen Batalyevsli (Badajoz) olup Zilkade 403'te (Mayıs 1013) doğdu. Ailesi, İşbîliye (Sevilla) yakınlarındaki Bâce'ye (Portekiz'in güneyinde bugünkü Beja) göçtü, sonra da Kurtuba'ya yerleşti. Doğum yeri ile ilgili farklı rivayetler nakledilen Bâcî Kurtuba'da tahsil gördü; Mekkî b. Ebû Tâlib, Yûnus b. Muğıs, İbn Ebû Dirhem ve daha birçok hocadan ders aldı, özellikle edebiyatta meşhur oldu.

1035'te Doğu İslâm ülkelerine seyahate çıktı, bu arada hac farîzasını yerine getirdi. Üç yıl süre ile kaldığı Hicaz'da Hâfız Ebû Zer el-Herevî'den hadis ve fıkıh okudu. Daha sonra Bağdat'a giderek üç yıl da orada kaldı. Geçimini sağlamak için gece bekçiliği yaptığı nakledilir. Ebü't-Tayyib etTaberî, Ebû Abdullah Hüseyin es-Saymerî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebû Abdullah Muhammed ed-Dâmeganî gibi meşhur Şâfiî ve Hanefî âlimlerinden fıkıh, hâfız Ebû Abdullah es-Sûrî ve başkalarından da hadis okudu. Hatîb el-Bağdâdî ile birbirlerinden hadis dinlediler. Musul'a giderek bir yıl kadar Ebû Ca'fer es-Simnânî'den kelâm ve aklî ilimler okudu. Dımaşk, Halep ve Mısır'a da giden Bâcî, on iki yıl kaldığı Doğu'da hadis, fıkıh, kelâm, cedel, usul ve edebiyatta derin bir mâlumata sahip olarak 1047'de Endülüs'e döndü.

Bâcî, Endülüs'te geçimini sağlamak maksadıyla bir süre altın varak dövme işinde çalıştı, noterlik (akdü'l-vesâik) yaptı. Mayurka adasına yerleşip orada taraftar edinen ve kimsenin kendisiyle münazaraya yanaşamadığı İbn Hazm ile tartışmalarda bulunarak ona üstünlük sağladı. Bunun üzerine halkın gözünden düşen İbn Hazm Mayurka'dan ayrılıp inzivaya çekilmek zorunda kaldı. Kısa zamanda yayılan şöhretiyle birlikte Bâcî'nin maddî durumu da düzeldi. Endülüs hükümdarlarıyla (mülûkü't-tavâif) iyi münasebetler kurdu;

aralarındaki anlaşmazlıkları hallederek birleşmelerini sağlamak için gayret gösterdi ve bu maksatla elçilikte bulundu. Bu arada bazı taşra şehirlerinde kadılık görevi de yapan Bâcî, 19 Receb 474'te (23 Aralık 1081) Meriyye'de (Almeria) vefat etti.

Endülüs'te Mâlikî mezhebinin önemli simalarından biri olan Bâcî, aralarında İbn Abdülber enNemerî, İbn Mâkûlâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Fettûh el-Humeydî, Ebû Ali es-Sadefî (İbn Sükkere), Ebû Ali el-Gassânî el-Ceyyânî, Ebû Bekir et-Turtûşî (İbn Ebû Rendeka) ve kendi oğlu Ebü'l-Kasım Ahmed el-Bâcî gibi ünlü âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Bâcî Sahîh-i Buhârî'yi rivayet edenler arasında yer aldığı gibi bu eserin Batı İslâm dünyasındaki sahih nüshalarının çoğu Bâcî'nin veya talebesi Ebû Ali es-Sadefî'nin Ebû Zer el-Herevî'den rivayetlerine dayanıyordu. Nite kim o, Sahîḥ'in hadis senedlerindeki râvilerin cerh ve ta'dîl*iyle ilgili bir eser de kaleme almıştır (aş. bk.).

Eserleri. 1. el-Münteka*. el-Muvattaf şerhidir. Bâcî en önemli eseri olan bu kitabını, daha önce kaleme aldığı el-İstîfâf adlı şerhten, fıkhî meseleleri azaltmak, muhaliflerin delillerine yer vermemek ve el-Muvattafdaki senedlerle yetinmek suretiyle özetleyerek meydana getirmiştir. Hadisler ve onlardan çıkarılan fıkhî hükümlerin açıklandığı eserde öncelikle İmâm Mâlik ve talebeleriyle diğer önde gelen Mâlikî âlimlerin görüşlerine yer verilmiştir. Bu görüşleri açıklayan ve yer yer kendi tercihlerini belirten Bâcî diğer mezheplerin görüşlerine de temas etmektedir. el-Müntekaa yedi cilt halinde Kahire'de basılmıştır (1331-1332). 2. İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl. Fıkıh usulüne dair yazdığı en muhtevalı eseridir. Daha çok cedel metodunun hâkim olduğu eserde Mâlikî mezhebinin görüşleri yanında Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin görüşleri de mukayeseli olarak ele alınmıştır. Eser önce Abdülmecîd Türkî (Beyrut 1407/1987), daha sonra da Abdullah Muhammed el-Cebbûrî tarafından (Beyrut 1409/1989) neşredilmiştir. 3. el-Minhâc fî tertîbi'l-hicâc. Sık sık atıfta bulunduğu bir önceki eserin özeti mahiyetindedir. Önceki eserde asıl konu fıkıh usulü olduğu halde bunda cedel konusu ön plana çıkarılmıştır. Bu eser de Abdülmecid Türkî tarafından neşredilmiştir (Paris 1978; Beyrut 1407/1987). 4. el-İşârât. Fıkıh usulüne dair olan bu özlü eser, Cüveynî'nin el-Varakat'ına Şeyh Hattâb tarafından yapılan şerhe Şeyh Hidde es-Sûsî'nin yazdığı hâşiyenin kenarında basılmıştır (Tunus 1351, 3. baskı). 5. Tahkıku'l-mezheb fî

enne’n-nebiyye kad keteb. Hz. Peygamber’in ümmîliğiyle ilgili olup Ebû Abdurrahman b. Akıl ez-Zâhirî tarafından neşredilmiştir (Riyad 1403/1983). Bâcî bu risâlede Hz. Peygamber’in Hudeybiye Antlaşması sırasında, karşı tarafın itirazı üzerine antlaşma metninden “resûlullah” (Allah’ın elçisi) ifadesini silip kendi adını bizzat yazdığını, bunun da nübüvvetten sonra gerçekleşmesi bakımından “daha önce” hiç yazı yazmamış olduğuna dair âyete (el-Ankebût 29/48) aykırı olmadığını ve bir mûcize sayılacağını söyler. Risâlenin başına konuyla ilgili uzun bir giriş yazan nâşir, Bâcî’nin çağdaşı bazı âlimlerin leh ve aleyhteki görüşlerini kapsayan bazı risâleleri de eserin sonuna eklemiştir. 6. Risâletü’r-râhib min İfrense ile’l-Muktedir-Billâh Sâhibi Sarakusta ve cevâbü Ebi’l-Velîd el-Bâcî aleyhâ. Bir Fransız rahibin Sarakusta Hükümdarı Muktedir-Billâh’ı Hıristiyanlığa davet eden mektubu ve Bâcî’nin buna verdiği cevaptır. Bu mektupları ilk defa Dunlop İngilizce tercümeleriyle birlikte neşretmiştir (“A Christion Mission to Muslim Spain in 11th Century”, al-Andalus, XVII, Madrid 1952, s. 259-310). Bâcî’nin büyük bir diyalektik ustalık sergilediği bu risâle daha sonra Abdülmecid Türkî (al-Andalus, XXXI, Madrid 1966, s. 73-153) ve M. Abdullah eş-Şerkavî tarafından (Risâletü râhibi Fransa ile’l-müslimîn ve cevâbü’l-Kadî Ebi’l-Velîd el-Bâcî aleyhâ, Kahire 1406/1986) neşredilmiştir. Abdülmecid Türkî bu risâle ile ilgili olarak yapılan çalışmaları değerlendirmiş ve Escurial Kütüphanesi’ndeki tek nüshası ile Dunlop’un neşrini karşılaştırarak eseri yeniden yayımlamıştır (Kazâyâ sekafiyye, s. 11-60; risâle ile ilgili olarak ayrıca bk. a.mlf., Théologiens et juristes de l’Espagne musulmane, s. 233-243). 7. Risâle fi’l-hudûd. Fıkıh usulü kitaplarında geçen terimlere dair olup önce Cevdet Abdurrahman Hilâl tarafından (Revista del Instituto Egipcio de Estudois Islamicos en Madrid: Mecelletü’l-Mahedi’l-Mısrî li’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, II, Mad rid 1954, s. 1-37), daha sonra da Nezih Hamâde tarafından Kitâbü’l-Usûl fi’l-hudûd (Beyrut 1392/1973) adıyla yayımlanmıştır. 8. el-Vasıyye li-veledeyh. İki çocuğuna yaptığı bu vasiyeti de Cevdet Abdurrahman Hilâl yayımlamıştır (Revista del Instituto..., III, Madrid 1374/1955, s. 17-46). 9. Füsûlü’l-ahkâm ve beyânü mâ medâ aleyhi’l-amel inde’l-fukahâ ve’l-hükkâm (nşr. M. Ebü’l-Ecfân, Tunus 1985). 10. et-Tadîl ve’t-tecrîh li-men harrece lehü’l-Buhârî fi’l-Câmii’s-sahîh (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin, I-III, Riyad 1406/1986; bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

Bâcî'nin yazma nüshaları bulunan Sünenü's-sâlihîn (GAL, I, 534), Şerhu's-Sevâdi'l-azam (GAL, I, 183) ve Muhtasaru Müşkili'l-âsâr adlı eserleri de vardır. Sonuncu kitap Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Mûsâ el-Hanefî (ö. 803/1400) tarafından el-Mutasar mine'l-Muhtasar (Haydarâbâd 1317-1318) adıyla ihtisar edilmiştir (bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 293; Serkîs, I, 344).

Müellifin kaynaklarda adları geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır : el-Îmâ (el-Müntekaa'nın muhtasarı), el-İntisâr liarâzi'l-eimmeti'l-ahyâr, et-Tebyîn an sebîli'l-mühtedîn, et-Tesdîd ilâ marifeti turuki't-tevhîd, Şerhu'l-Müdevvene, el-Mühezzeb (el-Müdevvene'nin muhtasarı), Firaku'l-fukahâ, en-Nâsih ve'l-mensûh, Tefsîrü'l-Kurân, Tehzîbü'z-Zâhir li'bni'l-Enbârî.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 468; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1399/1979, III, 94-97; Kadî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Ahmed Bekir Mahmûd), Beyrut 1387/1967, II, 802-808; İbn Beşküvâl, es-Sıla, I, 200-202; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 408-409; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 535-545; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 1178-1183; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973-74, II, 64-65; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, I, 377-385; Dâvûdî, Tabakatü'l-müfessirîn, I, 202-207; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 67-77; Serkîs, Muʿcem, I, 344; Muhammed Mahlûf, Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye, Kahire 1349, I, 120-121; Brockelmann, GAL, I, 183, 534; Suppl., I, 293, 298, 743-747; Sezgin, GAS, I, 130, 461; Müneccid, Muʿcem, I, 40; IV, 58; Abdülmecîd Türkî, Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, Paris 1982, s. 233-243; a.mlf., Münâzarât fî usûli'ş-Şerîati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî (trc. ve nşr. Abdüssabûr Şâhin), Beyrut 1406/1986, s. 53-83; a.mlf., Kadâyâ sekafiyye min târîhi'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1409/1988, s. 11-60; D. M. Dunlop, "al-Badjı", EI² (İng.), I, 864-865.

Ahmet Özel

BÂCİYÂN-ı RÛM

XIII. yüzyılda Anadolu’da kadınların oluşturduğu ileri sürülen bir teşkilât.

Âşıkpaşazâde’nin gaziyân-ı Rûm, ahiyân-ı Rûm, abdalân-ı Rûm ile birlikte zikrettiği dinî cemaat ve sosyal zümrelerden biri de bâciyân-ı Rûm’dur. Bâciyân-ı Rûm’un kadınlardan meydana gelen bir teşkilât olması ve başka hiçbir kaynakta böyle bir zümreden söz edilmemesi araştırmacıların dikkatini çekmiş ve bu terkipteki kelimenin “bâciyân” şeklini alışının bir istinsah hatası olabileceği ileri sürülmüştür. Taeschner bunun aslının “hâciyân-ı Rûm” veya “bahşiyân-ı Rûm” olabileceğini ileri sürmüş, Z. Velidi Togan ikinci görüşü tercih etmiştir. Bu iki ismin delâlet ettiği zümre veya teşkilâtların varlığına ihtimal vermeyen Fuad Köprülü ise bâciyân-ı Rûm ifadesini takip eden cümlelerde Hacı Bektâş-ı Velî’nin onlarla münasebetinin anlatılması ve Bektaşî an‘anesinde tarikattan olan kadınlara genellikle “bacı” lakabının verilmesini de göz önüne alarak Anadolu’da bâciyân-ı Rûm adında bir teşkilâtın varlığını mümkün görmektedir. Anadolu’da bazı tarikat mensupları da şeyhlerinin hanımları hakkında “ana bacı” tabirini kullanmışlardır.

Köprülü’nün böyle bir zümrenin mevcut olabileceğine dair görüşünü bir ölçüde de olsa teyit eden bir kayıt, yine kendisinin de işaret ettiği gibi Bertrandon de la Broquière’in seyahatnâmesinde geçmektedir. XV. yüzyıl başında Anadolu’dan geçen seyyahın, Dulkadır Beyliği’nin silâhlı erkek ve kadınlardan oluşan bir Türkmen kuvvetine sahip olduğunu söylemesi, Türkmen kabilelerinin silâhlı cengâver kadınlara sahip olduğunu göstermektedir. Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar da bâciyân-ı Rûm’un varlığını kabul etmekle birlikte konuya bir açıklık getirememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 200; Menâkıb-ı Evhadüddîn-i Kirmânî (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer), Tahran 1969, s. 56-64, 70, 184-185; Bertrandon de la Broquière, La Voyage d'outremer (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 82, 118; M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, Ankara 1959 → (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 158-160; Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. 496; Mikâil Bayram, Bâcıyân-ı Rûm, Konya 1987; Ahmet Yaşar Ocak, La Révolte de Baba Resul on la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe siècle, Ankara 1989, s. 117.

Orhan F. Köprülü

BÂCİYYE

الباجيّة

Ebû Saîd Halef b. Ahmed el-Bâcî et-Temîmî’ye (ö. 628/1230-31) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. TARİKAT).

BÂCÛRÎ

الباجوري

İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî (ö. 1277/1860)

Ezher şeyhlerinden, Mısırlı fıkıh ve kelâm âlimi.

Mısır'ın Menûfiye bölgesindeki Bâcûr köyünde 1198'de (1783) doğdu. İlk öğrenimini babasının yanında yaptıktan sonra tahsiline Ezher'de devam etmek üzere Kahire'ye gitti (1797). Bir yıl sonra Fransızlar burayı işgal edince Cîze'ye geçerek bir müddet orada kaldı. İşgal sona erince Kahire'ye dönüp Ezher'deki öğrenimini sürdürdü. Devrin meşhur âlimlerinden Muhammed el-Emîr el-Kebîr, Abdullah eş-Şerkaavî, Muhammed el-Fedâlî ve Hasan el-Kuveysinî'nin derslerine devam etti. Zeki bir öğrenci olan Bâcûrî kısa sürede arkadaşları arasında kendini gösterdi. Daha sonra Ezher'de ders vermeye başladı ve 1847'de ölümüne kadar devam edecek olan Ezher şeyhliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında bir yandan da öğretim ve telifle meşgul oldu. Derslerine Mısır Valisi Abbas Paşa'nın da dinleyici olarak katıldığı söylenir. Bâcûrî Kahire'de vefat etti.

Eserleri. Akaid, fıkıh, mantık, siyer, sarf-nahiv ve beyân ilimlerine dair çeşitli eserlere yazdığı şerhlerle meşhur olan Bâcûrî'nin ilmî dirayetini az sayıdaki teliflerinden ziyade bu şerhlerde görmek mümkündür. Çalışmaları sırasında daha çok Osmanlı dönemine ait kaynaklardan faydalanmış, eserlerinde kelâmla tasavvufu birleştirerek keşf ve ilhamı da önemli bir bilgi kaynağı kabul etmiştir. Çoğu yayımlanmış ve bir kısmı uzun yıllar Ezher'de ders kitabı olarak okutulmuş olan eserleri şunlardır:

1. Risâle fi'l-akāʾid. On altı sayfadan ibaret olan bu eser Risâle fi'l-kelâm, Risâle fî ilmi't-tevhîd adlarıyla da bilinir (Bombay 1274; Kahire 1289). 2. Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd. İbrâhim el-Lekaanî'ye ait Cevhere tü't-tevhîd adlı manzum akaid risâlesinin şerhidir (Kahire 1279; Bulak 1293). 3. Tahkıku'l-makam alâ Kifâyeti'l-avâm fî mâ yecibü aleyhim min ilmi'l-kelâm. Hocası Muhammed el-Fedâlî'nin Kifâyetü'l-avâm adlı akaide

dair eserine yaptığı hâşiyedir (Bulak 1285; Kahire 1298). 4. Hâşiye alâ Şerhi's-sugrâ. Senûsî'nin akaide dair el-Akıdetü's-sugrâ'sına kendisinin yaptığı şerhin hâşiyesidir (Bulak 1283). 5. Hâşiye alâ Mukaddimeti's-Senûsiyye (Kahire 1304). 6. Hâşiye alâ Risâleti'l-Fedâlî fî kelimeti't-tevhîd (Kahire 1301). 7. et-Tuhfetü'l-hayriyye. Şâfiî âlimlerinden Abdullah b. Bahâeddin eş-Şinşevrî'nin el-Fevâidü'ş-Şinşevriyye adlı şerhine ait bir hâşiyedir. Dört mezhebin ferâize dair görüşlerini ihtiva eden kitap defalarca basılmıştır (bk. Serkîs, I, 508). Asıl metin İbnü'l-Mütefennine'nin er-Rahbiyye adlı manzum eseridir (a.g.e., I, 928). Eser J. D. Luciani tarafından Traité des Successions Musulmanes adıyla Fransızca'ya çevrilerek Paris'te yayımlanmıştır (1890). 8. Hâşiye alâ Şerhi İbn Kasım el-Gazzî alâ metni Ebî Şücâ. Ebû Şücâ'a ait et-Takrîb adlı esere Muhammed b. Kasım el-Gazzî tarafından yapılan Fethu'l-karîb adlı şerhin hâşiyesidir. Şâfiî fıkhına dair olan kitap Bulak (1273) ve Kahire'de (1303) yayımlanmıştır. Eser E. Sachau'un Muhammedanisches Recht adıyla yaptığı Almanca tercümeyle birlikte de basılmıştır (Berlin 1897). 9. Hâşiye alâ Muhtasari's-Senûsî. Mantığa dairdir (Kahire 1292). 10. Hâşiye alâ metni's-Süllemi'l-mürevnak. Ahdarî'nin mantığa dair eserinin şerhidir (Kahire 1282). 11. Hâşiye alâ metni'l-Bürde. Bûsîrî'nin meşhur kasidesine yaptığı hâşiyedir (Kahire 1304). 12. el-Mevâhibü'l-ledünniyye ale'ş-Şemâ˒ili'l-Muhammediyye. Tirmizî'nin Şemâ˒ilü'n-nebî adlı eserinin hâşiyesidir (Kahire 1301; Bulak 1302). 13. Hâşiye alâ Mevlidi'ş-şeyh Ahmed ed-Derdîr. Siyere dairdir (Kahire 1301). 14. Fethu'l-habîri'l-latîf bi-şerhi metni't-Tersîf. Abdurrahman b. Îsâ el-Mürşidî'nin sarfa dair olan eserinin şerhidir (Kahire 1310). 15. Fethu rabbi'l-beriyye ale'd-Dürreti'l-behiyye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye. İbn Âcurrûm'un nahve dair olan Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye'sinin nazma çevrilmiş şekline yapılan şerhtir (Kahire 1302). 16. İsâd alâ Bânet Süâd (Kahire 1302). 17. Hâşiye alâ metni's-Semerkandiyye. Ebü'l-Kasım b. Bekir el-Leysî es-Semerkandî'nin istiareye dair er-Risâletü's-Semerkandiyye adlı eserine yaptığı hâşiyedir (Kahire 1324).

Bunların dışında kaynaklar Bâcûrî'ye henüz basılmamış olan şu eserleri de atfederler: ed-Dürrü'l-hisân alâ Fethi'r-rahmân fîmâ yahsulü bihi'l-İslâm ve'l-Îmân (Mürtezâ ez-Zebîdî'nin Fethu'r-rahmân adlı eserinin şerhi); Fethu'l-hamîdi'l-mecîd bi-şerhi Hulâsati't-tevhîd (Ahmed ed-Derdîr'e ait Hulâsatü't-tevhîd adlı eserin şerhi); Hâşiye alâ Şerhi'l-Akā˒id

(Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akāʾid'ine dair hâşiye); Fethu'l-karîbi'l-mecîd bi-şerhi Bidâyeti'l-mürîd fî ilmi't-tevhîd (Sâlih es-Sibâî'ye ait eserin şerhi); Talîk alâ Tefsîri Fahriddîn er-Râzî (Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-gayb adlı tefsiriyle ilgili açıklayıcı notlar); Minehu'l-Fettâh alâ davi'l-misbâh fî ahkâmi'n-nikâh; Tuhfetü'l-beşer alâ Mevlidi İbni Hacer (İbn Hacer el-Heytemî'nin siyere dair olan Mevlidü'n-nebî adlı eserinin şerhidir; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 41-42; Şüyûhu'l-Ezher, s. 26).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 318, 507, 508, 928, 1044-1045; Brockelmann, GAL, II, 487; Suppl., II, 335, 741, 744; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 41, 42; Îzâhu'l-meknûn, I, 244, 247, 258, 268; II, 54, 163, 448, 576, 603; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 66; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, I, 84; Ronart, CEAC, s. 82; Halil Mardem Bey, Ayânü'l-karni's-sâlis aşer, Beyrut 1977, s. 160; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882), Kahire 1982, I, 109-118; II, 588-592; Şüyûhu'l-Ezher (nşr. Vezâretü'l-i'lâm), Kahire, ts., s. 25-26; Th. W. Juynboll, "Bâcûrî", İA, II, 191; a.mlf., "Badjurı", EI² (İng.), I, 867; a.mlf., "Bâcûrî", UDMİ, III, 856.

Ahmet Saim Kılavuz

BÂD-ı HEVÂ

باد هوا

Osmanlılar'da Tanzimat'a kadar zuhurata bağlı olarak alınan vergilerin genel adı.

Farsça bâd (rüzgâr) ve Arapça hevâ (hava) kelimelerinden meydana gelen bir tamlama olan bâd-ı hevâ zamanla konuşma dilinde bedavaya (karşılıksız) dönüşmüştür. Kelime bir Osmanlı maliye terimi olarak ne zaman tahakkuk edip tahsil edileceği belli olmayan (zuhurata bağlı) bazı resimleri ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca bunun yerine tahrir defterlerinde aynı anlama gelen Arapça tayyârât kelimesine de rastlanır.

Bâd-ı hevâ kapsamı içine giren resimlerin kaynağı örftür. Ancak verasetle ilgili vergiler bunların içine katıldığında şer'î vergi vasfını da kazanır. Mufassal tahrir defterlerinde şehir, kasaba, köy, mezraa veya cemaat gibi sayım ünitelerine ait gelirlerin dökümü verilirken genelde bu gelirlerin en son kalemini bâd-ı hevâ oluşturmaktadır. Diğer gelirlerin tahsil vakti ve mevsimi belli olmasına rağmen bâd-ı hevânınki belirtilmez.

Kaynaklarda bâd-ı hevâ ya doğrudan doğruya veya bunun başına "mahsûl-i ..." kelimesi getirilerek kaydedilmektedir. Ayrıca bâd-ı hevâ defterde tek başına yazıldığı gibi birçok resimle birlikte de geçmekte, bundan dolayı başlı başına bir resim anlamı da vermektedir. Halbuki kanunnâmelerde bu terimin birkaç çeşit resim için kullanılan genel bir ad olduğu açıkça görülmektedir. Bu duruma genel mahiyetteki kanunnâmelerde işaret edildiği gibi bazı sancak kanunnâmelerinde, meselâ Mora kanunnâmesinde, "Resm-i arûs ve cürm ü cinâyet ve ev tapusu ve hâriçten gelip kışlar olsa tütün resmi ve deştibânî, bu cümlesine bâd-i hevâ derler" (Barkan, s. 332) şeklinde bir tarife rastlanır. Bununla beraber tahrir defterlerinde "hâsıl" kısmında (gelir kalemleri) bunlarla aynı yerde ve aynı başlık altında daha başka, fakat mahiyet itibariyle aynı durumda olan birkaç resim daha sayılmaktadır. Nitekim Humus'un vergi gelirleri sayılırken, "beytülmâl ve

mâl-ı gaib ve mâl-ı mefkud ve yava ve kaçgun, bâd-ı hevâ ve cürm ü cinâyet ve resm-i arûsâne ve riyâset-i asesiyye" birlikte geçmektedir. Burada bâd-ı hevâ çeşidinden olan bu resimler farklı kimselere tahsis edildiklerinden ayrı ayrı gösterilmiştir. Sayılan bu vergilerin hiçbirisi bâd-ı hevâ tarifi içinde kanunnâmelerde yer almamakla birlikte burada zikredilmiştir. Öte yandan bâd-ı hevâdan sayılmayan riyâset-i asesiyye de mirlivâya tahsis edildiği için diğerleriyle birlikte bir araya getirilmiştir.

Bâd-ı Hevâ Türünden Resimler. 1. Cürm ü Cinâyet. Kısaca cerîme de denir. Bunlar, sövme ile adam öldürme arasında, ceza kanunnâmelerinde belirtilen çeşitleri için, bir af durumunda gösterilen miktarda paraya çevrilebilen suçlardır. Aidiyetlerini suçluyu yakalayan kimse ve suçlunun yakalandığı toprağın hukukî statüsü belirler. Has topraklarda, serbest vakıf, zeâmet ve timarlarda bâd-ı hevâ toprak ve vakıf sahibinindir; buna subaşı ve sancak beyi karışamaz. Vakıf toprak yanında mîrî toprak da varsa bu defa bâd-ı hevâ devlet adına tahsil edilir. Serbest olmayan timarlarda ise yarısı timar erinin, yarısı da sancak beyinin olurdu. 2. Gerdek Resmi. Resm-i arûs veya arûsâne de denen bu resim, raiyyet veya sipahi kızlarının evliliklerinde bâkire kızdan 60, dul kadından 30 akçe olarak tahsil edilen, duruma göre sipahi ve sancak beyine tamamı veya yarı yarıya paylaşmak üzere tahsis olunan resimdir (bk. ARÛS RESMİ). 3. Çiftlik Tapusu. Sipahinin, raiyyetin üç yıl üst üste işlemediği toprağını "sâhib-i arz" sıfatıyla belli bir ücret karşılığında, "hakk-ı karâr ve tasarruf"unu tapu vererek başka bir raiyyete vermesi durumunda veya erkek oğul bırakmadan ölen raiyyetin toprağını işleyecek başka raiyyete tapu ile verdiğinde tahsil ettiği resimdir. 4. Ev Tapusu. Sipahinin timarında raiyyetin ev yapması halinde, timar erinin gelirinin eksilmesine karşılık ev yapılan yerin tapusunu verdiğinde tahsil ettiği resimdir. 5. Tütün veya Duhan Resmi. Buna baca resmi de denir. Bir sipahi toprağında çiftlik tutup öşrünü vermeden yerleşen yörük veya başka bir raiyyetin yılda altışar akçeden ibaret olarak ödeyeceği resimdir. 6. Abd-i Âbık ve Kenîzek Muştu luğu. Kanunnâme'de bâd-ı hevâ rüsûmu arasında sayılmamakla birlikte bâd-ı hevâ karakteri taşıyan bu resim, kaçan erkek ve kadın kölenin yakalandığı sipahi toprağında sahibi gelinceye kadar takdir edilen günlük nafakası ve bunların yakalandığı toprak statüsüne göre iade edilmesi durumunda alınmaktaydı. Kaçan köleyi yakalayan kimse onu sipahisine teslim ettiğinde 20 akçe muştuluk alırdı. Toprağında köle yakalanan sipahiye köle sahibi, bunun bulunduğu yerden gün olarak ifade

edilen uzaklığa göre 60 ile 100 akçe olarak takdir edilen muştuluk öderdi. Sipahi yakaladığı köleyi sahibi gelinceye kadar üç ay saklar ve mahkeme bunun için nafaka takdir ederdi. Sipahi bunu da köle sahibinden alırdı. Bu süre içinde sahibi gelmezse köle satılır ve satış bedeli emaneten saklanırdı. 7. Yava (yitik hayvan). Bu resim için de kaçak köle gibi hükmedilirdi. Ancak hayvanlar en çok bir buçuk ay süre ile saklanırdı. 8. Beytülmâl, Mâl-i Gaib ve Mâl-i Mefkud. Bunlar miras hukuku ile ilgilidir. Mirasçısı bilinmeyen tereke beytülmâlden sayılır; beytülmâl mukataası mültezimleri, vâris üç aya kadar ortaya çıkmazsa vasîde tutulan mirasa hazine adına el koyar ve bunu hazineye devrederdi. Ancak mirasçı, tereke beytülmâlci veya hazinede de olsa mirasçılığını ispatladığı takdirde bunu almaya hak kazanırdı. Mirasçı ülke içinde ise tereke mâl-i gaib, mirasçı başka ülkede olup yeri bilinmezse mâl-i mefkud hükmüne girerdi. Tereke beytülmâlciye bir sene bekletildikten sonra verilirdi. Bu üç çeşit miras hakkında, bulunduğu yere ve tutarının 10.000 akçeden az veya çok olmasına göre işlem yapılırdı. Humus sancağında terekenin miktarı ne olursa olsun bu gelir padişah haslarına aitti. Mâl-i gaib, suistimale yol açacak bir mâna taşıdığından kanunnâmelerde, evinden ayrılarak sefere giden bir kimsenin malı anlamına gelmediği açıkça belirtilmiştir. Ayrıca mâl-i mefkudun da malını emanet koyup daha sonra kendisinden haber alınamayan kimsenin malı olmadığı belirtilmektedir. 9. Deştibânî. Kelime olarak “bekçilik” anlamına gelen bir diğer bâd-ı hevâ çeşididir. Sâhib-i arz sıfatıyla gelirini mahsulünden sağlayan timar sahibinin, ekinine hayvan salan veya hayvanını başkasının ekinine sokan kimseden zararı tazmin maksadıyla tahsil ettiği para cezasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 281, s. 51-52; Kanunnâme, Bibliothek Nationale, nr. Turc 85, vr. 141b; Kanunnâme-i Âl-i Osmân (TOEM ilâvesi, nşr. Mehmed Ârif), İstanbul 1329, s. 38-39; Barkan, Kanunlar, s. 14, 33, 34, 43, 49, 68-69, 129, 136, 143, 144, 196, 208-209, 216, 233, 234, 245, 247, 263, 271, 311, 317,

331, 332, 339; B. Lewis, “Bad-i Hawa”, EI[2] (İng.), I, 850; a.mlf., “Bâd-ı Hevâ”, UDMİ, III, 868-869.

Halil Sahillioğlu

BADAJOZ

(bk. BATALYEVS).

BADALOŞKA

Osmanlılar döneminde kullanılan bir top çeşidi.

(bk. TOP).

BÂDE

باده

İlâhî aşk, muhabbet ve hakikat anlamlarında kullanılan bir tasavvuf terimi.

“Şarap” anlamına gelen Farsça bir kelime olup mecaz olarak “kadeh” anlamında da kullanılır. Sûfîlere göre ruhların yeryüzüne indirilmeden önce Hakk’ın huzurunda toplandıkları bezm-i elest* kutsal bir işret meclisidir. Ruhlar bu mecliste Allah’ın, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” sorusuna, “Belâ” (evet) diye cevap vermişler (el-A‘râf 7/172-173) ve bu şekilde elest bezminde aşk bâdesini içmişlerdir. Bu yüzden ruhlar bedeni ifade eden anâsır âleminin bağlarından sıyrılarak yeniden ilâhî âleme ve bezm-i elestteki durumlarına dönmek isterler.

Mürşidler için, “aşk, sevgi ve mârifet dağıtan” mânasına bâde-fürûş tabiri kullanılır. Çünkü mürşid çevresindekilere mâna âlemlerinden ilâhî feyiz sunar. Tasavvuf edebiyatında bâde mürşidin tâliplere takdim ettiği aşk, Allah sevgisi, mârifet ve hakikatin özünü, kadeh bu mârifet ve sevgiyi taşıyan kabı, sâkî mürşidi, meyhane dergâhı, sarhoşluk ise aşk, vecd ve sekr halini ifade eder. Bazı sûfîler, kıyamet gününde Hz. Ali’nin kevser sâkîsi olacağını belirterek ona “bâdefürûş”, “mey-fürûş” ve “hammâr” gibi isimler verirler.

Divan edebiyatında şairler bâdeyi, “bâde-i gülgûn”, “bâde-i gülfâm”, “bâde-i sadsâle” gibi terkip halinde ve “bâde nûş”, “bâde-hâr”, “bâde-perest”, “bâdekeş” gibi birleşik sıfat olarak kullanmışlardır. Halk edebiyatında konusu aşk olan hikâyeler “bâdeli âşıkların hikâyesi” adıyla anılır. Bu tür hikâyelerde âşıklar rüyalarında bir pîrin elinden içtikleri içki ile şair olur veya kendilerine gösterilen bir güzele vurulurlar. Gördükleri bu rüyayı kimseye söylemeden aradıklarını bulmak için diyar diyar dolaşır, bazan da aynı şekilde âşık olan şairler tarafından imtihana tâbi tutulurlar. Âşıklara rüyada sunulan içkiye bâde, bu yolla şiir söyleyen âşıklara da bâdeli âşık denir (bk. ÂŞIK).

BİBLİYOGRAFYA

Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, “bâde” md.; Pakalın, I, 144-145; Banarlı, RTET, I, 627; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 160-161; a.mlf., Divan Edebiyatı, s. 323-325.

İrfan Gündüz

BADGER, George Percy

(ö. 1815-1888)

İngiliz müsteşrik.

Londra'nın kuzeydoğusundaki Chelmsford'da doğdu. Ailesi, çocukluğu ve yetişme tarzı hakkında yeterli bilgi yoktur. İngiliz ordusunda çavuş olan babası, muhtemelen görevle gittiği Malta'da öldüğünde Badger on dokuz yaşındaydı. Burada sıkıntı içinde ve kayda değer bir resmî eğitim almadan yetişti. Yabancı dil öğrenmeye karşı büyük bir kabiliyeti olduğundan kısa zamanda Malta dilini ve halk Arapça'sının mahallî bir lehçesi olan bu dile hâkimiyeti sayesinde diğer Ortadoğu lehçelerini öğrendi.

1835-1836'da gerçekleştirdiği ilk Ortadoğu ziyareti çerçevesinde gittiği Beyrut'ta Arapça çalışmalarını devam ettirdi. Malta'ya dönüşünde katıldığı Anglikan Kilisesi Misyonerlik Teşkilâtı'nın (Anglican Church Missionary Society) Valletta'daki yayınevinin Arapça bölümünde mütercim ve matbaacı olarak eğitim gördü. Burada, aralarında modern Arap dili ve edebiyatının öncülerinden olan Lübnanlı meşhur yazar Fâris eş-Şidyâk'ın da bulunduğu ilim adamları ve gezici vâizlerden müteşekkil bir gruba katıldı. Badger, özellikle Fâris eş-Şidyâk'tan, başta sözlüğünün hazırlanmasında olmak üzere çok faydalandı.

1841'de Malta'dan ayrılarak rahiplik yapmak üzere İngiltere'ye gittiyse de 1842-1862 yılları arasındaki dönemin büyük bir kısmını çeşitli görevlerle yine Ortadoğu'da geçirdi. Kuzey Irak'taki Nestûrî Kilisesi'ne yaptığı ziyaretin izlenimlerini dile getiren eserini 1852'de yayımladı (The Nestorians and their Rituals).

1845'te tayin edildiği Bombay Piskoposluğu'na bağlı papazlık görevini 1862'ye kadar sürdürdü. Vaktinin çoğunu geçirdiği Aden'de, 1854'ten itibaren de mahallî İngiliz idaresinin Güney Yemen'deki Arap kabileleriyle olan ilişkilerinde takip edeceği diplomatik ve politik yaklaşımın belirlenmesinde önemli bir rol üstlendi. Buradaki yetkililerden büyük bir

saygı gören Badger, bunların başında gelen Sir James Outram tarafından Arabistan ve Hûzistan'a karşı düzenlenen bir askerî sefere dahil edildi.

1860'ta Uman'a gönderilen komisyonda görev aldı. Bu görevi sırasında kendisine Uman Sultanı Seyyid Süveynî tarafından, Humeyd b. Muhammed b. Rüzeyk'ın (ö. 1274/1857), 661-1856 yılları arası Uman tarihi üzerine hazırladığı el-Fethu'l-mübîn fî sîreti's-sâdeti'l-Bû Saîdiyyîn adlı eserinin bir yazma nüshası hediye edildi. Badger İngilizce'ye çevirdiği bu eseri uzun bir mukaddime, dipnotlar ve bazı eklerle 1870'e kadar getirerek History of the Imams and Seyyids of Oman adıyla yayımladı (London 1871; New York 1963). Sonraki araştırmalarda bu neşrin eserin eksik bir nüshasına dayandığı ve bazı tercüme yanlışları ihtiva ettiği belirtilmişse de Badger'in yaptığı açıklamalar ve ilâvelerle bu kaynağın değerini oldukça arttırdığı kabul edilmektedir.

Badger Mısır'da ziyaretçi görünümünde geçirdiği 1861-1862 kışı boyunca, bölgedeki muhtemel savaşları planlayan eski dostu General Outram için, ülkedeki askerî istihkâmlarla o sıralarda inşa halinde olan Süveyş Kanalı hakkında istihbarat çalışmaları yaptı; istihbaratçılara gerekli bütün incelikleri içeren çeşitli raporlar hazırladı.

1872 ve 1878'de Zengibar'a gönderilen diplomatik misyonlarda bulundu. Bu iki seyahat dışında ömrünün 1862-1888 arasındaki son yirmi altı yılını ilmî araştırmalarla geçirdi. Bu çalışmalarının en önemlisi An English-Arabic Lexicon/Kitâbü'z-Zahîreti'l-ilmiyye fi'l-lugateyni'l-İnkilîziyye ve'l-ʿArabiyye (London 1298/1881; Harward 1898; Beyrut 1967, 1968, 1980) adlı sözlük olup İngilizce kelime ve deyimlerin klasik Arapça'daki ve mahallî lehçelerdeki karşılıklarını büyük bir ustalıkla vermesi yönünden değerli bir eserdir. 1872-1881 arasındaki dokuz yılını telifi ve dizgisinin tashihiyle geçirdiği, daha önce benzeri yapılmamış böyle bir eseri hazırlamasının sebebi, Malta'da 1830'lu yıllarda yürüttüğü yayıncılık faaliyetleri çerçevesinde eğitimle ilgili çeşitli eserlerin İngilizce'den Arapça'ya çevirisini yaparken karşılaştığı tercüme güçlükleridir.

Diğer önemli eserleri ise şunlardır: 1. Description of Malta and Gozo (Malta 1838; Valletta 1851; Malta 1858). İlk kitabı olup Malta'nın kültürü, folkloru, coğrafyası, topoğrafyası ve tarihi üzerine çocukluğundan beri

edindiği ilmî birikimine dayanarak yazdığı, benzerlerine kıyasla oldukça faydalı ve ilgi çekici bilgilerle dolu popüler bir eserdir. Daha sonra N. Zammit'in ilâveleriyle Historical guide to Malta and Gozo adı altında yeniden neşredilmiştir (Malta 1870, 1872, 1879). 2. Kitâbü'l-Muhâvereti'l-ünsiyye (Malta 1840). İngilizce öğrenen talebeler için Ahmed Fâris ile birlikte hazırladığı bu eser Arapça-İngilizce alıştırmalarla bir kısmı Batı medeniyet ve kültürünün üstünlüğünü telkin eden çeşitli diyalogları içermektedir. 3. The Nestorians and their Rituals. 1842-1844 ve 1850'de Mezopotamya'ya yaptığı misyonerlik gezisinin izlenimlerini yansıtan, Suriye Ya'kubîleri, Katolikleri ve Keldânîleri'nin mevcut durumunu, Kuzey Irak Nestûrîleri ve Yezîdîleri'nin dinî ilkelerini anlatan bir araştırma kitabıdır. 4. A Visit to the Isthmus of Suez Canal Works (London 1862). Süveyş Kanalı ile ilgili gözlemlerini içeren bir eserdir.

Badger'in bunlardan başka yayımlanmış çeşitli tercüme, ortak çalışma, edisyon, tebliğ ve raporları da bulunmaktadır (diğer eserleri için bk. Roper, s. 145-152).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüzeyk, el-Fethu'l-mübîn fî sîreti's-sâdeti'l-Bû Saîdiyyîn (nşr. Abdülmün'im Âmir - Muhammed Mürsî), Maskat 1397/1977, nâşirlerin girişi, s. mim; Serkîs, el-Muʿcem, I, 506; Brockelmann, GAL Suppl., II, 568, 823; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 202; Sa'd Muhammed el-Hecresî, ed-Delîlü'l-bibliyûcrâfî li'l-merâci bi'l-vatani'l-Arabî, Kahire 1975, s. 138; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 58; Afîf Abdurrahman, el-Cühûdü'l-lugaviyye hilâle'l-karni'r-râbig gaşere'l-hicrî, Riyad 1403/1983, s. 506; W. H. Behn, Index Islamicus 1665-1905, Millersville 1989, s. 39, 46, 153, 240, 242; Geoffrey Roper, "George Percy Badger", BSMES, II/2 (1977), s. 140-155.

Cengiz Kallek

BÂDÎ

البادي

Mânevî halin belirtisi ve başlangıcı olmak üzere sâlikin içine doğan gelip geçici hisler için kullanılan bir tasavvuf terimi.

Sâlikin haline göre zaman zaman kalbinde zuhur eden tecelliler ve murakabe anında gönlünde meydana gelen hitap ve ilham niteliğindeki müşahede parıltıları tavârik, tavâli‘, levâmi‘, levâih, kadih, vâkı‘ ve bâdî (çoğulu bevâdî) gibi adlarla anılır. Sühreverdî bütün bu kelimelerin birbirine yakın anlamlar taşıdığını söyler.

Kalpteki bütün tecellileri ortadan kaldırarak onların yerine geçen ilâhî tecelliye “bâdî bilâ-bâdî” veya “Hak bâdîsi” denilir. İbrâhim el-Havvâs’ın, “Zuhur eden Hakk’ın bâdîsi diğer bâdîlerin hepsini yok eder” sözü bunu anlatır. Mutasavvıflar, “Şüphesiz ilk baştan yaratan ve tekrar yaratacak olan O’dur” (el-Burûc 85/ 13) meâlindeki âyetin ilâhî tecelliye işaret ettiğini söylerler.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lüma, s. 418, 430; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 548, 616; Sühreverdî, Avârifü’l-maârif, Beyrut 1966, s. 529; Hasan eş-Şerkavî, Muʿcemü elfâzi’s-sûfiyye, Kahire 1986, s. 69.

Süleyman Uludağ

BA‘DÎ

بعدي

Deneylerle kazanılan bilgi, deney ve gözlemlere dayanılarak varılan hüküm, varlığı zaman veya sebeplilik açısından başka bir varlığa bağlı olan şey anlamında kullanılan mantık ve felsefe terimi.

Ba‘dî (Batı literatüründe a posteriori), “sonra” anlamında zaman zarfı olan ba‘d kelimesinden türetilmiş olup, kablî* (a priori) teriminin zıddıdır ve “zarûriyyât” denilen bilgi türlerinden en çok “mücerrebâta” yakındır. Nitekim Türk mantıkçısı Ahmed Cevdet mücerrebâtı, “Tekrar edilen gözlem ve deneylerden sonra varılan ve aklın kesin gözüyle baktığı ve tasdik ettiği hükümlerdir” (Mi‘yâr-ı Sedâd, s. 90) şeklinde tarif etmiştir ki bu ba‘dî için de geçerli olan bir tariftir. Deneylerden hükme ulaşmaya, sonuçtan sebebe ve eserden müessire doğru akıl yürütme anlamında “innî istidlâl” veya “ba‘dî istidlâl” denir. Bir yerden duman çıktığını görerek bundan orada ateş yandığı veya birinde cilt hastalığı bulunduğunu görerek bundan onun kanında bozukluk olduğu sonucuna ulaşmak böyle bir istidlâldir. Çünkü duman ateş yanmasının, cilt hastalığı kan bozukluğunun sonuçlarıdır.

İbn Sînâ’ya göre ontolojik bakımdan kablîlik (kabliyye) ve ba‘dîlik (ba‘diyye) bazan zaman, bazan da varlıkların zatları bakımından olur. Zaman bakımından önce var olan varlığa kablî, sonra olana ba‘dî, zat bakımından ise bir varlığın ortaya çıkmasının (hudûs) illeti olan varlığa kablî, bunun ma‘lûlüne de ba‘dî denir. Bu son durumda ba‘dî olan varlık, bütün zamanlarda var olsa bile, ma‘lûl olması itibariyle zatı bakımından muhdes, dolayısıyla ba‘dîdir (bk. en-Necât, s. 543). Kablîlik ve ba‘dîlik ayırımı üzerinde geniş olarak duran İslâm düşünürlerinden biri de İbn Rüşd’dür. O Aristo’nun Metafizika’sına yazdığı şerhte “şey”ler arasındaki kablîlik-ba‘dîlik ilişkisini mutlak anlamda, bir şey veya bir yerle ilgileri bakımından zaman, hareket, güç, mevki, bilgi, tanım, şeylerin özellikleri, tabiat ve cevherleri gibi daha başka yönlerden çeşitli tasniflere tâbi tutarak

incelemiştir (bk. İbn Rüşd, II, 567 vd.; ayrıca bk. KABLÎ).

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 48-49; D. Julia, Dictionnaire de la Philosophie, Paris 1962, s. 21; İbn Sînâ, en-Necât, Tahran 1364 hş., s. 542-543; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ Bade’t-tabîa, II, 567 vd.; Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, I, 470-472; Ahmed Cevdet, Mi‘yâr-ı Sedâd, İstanbul 1293, s. 90-101; İsmail Hakkı İzmirli, Mi‘yârü’l-ulûm, İstanbul 1341, s. 48-49.

M. Naci Bolay

BÂDÎ AHMED EFENDİ

(bk. AHMED BÂDÎ EFENDİ).

BÂDÎS b. HABBÛS

بادیس بن حبوس

Ebû Menâd el-Muzaffer Bâdîs b. Habbûs b. Mâksin es-Sanhâcî (ö. 466/1073)

Zîrîler hânedanının Gırnata hükümdarı (1038-1073).

Babası Habbûs'un 1038 yılında ölümü üzerine Gırnata hükümdarı oldu. Berberîler'le bazı yahudiler kardeşi Bulukkîn'i tahta geçirmek istedilerse de Araplar'la vezir Samuel b. Nağrîle'nin de (Nağzâle) içinde bulunduğu bir grup yahudi Bâdîs'i tercih etti. Bâdîs tahta geçer geçmez çevredeki diğer mülûkü't-tavâif ile uğraşmak zorunda kaldı. Meriyye hâkimi Züheyr el-Âmirî, Bûnt yakınlarında meydana gelen savaşta Bâdîs karşısında mağlûp oldu ve veziri İbn Abbas ile birlikte öldürüldü (429/1038). Hâkimiyet sahasını genişletmek ve bütün Endülüs'e hâkim olmak isteyen Bâdîs büyük bir orduyla İşbîliye üzerine yürüdü. Şehrin hâkimi Kadı Ebü'l-Kasım İbn Abbâd yapılan savaşta mağlûp oldu ve öldürüldü (1042). Daha sonra İshak b. Muhammed el-Birzâlî, Muhammed b. Nûh ed-Demmerî, Abdûn b. Hizrûn gibi Berberî reislerini Cezîretülhadrâ hâkimi Muhammed b. Kasım el-Hammûdî'yi halife olarak tanımaları için ikna eden Bâdîs onları da yanına alarak İşbîliye hâkimi Mu'tazıd üzerine yürüdü ve şehri bir müddet muhasara etti (439/1047-48). Bu hadiselerden sonra Bâdîs'in şöhreti arttı ve çevredeki hükümdarlar ondan çekinmeye başladılar. 449'da (1057) Malaga'ya girerek son Hammûdî Hükümdarı Muhammed el-Müsta'lî'yi tahtından uzaklaştırdı, ancak Abbâdî Hükümdarı Mu'tazıd'ın 1067'de Karmûne'yi zaptetmesine engel olamadı.

Veziri Samuel b. Nağrîle'nin ölümü (1056) üzerine yerine geçen oğlu Joseph'in yahudileri önemli mevkilere getirmesi ve onlara geniş imkânlar tanıması halkın tepkisine yol açtı. Joseph ise bu tepkileri önemsemediği gibi tasarruflarına karşı çıkan Bâdîs'in kardeşiyle aynı adı taşıyan oğlu Bulukkîn'i öldürtmekten de çekinmedi, hatta daha ileri gidip Bâdîs'e İspanya'da müstakil bir yahudi devleti kurmak istediğini söyledi. Nihayet

Meriyye hâkimi İbn Sumadih ile gizlice haberleşip onu Gırnata'yı ele geçirmeye teşvik etmesi üzerine Sanhâceliler ayaklanıp veziri öldürdüler ve cesedini şehrin kapısına astılar (459/1066-67).

Bâdîs 1073 yılında Gırnata'da öldü ve ülkesi iki torunu arasında taksim edildi. Seyfüddevle Abdullah Gırnata'ya, Temîm de Malaga'ya hâkim oldu.

Çok cesur, mert ve yardım sever bir insandı. İdaresini güçlendirmek uğrunda kan dökmekten çekinmezdi. Abbâdî Hükümdarı Mu'tazıd tarafından öldürülen Berberîler'in intikamını almak için Gırnata'daki bütün Araplar'ı öldürmek istediyse de veziri Samuel buna engel oldu. Ayrıca pek çok imar faaliyetinde bulundu. Kaleleri müstahkem hale getirdi ve muhteşem saraylar yaptırdı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 280, 286, 292; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, III, 167, 169-171, 174, 191, 202, 210, 211, 217-219, 230, 248, 262-266, 268-269, 272-274, 293, 316; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 590-592; İbn Haldûn, el-İber, VI, 179, 180; Kalkaşendî, Subhu'l-aşâ, V, 251, 257; İbnü'l-Hatîb, el-İhâta, I, 435-443; Makkarî, Nefhu't-tîb, I, 196, 429, 435, 439; II, 659; III, 265, 398, 535, 595; IV, 322; Zambaur, Manuel, s. 54; Dozy, Spanish Islam, s. 612-620, 624-627, 629, 632-634, 643-644, 649, 695; Chejne, Muslim Spain, s. 65-66; S. M. Imamüddin, Muslim Spain, Leiden 1981, s. 44; Hitti, İslâm Tarihi, III, 850; Abdülazîz Merzûk, el-Fünûnü'z-zuhrufiyyetü'l-İslâmiyye, Beyrut, ts. (Dârü's-Sekafe), s. 145; David Vasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 129, 197-198; M. Abdullah İnân, Nihâyetü'l-Endelüs ve târîhu'l-Arabi'l-mütenassırîn, Kahire 1408/1987, s. 28; M. Schmitz, "Bâdîs", İA, II, 193; Lévi-Provençal, "Zîrîler", İA, XIII, 576-577; a.mlf., "Abbadids", EI² (İng.), I, 6; A. Huici Miranda, "Gharnata", EI² (İng.), II, 1012-1013.

Abdülkerim Özaydın

BÂDİSÎ

البادسي

Abdülhak b. İsmâîl b. Ahmed el-Bâdisî (ö. 722/1322'den sonra)

Faslı mutasavvıf.

Sahâbeden Sa'd b. Ubâde'nin soyundandır. VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Bâdis'te doğdu. Endülüs'ün fethi sırasında önce Gırnata'ya giden, daha sonra Fas'a dönüp Bâdis'te yerleşen bir aileye mensuptur. Vefat tarihi hakkında bilgi yoktur. Ancak 722 (1322) yılında hayatta olduğuna ve Fas'ı ziyaret ettiğine dair kayıtlar vardır.

Bâdisî, meşhur eseri el-Maksadü'ş-şerîf'te (s. 126, 131), babası Şeyh İsmâil el-Hazrecî ile dedesi Şeyh Ahmed el-Hazrecî'nin biyografilerini anlatırken ailesi hakkında bilgi verir. Kendi ifadesine göre dedesi Ahmed el-Hazrecî şeyh olup amcasından sonra Bâdis'in imam ve hatibi olmuştur. Âbid, sâlih ve fakih bir zat olan babası İsmâil el-Hazrecî (ö. 685/ 1286) ise ısrar üzerine kadılık görevini kabul etmek mecburiyetinde kalmış, görev yaptığı sürece adaletten ayrılmamış, hiç kimsenin hediyesini ve ikramını kabul etmemiştir.

Bâdisî, babasından ve Bâdis'teki hocalardan öğrenim görmeye başlamış, bilgisini arttırmak için birkaç defa Fas'a gitmiştir. el-Maksadü'ş-şerîf'te Fas'ta ders aldığı Ebû İsmâil el-A'rec'in hayatını da anlatır (s. 110).

Hadis, nesep, tarih ve tasavvuf hakkında geniş bilgiye sahip bulunan Bâdisî'nin günümüze kadar gelen tek eseri, 711'de (1312) kaleme aldığı el-Maksadü'ş-şerîf ve'l-menzeu'l-latîf fi't-târîf bi-sulehâi'r-Rîf adlı kitabıdır (Rabat 1402/ 1982, nşr. Said Ahmed A'rab, s. 5-11 nâşirin önsözü, s. 13-151 metin, s. 153-176 fihristler). İbnü'z-Zeyyât (ö. 627/1230), et-Teşevvüf ilâ ricâli't-tasavvuf (Rabat 1984, nşr. Ahmed et-Tevfik) adlı eserinde Tlemsen ile Sebte arasında kalan Rif'teki velî ve mutasavvıfları anlatmadığından, Bâdisî hem bu bölgedeki velîleri hem de İbnü'z-Zeyyât'tan sonra yaşamış bulunan Kuzey Afrika velîlerini kitabında anlatarak onu tamamlamıştır.

el-Maksadü’ş-şerîf bir giriş ve üç bölümden meydana gelir. Girişte eserin yazılış maksadı anlatılır (s. 13-16). Birinci bölümde (s. 18-42), et-Teşevvüf ilâ ricâli’t-tasavvuf’ta olduğu gibi velîlerden ve kerametten, ikinci bölümde (s. 44-48) Hızır’ın hayatta olduğundan bahsedilir. Üçüncü bölüm (s. 50-51), eserin yazıldığı tarihte vefat etmiş bulunan kırk altı velînin hayat hikâyesine dairdir.

Bâdisî, Ebû Nuaym, Attâr ve Hücvîrî’nin yaptıkları gibi secili ifadelerle sûfîlerin hayatlarını anlatmaya başlar ve her sûfî hakkında söylediği birkaç mısra ile bahsi bitirir. Söz konusu ettiği sûfîlerin kabileleri, ikamet ettikleri yerler, mensup oldukları şehirleri, ders aldıkları ve ders verdikleri medreseler ve zâviyeler, faydalandıkları üstatlar, yetiştirdikleri mürid ve halifeler, bunların keramet ve menkıbeleri hakkında bilgi verir; bazan ölüm ve doğum tarihlerini de bildirir. Eserde keramet ve menkıbelere büyük önem verilmekle beraber şathiye*lere ve vahdeti vücûd* fikrine rastlanmaz. Hatta vahdeti vücûdcu İbn Seb‘în açıkça tenkit edilir (s. 69). Bu özelliğiyle eser bir sûfîler ve velîler tabakat kitabı olmaktan çok âbidler ve zâhidlere dair bir kitap niteliği taşır. Eserin isminde yer alan “sulehâ” (sâlihler) sözü ile de bu hususa işaret edilmiş olmalıdır. Kitap ayrıca Kuzeybatı Afrika’nın dinî tarihi yanında aynı bölgenin umumi tarihi, coğrafyası, buradaki kabileler ve yaşadıkları muhitler hakkında verdiği ayrıntılı bilgiler bakımından da önem taşır. Bu yönden İbn Haldûn’un Mukaddime’sine benzer. G. S. Colin eserin son bölümünü Fransızca’ya tercüme etmiştir (Archives Marocaines, Paris 1926, c. XXVI).

Bâdisî’nin el-Maksadü’ş-şerîf’te (s. 73) bahsettiği, ancak günümüze kadar gelmeyen Tabakatü’l-evliyâ˒ adlı bir eseri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., II, 337; Ziriklî, elAʿ lâm, IV, 51; Bel, el-Fıraku’l-İslâmiyye, s. 382; Saîd Ahmed A‘râb, el-Maksadü’ş-şerîf [Bâdisî], Rabat 1403/1983, Önsöz, s. 5-15, 16, 73, 110, 126, 131; M. Kürd Ali, “el-Maksad”, MMİADm., XII/1-2 (1932), s. 60; G. S. Colin, “Badisı”, EI² (İng.), I, 860; a.mlf., “Bâdisî”, UDMİ, III, 865.

Süleyman Uludağ

BÂDİYE

البادية

Genel anlamda çölü ve çöl hayatını ifade eden coğrafya terimi.

(bk. BEDEVÎ).

BADRACIK

Yunanistan’da Ypate kasabasının Osmanlılar dönemindeki adı.

Orta Yunanistan’da İzdin’in (Lamia) 18 km. batısında, Oita dağlarının kuzey yamaçları üzerinde, Spercheios-Varka nehrinin meydana getirdiği verimli ovaya akan bir yerde kurulmuştur. Osmanlı hâkimiyeti döneminde bugünkünden daha büyük ve önemli bir kasaba olup hayli kalabalık ve Türkçe konuşan müslüman nüfusu bulunan bir kadılıktı.

Badracık’ın bulunduğu yerde, milâttan önce IV. yüzyılda ortaya çıktığı anlaşılan antik Hypate şehri yer almaktaydı. Burası VII ve VIII. yüzyıllarda Slav akınları sırasında tahribata uğramış ve tamamen boşaltılmıştı. 900 yılı civarında Neo Patras (Yeni Patras) adıyla yeniden kurularak Bizans başpiskoposluk merkezi haline geldi. Katalanlar tarafından zaptedildiği 1319’a kadar Bizanslı idarecilerin elinde kalan şehir Neo Patras düklerinin merkezi haline geldi. 1391’den 1394’e kadar Floransalı Atina dükü Nerio Acciaiuoli tarafından idare edildi. Bizans tarihçisi Chalkokondylas’ın belirttiğine göre burası 1394’te Yıldırım Bayezid tarafından fethedildi. Böylece Osmanlı hâkimiyeti altına giren şehir, Mora yarımadasının önemli merkezlerinden Patras’tan (Balyabadra) ayırt edilmek için yeni sahipleri tarafından Badracık şeklinde adlandırıldı.

Eski surların fazla uzun olmamasına bakılırsa Neo Patras küçük bir şehir durumundaydı. Burası hakkında Osmanlı dönemine ait ilk bilgiler 871 (1466-67) tarihli İcmal Defteri’nde yer alır. Buna göre Badracık’ın kırk yedi müslüman, 230 hıristiyan hânesi ve iki dış mahallesi bulunuyor, kasabanın toplam nüfusu tahminen 1200-1400 arasında değişiyordu. Bu durumuyla eski Bizans dönemi Neo Patras’ı ile hemen hemen aynı büyüklükte olduğu söylenebilir. 1570’e doğru şehir hayli gelişme gösterdi. Bu sıralarda kasabada 160 müslüman, 362 hıristiyan ve on dört yahudi hânesi bulunuyor, bu rakamlara göre toplam nüfusu yaklaşık 2700’e ulaşıyordu. Osmanlılar, Badracık’ın BizansKatalan döneminden kalan kalesini muhafaza ederek buraya küçük bir garnizon yerleştirdiler. Badracık’ın müslüman nüfusu avârız* türü vergilerden muaf özel bir statüye sahipti. Ekonomisinin

temelini ise kumaş boyamakta kullanılan çivit üretimi, şarapçılık ve ipekçilik teşkil ediyordu.

1665'te Badracık'a gelen Evliya Çelebi buradan, yaklaşık 800 kadar taş binaya sahip müreffeh bir kasaba olarak söz eder ve birçok cami-mescid ile bir medrese, mektep, han, hamam ve 100 kadar dükkânın bulunduğunu yazar. Aşağıda ovada ise Spercheios (Badra) nehri üzerinde Vâlide Kösem Sultan'ın hayır eseri olarak yaptırdığı, yedi gözü bulunan sağlam bir taş köprünün yer aldığını, onun yakınlarında küçük kubbeli binaları olan kaplıca hamamlarının bulunduğunu belirtir. Evliya Çelebi ayrıca Badracık'ın hıristiyan ve müslüman ahalisinin İstanbul'daki yeniçerilere koyun eti sağlama görevi karşılığı oldukça ağır olan fevkalâde vergilerin tamamından muaf olduklarını da yazar. Bu sıralarda Badracık Vâlide Sultan has*larına bağlı durumda bulunmaktaydı.

XVII. yüzyıla ait cizye defterlerinde, Badracık bölgesinin kırktan fazla köyü bulunduğu ve kasabanın aşağı kesimindeki verimli ovada çiftlik arazi sisteminin kurulduğu görülmektedir. 1052 (1642) tarihli defterde (BA, MAD, nr. 15.941) Badracık kazasında doksandan fazla çiftliğin yer aldığı belirtilmiştir. 1040 (1630-31) tarihli defterde ise (BA, MAD, nr. 2928) on beş keşişi bulunan ve vergilerini maktû olarak veren Aghatonos Manastırı'ndan ilk defa bahsedilir. Badracık kazası köylerinde, Kalovracha'daki birkaç mühtedî Rum hariç, hiçbir müslüman nüfus yer almamaktaydı. Spercheios (Badra) vadisindeki ilk müslüman-Türk kolonisi komşu İzdin kazasında teşkil edilmiş dört kadar köyden ibaretti. Böylece Badracık kasabası kalabalık müslüman nüfusa sahip olarak bu topraklarda İslâmiyet'in tek temsilcisi olma özelliğini korudu.

XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başlarında Badracık'ın gelişmesi en yüksek noktasına ulaştı. Osmanlı kaynaklarını da kullanan Pouqueville, 1810'da Badracık'ta 1500 ailenin yaşadığını (yaklaşık 7500 kişi), bunun yarısının Türk, yarısının Rum olduğunu, 600 kadar da yahudinin bulunduğunu belirtir. İngiliz seyyah Leake ise bundan bir yıl önce geldiği şehirde daha az Rum nüfusun bulunduğunu, ayrıca camilerin ve biri henüz inşaat halinde üç kilisenin mevcut olduğunu yazar.

Badracık Yunan bağımsızlık savaşı sırasında ve sonrasında bir çöküş

dönemi yaşadı. Bu sırada müslümanlarla yahudilerin bir kısmı yok edildi, bir kısmı ise buradan kaçmayı başardı. Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanmasından (1829) sonra mahallî idare merkezi daha önemli bir yer olan Lamia'ya taşındı. 1879'da 1659 kişiden ibaret olan nüfusu 1920'de 1259'a, 1961'de ise 819'a düştü. Bugün bu küçük kasabada Osmanlı dönemine ait hiçbir eser kalmamasına rağmen yakınlarındaki Aghatonos Manastırı, Bizans-Osmanlı karışımı mimari özellikler taşıyan XVII. yüzyıl yapısı büyük kilisesi ile dönemin sembolü olarak hâlâ ayaktadır. Ayrıca BizansKatalan yapısı kalesinin bazı duvarları da bugüne ulaşabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 66, vr. 72ª; nr. 2928, s. 23; nr. 15.941, s. 5-7; BA, TD, nr. 36, s. 485-493; TK, TD, nr. 55, s. 72-79; Chalkokondylas, Historia, Bonnae 1843, I, 62; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 222-223; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage de la Grèce, Paris 1826, IV, 68; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835, II, 15-17; A. Rubio y Llluch, "Els Castells Catalans de la Grecia Continental", Anuari d'Estudios Catalanos, Barcelona 1908, s. 364-425; J. Koder - F. Hild, Tabula Imperii Byzantini, I. Hellas und Thessalien, Wien 1976, s. 223-234; Antoine Bon, "Forteresses médiévals de la Grèce centrale", Bulletin de Correspondence Hellénique, sy. 61, Paris 1937, s. 136-208; Fr. Stählin, "Hypete", RE, IX/1, s. 236-240.

Machiel Kiel

BÂDÜSBÂNÎLER

بادوسبانية

Taberistan’ın Rûyân, Rüstemdâr, Nur ve Kucur şehirlerinde 665-1598 yılları arasında hüküm süren mahallî bir hânedan.

Hânedanın kurucusu Bâdüsbân’ın babası Gavbâra, Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd’in Taberistan valisiydi. Emevî Halifesi Muâviye devrinde Maskala b. Hübeyre idaresindeki İslâm ordusu Taberistan’a yürümüş, fakat başarılı olamamıştı. Süleyman b. Abdülmelik zamanında Yezîd b. Mühelleb 98’de (716-17) Taberistan’ın “ispehbed” unvanlı idarecisiyle yıllık harac ve hediyeler karşılığı sulh yaptı. 105 (723-24) yılında hânedanın başında II. Bâdüsbân vardı. Aynı aileden Dâbûvend hânedanının topraklarını da ele geçiren II. Bâdüsbân kırk yıl hüküm sürdü ve ölümünden sonra yerine oğlu Şehriyâr geçti. Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr devrinde Emîr Ebü’l-Hâsib ve Ömer b. Alâ dağlık Deylem bölgesini istilâ ettiler (141/758-59). Taberistan’da Abbâsîler devrinde ağır vergiler yüzünden meydana gelen iki büyük isyan kısa sürede bastırıldı. Daha sonra hânedanın başına Abdullah b. Vendâd Ümmîd geçti. Bu devrede Aleviyye hânedanının kurucusu Dâî el-Kebîr Hasan el-Alevî Taberistan’ı istilâ etti (250/864). Abdullah otuz dört yıl hüküm sürdükten sonra öldü ve yerini amcazadesi Efrîdûn b. Karin aldı. Onun kısa süren hükümdarlığından sonra hânedanın başına oğlu III. Bâdüsbân geçti.

Saffârîler’in kurucusu Ya‘kub b. Leys Taberistan’ı ele geçirince (260/873-74), III. Bâdüsbân’ı buraya vali tayin etti. Ancak Ya‘kub’un bu eyaletteki hâkimiyeti dört ay sürdü. Hasan el-Alevî’nin ölümünden sonra hânedanın başına, “dâî es-sagır” lakabıyla meşhur olan kardeşi Muhammed geçti. III. Bâdüsbân’ın ülkeyi on sekiz yıl idare ettikten sonra ölümü üzerine oğlu Şehriyâr ona halef oldu. Sâmânîler, Muhammed b. Zeyd elAlevî’nin öldürülmesinden (287/900) sonra Taberistan’a hâkim oldular, İspehbed Şehriyâr da onlara itaat etti. Şehriyâr’ın zamanında Muhammed b. Zeyd’in intikamını almak isteyen Nâsır-Lilhak Hasan el-Utrûş, Taberistan’a hâkim olan Sâmânîler’i mağlûp ederek bölgeyi itaat altına aldı (301/914).

Bâdüsbânîler’den Ebü’l-Fazl Muhammed ile Mâzenderan hâkimi Şehriyâr b. Dârâ arasındaki anlaşmazlık savaşla sonuçlandı. Mağlûp olan Şehriyâr b. Dârâ bir süre sonra Büveyhîler’in yardımıyla Taberistan’ın büyük bir kısmına hâkim oldu. Bâdüsbânîler daha sonra Büveyhîler’in üstünlüğünü tanıdılar, zaman zaman da Selçuklular’a tâbi oldular. Nitekim Nâsırüddevle Şerefeddin Nasr b. Şehrîveş’in bastırdığı sikkelerden, onun Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar ve oğlu Sultan Mahmûd b. Muhammed’e tâbi olduğu anlaşılmaktadır. Nâsırüddev le, “üstendâr” unvanını kullanan ilk Bâdüsbânî hükümdarıdır. Bâdüsbânîler’den dikkati çeken hükümdarlardan biri de Şehrîveş b. Hezâresb idi. Şehrîveş’in ölümüyle (553/1158) yerine kardeşi Keykâvus (ö. 580/1184 [?]) geçti. Onunla Bâvendîler’den Şah Gazi arasında anlaşmazlık çıktı ve şiddetli savaşlar oldu. Keykâvus’un ölümüyle Rûyân’a Hezâresb b. Şehrîveş hâkim oldu. Hezâresb Bâvendîler’den Şah Erdeşîr’e yenilince, kardeşiyle beraber Hemedan’da bulunan Irak Selçuklu Sultanı Tuğrul’un yanına sığındı (tahminî 581/1185). Ancak bir daha ülkesine dönmeye muvaffak olamadan öldü.

Şah Erdeşîr daha sonra Keykâvus’un torunu Zerrînkemer b. Cüstan’ı Rûyân’a hükümdar tayin etti. Onun ölümü (1213) üzerine yerine oğlu Bîsütûn geçti. Ona da çocuk yaştaki oğlu Fahrüddevle Nâmâver halef oldu (1223). Hârizmşah Muhammed devrinde (1200-1220) Mâzenderan ve Taberistan bölgeleri Hârizmşahlar’a bağlandı. Fahrüddevle Nâmâver (ö. 640/1242-43) Celâleddin Hârizmşah’ın hizmetinde bulundu. Ülkesine dönünce Rûyân ve Deyleman’ı hâkimiyeti altına aldı. Bâdüsbânîler’den Şehrâkim b. Nâmâver (ö. 671/1272-73), Hülâgû ile Abaka’nın İran’daki istilâ harekâtına katıldı. Ancak daha sonra Moğol ordusunu terkederek ülkesine çekildi. Abaka Han onun cezalandırılması için Gazan Bahadır’ı gönderdi. Şehrâkim önce kaçmayı düşündüyse de sonra Gazan Bahadır’dan özür diledi. Gazan Bahadır da hükümdarlığının devamı için Moğol hanından yarlık* aldı. Şehrâkim’in yerine geçen oğlu Fahrüddevle Şah Gazi âdil ve dindar bir hükümdardı, 701’de (1302) ölünce yerine kardeşi Keyhusrev geçti (1302-1313).

Bâdüsbânîler’den Celâlüddevle İskender b. Ziyâr devrinde Rüstemdâr, Gîlân ve Mâzenderan bölgelerindeki halkın çoğu Celâlüddevle’ye tâbi oldu. Celâlüddevle Kucur kasabasını başşehir olarak kurdu. Buraya Kazvin’den

getirttiği birçok kişiyle Rey ve Şehriyâr'dan meşhur Türk ve Moğol kabilelerini kasabanın muhtelif yerlerine iskân etti. Bir eğlence sırasında muhafızlardan biri tarafından öldürülünce (761/1359-60) yerine kardeşi Fahrüddevle Şah Gazi, onun ölümünden (781/1379) sonra da oğlu Adudüddevle Kubâd geçti. Ancak Adudüddevle'nin hükümdarlığı kısa sürdü ve 1381'deki bir savaşta öldürüldü. Daha sonra Bâdüsbânî tahtına Sa'düddevle Tûs b. Ziyâr geçti. Timur Taberistan'a hâkim olunca (1393) Bâdüsbânîler'den Keyûmers b. Bîsütûn'u Nur Kalesi'ni idareyle görevlendirdi. Ancak bir müddet sonra Timurlular'la anlaşmazlığa düştüyse de neticede Şâhruh'a elçiler göndererek itaat arzetti ve elli yıl saltanattan sonra 857'de (1453) öldü. Onun ölümünden sonra oğulları Melik Muzaffer, Melik Kâûs ve Melik İskender arasındaki mücadele Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'ın müdahalesiyle sona erdi ve ülke toprakları eşit olarak bölündü. Melik Kâûs'un 871'de (1467) ölümü üzerine yerine büyük oğlu Melik Cihangir geçti. Hânedanın mensupları arasındaki mücadele bu devrede de devam etti. İskender 881'de (1476) öldü. Bâdüsbânîler bundan sonra da Kucur ve Nur'da iki emirliğe bölünmüş olarak varlıklarını devam ettirdiler. Safevî Hükümdarı Şah I. Abbas devrinde her iki kolun hâkimiyetine son verildi (1598).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V (trc. Yunus Apaydın), İstanbul 1986, s. 34, 412-413; VII (trc. Ahmed Ağırakça), İstanbul 1986, s. 115, 223-224; VIII (trc. Ahmed Ağırakça), İstanbul 1987, s. 69, 71, 158-159; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîh-i Taberistân (nşr. B. Dorn), St. Petersburg 1850, s. 19-22, 42-154; a.mlf., Târîh-i Gîlân ve Deylemistân (nşr. H. L. Rabino), Reşt 1330 hş., s. 267-278, 286-318; Hândmîr, Habîbü's-siyer, II, 405-416; Gaffârî, Cihan-ârâ, Tahran 1343 hş., s. 182-187; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, II, 394-400; Düvel-i İslâmiyye, s. 196-197; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 30, 166-167; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", CHIr., IV, 206 vd., 218-219; a.mlf., "Baduspanids", EIr., III, 385-391; C. E. Bosworth, "The Iranian World (A.

D. 1000-1217)”, CHIr., V, 29-30; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Târîh-i Merdüm-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 381-382; M. Rabino, “Les Dynasties Du Mazandaran”, JA, CCXXVIII (1936), s. 409-437; a.mlf., “L’Histoire Du Mazandaran”, a.e., CCXXXIV (1943-45), s. 218-222; V. Minorsky, “Rûyân”, İA, IX, 791-792; V. F. Büchner, “Serbedârîler”, a.e., X, 509-512; B. Nikitine, “Badusbanids”, EI^{2} (İng.), I, 871-872; a.mlf., “Bâdûsbâniyye”, UDMİ, III, 866-868.

Erdoğan Merçil

BAER, Gabriel

(ö. 1919-1982)

Kudüs İbrânî Üniversitesi'nin önde gelen müsteşriklerinden.

Berlin'de doğdu ve Kudüs'te öldü. Kudüs İbrânî Üniversitesi'nde (Hebrew University) otuz yıl ders verdi. İhtisas alanı İslâm tarihi, özellikle Mısır olmak üzere Ortadoğu yakın tarihidir. Gerek kendi memleketinde gerekse diğer ülkelerde çok tanınan araştırmalarının odak noktası da bu alandır. İbrânîce'yi, Arapça'yı, Türkçe'yi ve başlıca Avrupa dillerini bilen Baer, ilmî araştırmalarında sosyoloji verilerinden de yararlanmıştır.

Eserleri. 1. A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950 (Oxford 1962). Müellif doktora tezi üzerine kurduğu bu ilk eserinde Mısır'da ziraî konuları incelemekte ve modern Mısır'ın ekonomik ve politik üst tabakasının oluşumundaki etkisini araştırmaktadır. 2. Egyptian Guilds in Modern Times (Jerusalem 1964). Eser Yeniçağ'da loncaların gerileyişini, sosyo-ekonomik hayattaki rollerini ele almaktadır. 3. Population and Society in the Arab East (London 1964; İbrânîce olarak da basılmıştır). İsrail'de ve İsrail dışındaki üniversitelerde yaygın bir şekilde başvurulan ders kitabı niteliğindedir; bu eserde onun zaman zaman çelişki gösteren verileri değerlendirmedeki tarafsızlığı dikkati çekmektedir. 4. Studies in the Social History of Modern Egypt (Chicago 1969; Arapça olarak da basılmıştır). Bedevîler, köy ağaları, vakıf reformu, fellâhların itaatsizliği, Mısır ceza hukuku, şehirleşmenin başlangıcı, köleliğin ilgası ve belediye idarelerinin doğuşu konularındaki on üç makalesinden oluşan bir eserdir. 5. Fellah and Townsman in the Middle East, Studies in Social History (London 1982). Baer'in bu son eseri, başta taşra ve şehir gelişimi olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu ve Arap ülkelerinin son dönemlerindeki sosyal kurumları ve sosyal ilişkileri üzerine birçok karşılaştırmalı araştırmayı ihtiva etmektedir.

Baer İslâmiyet, Osmanlı İmparatorluğu, Arap ülkeleri, Türkiye ve İran araştırmalarıyla ilgilenen İsrailli müsteşrikleri bünyesinde toplayan ve ilmî

bir kurum olan Israel Oriental Society'nin kurucularından biridir. Bir süre bu kurumun başkanlığını ve neşrettiği iki ilmî derginin de editörlüğünü yapmıştır. Bunlar Kudüs'te İbrânîce çıkan Ha-Mizrah Ha-Hadash (Yeni doğu) ile önce Kudüs'te, daha sonra Hayfa'da İngilizce çıkan Asian and African Studies'tir. Her iki dergi de İsrail'de Ortadoğu tarihi, edebiyatı, dilleri, siyaseti, sosyal ve ekonomik şartlarının araştırılması yönünde kayda değer bir ilgi uyandırmıştır. Bu dergilerde yayımlanan çok sayıdaki makalelerden bazıları bizzat Baer'e aitse de onun araştırmalarının çoğu muhtelif dillerde olmak üzere yurt dışındaki çeşitli dergi ve ansiklopedilerde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

AAS, XVII (1983), s. 315-321 (Baer'in basılmış eserlerinin listesi); Gad G. Gilbar, "Notes and Communications, in Memoriam: Professor Gabriel Baer, Berlin 1919-Jerusalem 1982", IJMES, XV/1 (1983), s. 129-130; Jacob M. Landau, "Gabriel Baer, an Obituary", Isl., LXI (1984), s. 8-9.

Jacob M. Landau

BÂGANDÎ

(bk. İBNÜ'l-BÂGANDÎ).

BÂGI

(bk. BAĞY).

BAGİRMİ

Orta Afrika’da kurulan eski bir İslâm devleti ve bugün Çad Cumhuriyeti’nde bir bölge.

Çad gölünün güneydoğusu ve Şari nehrinin doğusunda yer alır; bölgenin eski tarihi bilinmemektedir.

XVI. yüzyılın başlarında Bagirmi bölgesinde yaşayan göçebe putperest Kenka (EoëuΔK) kabilesi, Birni Besi liderliğinde (1522-1536) Çad gölünün 200 km. doğusunda kalan Masinya’da güçlü bir devlet kurdu. İslâmiyet’in bölgede yayılması, XVI. yüzyılın başlarında Fülânî kabilesinden bir şeyhin müridleriyle birlikte hacca giderken Masinya yakınındaki Bidiri’de (Bidden) bir zâviye açmasıyla başladı. Bunun yanında komşu Bornu Devleti’nin de İslâm’ın Bagirmi’ye yayılması ve kökleşmesinde büyük ölçüde katkısı olmuştur. Buradaki faaliyetler sonucunda Müslümanlığı kabul eden Bagirmi Devleti’nin dördüncü hükümdarı Sultan Abdullah Hac (1568-1608) bazı müesseseleri İslâmîleştirmeye çalıştıysa da halk arasında eski putperest inançlar büyük ölçüde yaşamaya devam etti. Mbang unvanını alan Sultan Abdullah monarşik bir yönetimle devletin gücünü arttırdı. Ancak bir ara, İdris Alavma olarak bilinen Bornu Sultanı İdrîs b. Ali (1570-1602) düzenlediği çeşitli seferler sonunda Bagirmi’yi hâkimiyeti altına alarak vergiye bağladı. Fakat bu durum fazla sürmedi, Alavma’nın ölümünden sonra Bagirmi yine istiklâline kavuştu (1603). Bu dö nemde Bornu’dan bir grup din âlimi Bagirmi’ye göç etti.

Barma da denilen Bagirmililer’in halk olarak teşekkül etmesi XVI. yüzyıla rastlar. Kenka kabilesinin bölgedeki diğer yerli kabilelerle ve özellikle Yemen’den gelen Araplar’la karışması sonucu Barma adı verilen bir etnik grup oluştu. Bagirmililer’in çevrede bulunan kabileleri hâkimiyetleri altına alarak genişlemesi, komşuları Bornu ve Veday devletlerinin tepki göstermelerine yol açtı. Bu dönemden sonra Bagirmi’nin tarihi bu devletlerle yapılan mücadelelerle devam etti ve sonunda Bagirmi yine Bornu’nun nüfuzu altında kaldı.

Sultan Muhammed el-Emîn (1751-1785), Bornu hâkimiyetine karşı bağımsızlığını ilân etti ve halkın İslâmiyet'i benimsemesi için gayret gösterdi. Onun zamanında devlet altın çağını yaşadı. XVIII. yüzyılda Bornu'nun bölgedeki hâkimiyeti azalınca Bagirmi güney ve güneydoğuya doğru akınlarda bulundu ve elde ettiği kölelerin ticaretinden oldukça zenginleşti. Muhammed el-Emîn'den sonra gelen Sultan Abdurrahman Gavarang'ın (1785-1806) İslâm'a uymayan hareketleri, Veday Sultanı Abdülkerim Sabûn'un Bagirmi'ye saldırmasına bir bahane teşkil etti. Sultan Sabûn başşehir Masinya'ya girdi ve şehri yağmalayıp halkını köle olarak Veday'a götürdü (1806). Bagirmi bundan sonra Bornu ve Veday arasında cereyan eden mücadelelerden etkilendi. XIX. yüzyılda bu iki devlet Bagirmi'nin kendilerine bağlı olduğunu iddia ettiler ve Bagirmi bazan Bornu, bazan da Veday'ın hâkimiyeti altında kaldı. Her saldırı sırasında halkın köleleştirilmesi Bagirmi'yi bir köle kaynağı haline getirdi.

Bagirmi Devleti XIX. yüzyıl ortalarında, biri başşehir Masinya bölgesinde Barmalılar, Çad Arapları ve Fülânîler'den oluşan toplulukların oturduğu ve merkeze bağlı olarak yönetilen, diğeri güneyde bulunan ve yıllık vergi ödeyerek muhtariyet kazanmış etnik grupların oturduğu bölge olmak üzere iki yönetim bölgesine ayrıldı. Bu yüzyılda sürekli savaşlar Bagirmililer'i ticaret ve ziraat merkezi olan şehirlerinin etrafını surlarla çevirmeye sevketti. Devletin başında bulunan Osman Burkomanda (1807-1846), Abdülkadir (1846-1858) ve oğlu Muhammedu'nun (Ebû Sikkîn, 1858-1870; 1882-1894) Bornu ve Vedaylar'a karşı bağımsızlık çabaları sonuçsuz kaldı; 1870'te ülke Vedaylar tarafından tekrar işgal edilip yağmalandı. Bu dönemde İslâmî anlayışın zayıflaması üzerine Sokotolu bazı müslüman âlimler bölgeye gelerek irşad faaliyetlerinde bulundular.

Ebû Sikkîn'in yerine Bagirmi sultanı olan II. Gavrang, Bornu'yu hâkimiyeti altına alan Râbih b. Zübeyr'in hücümlarına mâruz kaldı. 4 Şubat 1894 tarihinde Fransa ile Almanya arasında imzalanan ve Çad gölü çevresinin paylaşılmasını sağlayan bir antlaşmaya göre Bagirmi Fransız nüfuz alanına bırakıldı. Bu durum karşısında Gavrang Fransa ile mecburen bir himaye antlaşması yaptı (1897) ve buna şiddetli tepki gösteren Râbih'in Bagirmi'yi işgale yönelmesi üzerine kendi eli ile başşehri Masinya'yı yaktı. Himaye antlaşması gereği Fransızlar Râbih'i Bagirmi'den çıkarmak için saldırıya geçtiler ve 1900'de onu yenerek bölgenin tamamını kontrolleri altına

aldılar. 1903'te imzalanan yeni bir antlaşma ile sultan, Şari nehrinin sol tarafındaki topraklar üzerinde hâkimiyet iddiasından ve köle ticaretinden vazgeçti.

Bagirmi 1910'da Fransız Ekvatoral Afrikası'nın sınırları içinde kaldı ve Fransızlar burayı I. Dünya Savaşı sırasında Kamerun'da bulunan Almanlar'a karşı bir üs olarak kullandılar. Bundan sonra Bagirmi Fransızlar'ın Çad askerî bölgesinin kontrolüne girdi, ancak yerli yöneticiler tarafından idare edildi. Gavarang ölünce yerine Abdülkadir (1918-1935) geçti. Bagirmili liderler Çad'ın bağımsızlık öncesi ve sonrasında önemli roller üstlendiler.

Bugün Çad Cumhuriyeti'nde Şari-Bagirmi olarak bilinen bölgenin yüzölçümü 82.910 km², nüfusu 719.000'dir (1984). Bozkır bitki örtüsünde bir plato olan bölge yarı kurak sayılmasına rağmen güneye doğru çok verimlidir. Bu topraklarda darı, susam, çeltik ve pamuk üretimi yapılır. Bölge arıcılıkta ve sığır, devekuşu yetiştirilmesinde Çad genelinde önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Barth, Travels and Discoveries in North and Central Africa (1849-1855), Gotha 1858, III, 410, 432; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1204-1205; G. Nachtigal, Sahara und Sudan, Graz 1967, II, 539-765; H. D. Nelson - M. Dobert, Area Handbook for Chad, Washington 1967, s. 28-29, 59, 60; H. Deschamps, Keşifler Tarihi (trc. Tanju Gökçöl), İstanbul 1974, s. 85, 86; a.mlf., L'Afrique Noire Precoloniale, Paris 1976, s. 74; The Cambridge Encyclopedia of Africa (nşr. Roland Oliver), London 1987, s. 79, 470; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 104-105, 159-160; Abdurrahman Ömer el-Mâhî, Teşâd, Kahire 1982, s. 17; R. V. Weekes, Muslim Peoples, Westport 1984, II, 109-113; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 136-138, 213-215; Mahmûd Şâkir, Teşâd, Dımaşk 1408/1988, s. 41-42; Humphrey Fisher, "Batı ve Merkezi

Sudan ile Doğu Afrika (trc. Kemal Kahraman)”, İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, III, 245, 259-261; Bustânî, DM, V, 116; Muhammed Salih Muhammed Eyyub, “Cüzûrü’s-sekafeti’l-ʿArabiyye fî vasati İfrîkıyâ”, es-Sekafü’l-ʿArabiyye, sy. 11-12, Trablus 1989, s. 48-61; R. Capot-Rey, “Bagirmi”, EI^{2} (İng.), I, 910.

Rıza Kurtuluş

BAĞA

Süsleme sanatlarında ve küçük eşya yapımında kullanılan deniz kaplumbağası kabuğu.

Eski Türkçe'de baka şeklinde bulunan ve önceleri yalnız "kurbağa" anlamında kullanılan kelimenin aslı Sanskritçe bheka'dır (Farsça bek/vek). Daha sonra kaplumbağaya da kabuğundan çıkarılmış halinin kurbağaya benzemesi sebebiyle aynı isim verilmiş, ikisini birbirinden ayırt etmek için de ilkine kur(u)+baka "sade, çıplak bağa", ikincisine kaplu(m)+baka "kaplı, kabuklu bağa" denilmiştir. Mevcut yazılı belgelere göre tek başına bağa kelimesi XIV. yüzyıldan itibaren daha çok kaplumbağa kabuğu anlamında kullanılmaktadır.

En makbul bağa, deniz kaplumbağalarının eretmochelys imbricata türünün kabuklarından elde edilir. 50-90 cm. arasında boyları olan bu kaplumbağalar en fazla Güney Pasifik ve Karayip denizlerinde bulunur. En güzel renklere sahip ve en şeffaf bağa plakaları teknenin özellikle tepe kısımlarından çıkarılır. Tepede beş, eteklerde dört kat halinde bulunan, ortalama 14-15 cm. boyutlarında kareye yakın ovalleşmiş dikdörtgen şekilli plakalar, genellikle mermer hâreli koyu kahverengi, kızıl kahverengi ve kırmızı renklerde olmaktadır; en makbul renk yeşile dönüşen sarı damarlı koyu kahverengidir.

Bağa boynuz karakteri taşımakla birlikte ondan biraz daha serttir ve daha dikkatli bir çalışma ister. Damarsız, dolayısıyla her noktası aynı sertlik derecesinde olduğu için işlenirken aletlere karşı farklı direnç göstermez ve tornada liflenmez; çok iyi perdah kabul eder. Diğer boynuzsu maddeler gibi sıcaklıktan etkilenir ve bu özelliğinden ötürü hayvanın teknesinden ısıtılarak çıkartılan ince plakalar yine ısıtılıp kalıp içinde sıkıştırılmak suretiyle çeşitli küçük eşyanın yapımına elverişli şekillere, meselâ tesbih yapımı için çekime uygun çubuk haline getirilebilir. Ayrıca değişik sayıda plaka veya kırıntı eritilip preslenerek büyük parçalar elde edilebilir. Ancak erime sırasında bağanın renkleri koyulaşır ve hâreler çok girift bir hal alarak tabii güzelliğini kaybeder.

Mevcut buluntulara göre bağa ilk defa Mısır'da kakmacılık sanatında kullanılmış ve oradan Romalılar'a geçmiştir. Fakat Ortaçağ Avrupası'nda pek çok eski sanat dalı gibi kakmacılık da unutulmuş ve daha sonra tekrar Doğu'dan alınmıştır. Özellikle İslâm ülkelerinde en tutulmuş süsleme sanatlarından olan kakmacılık Rönesans devrinde Sicilya üzerinden İtalya'ya girmiş ve Arapça'daki adı tersîgde aynen benimsenmiştir (İtalyanca tarsia "kakma süs", intarsia "kakmacılık").

Bağa, süslenecek sathın oyularak kakılacak maddenin o çukurluğa oturtturulması şeklinde yapılan kakmacılık sanatında (bk. KAKMACILIK) ve daha çok da zıt renklerdeki kıymetli maddelerin yan yana tatbik edilmesi suretiyle meydana getirilen mozaik işlerinde (marköteri), genellikle abanoz, sedef ve fildişi ile birlikte satranç-dama tahtası, çekmece ve kutu gibi eşyanın yapımında kullanılmıştır. Avrupa'ya İslâm dünyasından geçen bu sanatlardan Fransa'da özel bir bağa süsleme sanatı doğmuş ve kısa sürede Osmanlı saray erkânı dahil aristokratlar arasında bu tarzda süslenmiş mobilyanın kullanımı moda haline gelmiştir. Adına "bul işi" denilen bu süsleme sanatı, XIV. Louis'nin sarayında mobilya atölyesi şefi olan A. C. Boulle tarafından geliştirilmiştir. Bağanın en geniş plakalar halinde kullanılmasına imkân veren bul işinde motifler, bağa plakalarından ve onlarla aynı kalınlıkta (0.5-1 mm.) hazırlanmış pirinç plakalardan, her ikisi üst üste konulup kıl testereyle kesilerek çıkarılmakta ve bu motifler süslenecek satıh üzerine, birinin boşluğunu diğeri dolduracak şekilde tesbit edilmektedir. Bul işinde ve kakmacılıkta genellikle bağa plakalarının altına altın varak yapıştırmak suretiyle açık renk hârelerin sarı ve parlak görünmesi sağlanmıştır. Bağa Osmanlılar'da süsleme sanatlarının dışında özellikle kaşık, fincan zarfı ve tesbih yapımında kullanılmıştır. Sapları çoğunlukla ucuna küçük mercan dalları monte edilmiş fildişinden veya abanozdan yapılan kaşıklar, sıcaktan bozulmamaları için daima hoşaf kaşığı formunda imal edilmişlerdir. Bağa tesbihlerin mümkün olduğu kadar iri taneli ve net sarı-yeşil hâreli koyu kahverengi olanları makbuldür. Mızraplı çalgılar için de en makbul mızraplar bağadan yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

B. Kerestedjian, Dictionnaire Étymologique de la Langue Turque, Londres 1912, s. 93; Türk Lugatı, I, 622-623; III, 861-862; Tarama Sözlüğü, Ankara 1963-77, I, 362-363; IV, 2746; Clauson, Dictionary, s. 311-312, 647; Webster's Third, s. 770, 1040, 1173; Ziya Şükûn, FarsçaTürkçe Lûgat, İstanbul 1944-46 → İstanbul 1984, I, 348, III; 1945, Can Kerametli, "Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi Kakmalar", TEt.D, IV (1962), s. 5-13, levha I-XII; J. T. Butler, "Buhl", EAm., IV, 724; SA, I, 151, 300; II, 976-977; III, 1282; IV, 1774-1776, 1940; S. Grandjean, "Boulle, André Charles", EBr., IV, 15; E. L. Young, "Tortoise Shell", EBr., XXII, 100.

Sargon Erdem

BAĞÇE-i SAFÂ-ENDÛZ

باغچهء صفائندوز

Sahaflar Şeyhizâde Vak‘anüvis Mehmed Esad Efendi (ö. 1264/1848) tarafından kaleme alınan şuarâ tezkiresi.

Esad Efendi Tezkiresi diye de tanınan bu eserin adı, ebced hesabıyla yazılış tarihi olan 1251 (1835) yılını vermektedir. Eser 1100-1135 (1688-1722) tarihleri arasında yaşamış olan şairler hakkında bilgi veren Sâlim Tezkiresi’ne zeyil olarak yazılmıştır.

Esad Efendi Bağçe-i Safâ-endûz’un girişinde şiir sanatından söz ederek bir şuarâ tezkiresinde bulunması gereken özellikler hakkında bilgi verir. Tezkire yazarlarının en önemlilerini belirttikten sonra bazı şuarâ tezkiresi yazarlarının da başkalarının yazdıklarını kendilerine mal ettiklerini açıklar. Bu girişten sonra Sâlim’in bıraktığı yerden başlayarak 1135-1251 (1722-1835) yılları arasında yaşayan şairlerin kısa biyografilerini verir. Tezkirede şiir örnekleri yoktur.

Tezkirenin müellif hattıyla olan nüshasında şairler hakkında yazılanların birkaç defa karalanıp tekrar düzeltilmiş olması, hal tercümeleri altında örnek verilmek üzere bırakılan boşlukların doldurulmaması ve bazı sayfaların tamamen boş olması eserin müsvedde halinde kaldığını göstermektedir. Eserin bu nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Es‘ad Efendi, Yazma Bağışlar, nr. 185). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (TY, nr. 2095) bulunan nüsha ise Nail Bey tarafından Es‘ad Efendi nüshasından istinsah edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 26; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 323; Ergun, Türk Şairleri, III, 1387; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 331, 335; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1988, s. 134; M. Münir Aktepe, "Es'ad Efendi", İA, IV, 363-365; "Bahçe-i safâ-endûz", TDEA, I, 293.

Mustafa İsen

BAĞDÂDÎ, Abdülkadir b. Ömer

(bk. ABDÜLKADİR el-BAĞDÂDÎ).

BAĞDÂDÎ, Abdülkahir b. Tâhir

(bk. ABDÜLKAHİR el-BAĞDÂDÎ).

BAĞDÂDÎ, Abdüllatîf b. Yûsuf

(bk. ABDÜLLATÎF el-BAĞDÂDÎ).

BAĞDÂDİYYE

(bk. ACÎBE el-BAĞDÂDİYYE).

BAĞDÂDİYYÛN

البغداديّون

Mu‘tezile’nin Bağdat ekolüne mensup kelâmcılarına verilen genel ad.

(bk. MU‘TEZİLE).

BAĞDAT

بغداد

İslâm dünyasının önemli tarih, ilim ve kültür merkezlerinden biri ve bugünkü Irak'ın başşehri.

I. GENEL BAKIŞ

Dicle nehrinin her iki yakasında 33˚ 26 18 kuzey enlemi ile 44˚ 23 9 doğu boylamı üzerinde yer alan şehir, VIII. yüzyılda Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından kurulmuştur. Kuruluşundan Abbâsî Devleti'nin yıkılışına (1258) kadar hilâfet merkezi olarak kalan Bağdat Osmanlılar devrinde Bağdat vilâyetinin merkezi ve 1921'de de Irak'ın başşehri oldu.

Bağdat ismi İslâm öncesi döneme ait yöredeki eski yerleşim alanlarıyla ilgilidir. Arap yazarlar kelimenin Farsça kökenli olduğunu düşünerek Farsça kaynakları araştırmışlar ve teorik bazı açıklamalarda bulunmuşlardır. Yaygın kanaate göre kelime "Tanrı'nın ihsanı veya armağanı" anlamına gelmektedir. Modern araştırmacıların çoğu tarafından da kabul edilen bu görüş yanında kelimenin Ârâmîce kökenli olduğunu ve "koyun ağılı" anlamına geldiğini iddia edenler de vardır. Ancak Hamurabi (m. ö. 1792-1750) kanunlarında Bagdadu şehrinden bahsedilir ki bu da kelimenin Farsça'nın muhtemel tesirinden önce de mevcut olduğunu göstermektedir. Kral Nazimaruttaş (m. ö. 1341-1316) zamanından kalma bir sınır taşında da

Bagdadi bölgesinden bahsedilir; ayrıca Talmut'un birkaç yerinde Bağdasa kelimesi geçmektedir. Aynı şekilde Bâbil Kralı Mardukapaliddin (m. ö. 1208-1195) dönemine ait bir sınır taşında Bağdat'tan söz edilir. II. Adadnirari'nin (m. ö. 911-891) yağmaladığı yerler arasında Bagdadu da bulunmaktadır. III. Tiglat-pileser ise (m. ö. 745-727) Bağdadu'dan, oraya yerleşmiş olan bir Ârâmî kabile ile birlikte söz eder (bk. EI² [İng.], I, 894).

Halife Mansûr kurduğu bu şehre, Kur'ân-ı Kerîm'de (el-En'âm 6/127; Yûnus 10/25) "cennet" mânasında kullanılan dârüsselâm kelimesinden ilham alarak Medînetüsselâm adını verdi. Bu isim resmî belgeler, sikkeler ve ağırlık ölçü birimlerinde kullanılmaktaydı. Bağdat yerine Buğdân, Medînetü Ebû Ca'fer, Medînetü'l-Mansûr, Medînetü'l-hulefâ ve ez-Zevrâ gibi adlar da kullanılmıştır. Arap yazarlar Halife Mansûr'un bu şehri İslâm öncesi devirde pek çok yerleşim alanının bulunduğu bir yerde kurduğunu söylerler. Bunların en önemlisi, Sarât'ın kuzeyinde Dicle'nin batı yakasında bulunan Bağdat köyüdür. Bazıları buranın yıllık panayırların kurulduğu Badurya olduğunu belirtirler ki bu, Kerh'in daha sonra neden önemli bir ticaret merkezi haline geldiğini açıklamakta yardımcı olur. Eski yerleşim merkezlerinden bazıları Dicle'nin batı yakasında ve Kerh yakınında idi ve büyük bir kısmı Ârâmîler'e aitti. Bunlar arasında Hattâbiyye, Şerefâniyye, Verdâniyye, Sünâye, Katuftâ ve Berâsa zikredilebilir. Kerhâye ile Sarât arasında Sâl, Versâlâ ve Benâvrâ adlı üç küçük yerleşim merkezi vardı. Ârâmîce "müstahkem şehir" mânasına gelen Kerh ise adını İran geleneğinde II. Şâpûr'a (309-379) atfedilen eski bir köyden alır. Xenophon'a göre Ahamenidler Bağdat yöresinde geniş bahçelere sahiptiler. Îsâ Kanalı'nın ağzına yakın bir yerde bir Sâsânî sarayı (Kasru Sâbûr) vardı. Halife Mansûr buraya daha sonra bir köprü yaptırdı. Sarât Kanalı'nın üzerindeki eski köprü (el-Kantaratü'l-atîka) Sâsânîler'e aitti. Şehrin doğu tarafındaki Sûkusselâsâ ile Hayzurân Mezarlığı İslâm öncesi devirden kalmadır. Burada İslâm öncesi döneme ait bazı manastırlar da vardı. Bunlar arasında, yerinde Huld Sarayı'nın inşa edildiği Deyrülatîk (Deyr Mârfathion) ile Deyrü Bustâni'l-Kus ve Deyrülcâselik zikredilebilir.

Bu eski yerleşim merkezlerinin hiçbiri ne siyasî ne de ekonomik bir öneme sahipti. Bu bakımdan Halife Mansûr'un kurduğu şehir yepyeni bir şehir olarak kabul edilebilir. Bağdat Ortaçağ'da Avrupalı seyyahlar tarafından çok defa Bâbil ve Seleucia ile karıştırılır. 1616-1617 yıllarında Bağdat'ta

bulunan Pietro della Valle, o dönemde çok yaygın olan bu yanlış iddiayı ilk defa delillerle çürütmüştür. XVII. yüzyıla kadar Bağdat, Batı'da muhtemelen ismin Çince biçiminden türemiş olan bozuk şekliyle Baldach (Baldacco) adıyla biliniyordu.

Abbâsîler gözlerini Doğu'ya çevirince devletlerini sembolize edecek yeni bir başşehir aramaya başladılar. İlk halife Seffâh bu maksatla Kûfe'den Enbâr'a, Mansûr ise Kûfe yakınlarındaki Hâşimiye'ye gitti. Ancak Mansûr çok geçmeden Hz. Ali taraftarı olan Kûfe şehrine yakın olmanın ordusu üzerinde menfi bir tesir icra edeceğini anladı ve daha uygun bir yer aramaya başladı. Ciddi bir araştırmadan sonra iklimi, ekonomik imkânları ve askerî açıdan elverişli konumu bakımından uygun bulduğu Bağdat mevkiini seçti ve şehir nehrin her iki tarafında da verimli topraklara sahip bir ova üzerinde kuruldu. Horasan yolu buradan geçiyordu ve kervan yollarının kesiştiği bu yörede her ay panayırlar kuruluyordu. Böyle bir yerde askerler ve halk erzak sıkıntısı çekmeyecekti. Ya'kubî ve İbnü'l-Fakıh gibi IX. yüzyıl müelliflerinin verdikleri bilgilere göre Bağdat'ın sahip olduğu kanallar ağı hem tarımda bol ürün alınmasını, hem de şehrin su baskınlarından korunmasını sağlıyordu; bölge sağlıklı ve ılıman bir iklime sahipti. Şehir sağlamlığı ve yerleşim planı ile büyük bir kaleyi andırıyordu ve etrafı geniş, derin bir hendekle çevriliydi. Daha sonra tuğladan yapılmış bir iskele ve savunma amaçlarıyla boş bırakılmış 57 m. genişliğindeki bir alandan sonra temelden itibaren 9 m. yüksekliğinde bir duvar yer alıyor ve bundan sonra da tuğladan yapılmış asıl sur geliyordu. Kapıların üzerinde şehri yukarıdan gözetlemeleri için, alt kısmında nöbetçilere ayrılmış bölümleri olan gözetleme kuleleri vardı. Evler yapılması için bu surdan sonra 170 m. genişliğinde bir saha ayrılmıştı. Burada sadece askerler ve halifenin yakın adamlarının ev yapmalarına izin verildi. Şehre giren yollarda sağlam kapılar vardı. Bunun ardından halifenin sarayı (Bâbüzzeheb), câmi-i kebîr, divanlar, halifenin çocuklarına ayrılan evler ve biri muhafız birliği kumandanına, diğeri de sâhibü'ş-şurta*ya ait iki sakifenin (revak) yer aldığı geniş iç alan bulunuyordu ve etrafına üçüncü bir duvar inşa edilmişti. Şehrin kontrolünü sağlamak, hem içteki haberleşmeyi hem de kervan yollarıyla irtibatı temin etmek için şehir, ortada kesişen iki yol ile dört eşit parçaya bölünmüştür. Horasan kapısı kuzeydoğuya, Basra kapısı güneybatıya, Suriye kapısı kuzeybatıya, Kûfe kapısı ise güneydoğuya açılıyordu. Halifenin sarayına ulaşmak için hendeği aştıktan sonra iç ve dış surlardaki beş kapıyı geçmek

gerekiyordu. Şehrin planında eski doğu imparatorluk geleneklerinin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim halifenin halk arasına karışmayıp ayrı yaşaması, yeni devletin büyüklüğünü göstermek için yapılan görkemli cami ve saraylar da bunu ispatlar.

Sarayın 48 m. yüksekliğindeki yeşil kubbesi 941'de fırtınalı bir gecede yıldırım düşmesi üzerine yıkıldı; ancak duvarlar 1255'e kadar ayakta kaldı. Bâbüzzeheb'in yapımında mermer ve taş kullanıldı ve kapısı altınla süslendi. Hârûnürreşîd'in önem vermemesine rağmen Bâbüzzeheb yarım yüzyıla yakın bir zaman resmî ikametgâh olarak kullanıldı. Halife Emîn buraya yeni bir yan bina ilâve edip etrafında bir meydan yaptırdı. Emîn'in tahttan uzaklaştırılmasıyla sonuçlanan 813'teki kuşatma sırasında burası çok zarar gördü. Daha sonra ise resmî ikametgâh olmaktan çıktı ve tamamen ihmal edildi. Mansûr Camii saraydan sonra inşa edildi; bu yüzden kıblesinde hafif hata vardır. 807'de Hârûnürreşîd bu camiyi yıktırıp tuğlalarla yeniden inşa ettirdi. Cami 875'te ve 893'te genişletildi. Halife Mu'tazıd-Billâh camiye yeni bir bölüm ilâve ettirdi ve camiyi onarttı. Caminin minaresi 915'te yanmış, ancak tekrar yapılmıştır. Mansûr Camii Abbâsîler döneminde Bağdat'ın en büyük camii olma özelliğini korudu. 1255'te sel baskınına uğrayan cami Moğol saldırısından sonra da ayakta kalmaya devam etti.

Bağdat'ın planı sosyal gayeler gözetilerek çizilmiştir. Her bölge belirli bir etnik veya meslekî grubun sorumluluğundaydı. Askerler genel olarak surların dışında şehrin kuzey ve batısında, tüccar ve zenaatkârlar ise Kerh'te Sarât'ın güneyinde oturuyorlardı. Pazarlar Bağdat'ın planında önemli bir rol oynar. Başlangıçta en dıştaki büyük surdan iç sura doğru uzanan dört yol boyunca yüksek kemerli dükkânlardan oluşan dört pazar, ayrıca surların dışında da dört pazar yeri vardı. Halife Mansûr 773'te pazarların emniyet düşüncesiyle şehirden Kerh'e nakledilmesini emretti. Her zenaat ve ticaret erbabının müstakil pazar yerleri, çarşıları vardı. Meselâ Kerh'te manav, bakkal, sarraf ve kitapçılara tahsis edilmiş çarşılar mevcuttu. Şehrin büyümesiyle buraya Horasan, Semerkant, Merv, Belh, Buhara ve Hârizm'den tüccarlar geliyordu; bunların kendilerine ait mahalleleri ve her grubun bir reisi vardı.

Ya'kubî Bağdat'ın planının 755'te çizildiğini nakleder. Ancak yapım

çalışmaları 762’de başlamıştır. Şehrin planı üzerinde dört mimar çalıştı. Caminin mimarı ise Haccâc b. Ertât idi. Ya‘kubî ve Taberî’nin kaydettiğine göre Halife Mansûr yapım işinde çalıştırılmak üzere 100.000’e yakın işçi ve ustayı bir araya getirdi. Kerhâye Kanalı’ndan içme suyu olarak ve ayrıca inşaat işlerinde kullanılmak üzere su sağlayan bir kanal açıldı. 763’te en azından saray, cami ve divanların tamamlandığı, Mansûr’un Bağdat’ta oturmaya başladığı ve hilâfet merkezini oraya naklettiği anlaşılıyor. Daire şeklindeki şehir 766’da tamamlandı. Bağdat şehir plancılığı için önemli bir örnektir. Şehir, merkezinin her taraftan eşit uzaklıkta olması ve kolayca kontrol edilip korunması için daire şeklinde planlanmıştır. Arap kaynakları bu planın eşsiz olduğunu söylerler. Ancak dairevî plan Yakındoğu’da bilinmeyen bir şey değildi. Uruk şehrinin planı da hemen hemen daire şeklindedir. Asurlular’ın ordugâhları da daire şeklindeydi. Creswell, aralarında Harran, Agbatana, Hatra ve Dârâbcird’in de bulunduğu, oval veya daire şeklinde on bir şehrin adını sayar. Bağdat, plan itibariyle Dârâbcird’e daha çok benzer. Bağdat’ın mimarlarının muhtemelen böyle planlardan haberleri vardı. İbnü’l-Fakıh şehir için kare veya daire şeklinde iki plan çizildiğini ve sonuncusunun daha mükemmel olduğu için tercih edildiğini anlatır.

Bağdat’ın boyutları üzerinde çeşitli rivayetler vardır. Bir rivayete göre Horasan Kapısı’ndan Kûfe Kapısı’na kadar olan uzunluk 405 m., Suriye Kapısı’yla Basra Kapısı arasındaki uzaklık ise 303 metredir. Başka bir rivayete göre her iki kapı arasındaki mesafe 608 metredir. Her iki rivayet de şehrin gerçek ölçülerini yansıtmaz. Şehrin inşasında görev alanlardan biri olan Rebâh’ın vermiş olduğu bilgiye göre her iki kapı arası 1848 m. kadardır. Bu, Mu‘tazıd’ın emriyle yapılan ölçümde elde edilen ve Bedr el-Mu‘tazıdî tarafından rivayet edilen ölçülerle de teyit edilmiştir. Bu rivayet daire şeklindeki şehrin çapının 2352 m. olduğunu gösterir. Ya‘kubî belki de bu bilgilerin ışığında hendek dışında bulunan her iki kapı arasındaki mesafenin 2534,5 m. olduğunu söyler. Mansûr’un şehre yaptığı harcamalar hakkında da çeşitli rivayetler vardır. Bir rivayete göre masraf 18 milyon dinarı bulmuştur. İkinci rivayette ise masrafın 100 milyon dirhem olduğu söylenmektedir. Ancak halifeliğin arşivlerine dayanan resmî raporlar, Mansûr’un Bağdat için 4 milyon 883 dirhem harcadığını göstermektedir. İş gücü ve malzeme fiyatlarının düşüklüğü ve Mansûr’un yapılan harcamaları sıkı bir denetime tâbi tuttuğu göz önünde bulundurulursa bu rakamın doğru

olduğu kabul edilebilir.

Halife Mansûr 773'te Dicle nehri kıyısında Horasan Kapısı'nın aşağı tarafındaki geniş bahçeler içinde Huld adını verdiği bir saray yaptırdı. Ayrıca stratejik gayeler, Mansûr'un ordunun bölünmesiyle ilgili politikası ve arazinin ihtiyacı karşılamaması halifeyi, Dicle'nin doğu yakasında veliahdı Mehdî için bir karargâh kurmaya sevketti. Bu karargâhın tesis edildiği yerde bir saray ve cami yapılmış, etrafı da kumandanlar ve maiyetlerinin evleriyle çevrilmişti. Buraya Hârûnürreşîd'in yaptırdığı saray münasebetiyle Rusâfe adı verildi. Askerî bölge bir duvar ve Mehdî'nin kışlasının etrafını saran bir hendekle ayrılmıştı. Mehdî'nin kışlasının yapımına 768'de başlanmış ve 773'te tamamlanmıştır. Rusâfe Mansûr'un kurduğu şehrin karşısında yer alır.

Bağdat'ta inşaat ve ticarî faaliyetler, zenginlik ve nüfus hızlı bir gelişme gösterdi. Halk daha çok Mehdî'nin ve ardından Bermekîler'in teşvikiyle cazip hale gelen Bağdat'ın doğusuna yerleşti ve buradaki nüfus yoğunluğu arttı. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî burada Kasrü't-tîn adlı görkemli bir saray, oğlu Ca'fer de Bağdat'ın doğu tarafının aşağısında daha sonraları Me'mûn'a verilen büyük bir saray yaptırdı. Hârûnürreşîd zamanında şehrin doğu tarafı Şemmâsiye Kapısı'ndan Muharrim'e kadar genişledi. Diğer taraftan Emîn, Hârûnürreşîd'in ikamet ettiği Huld Sarayı'ndan Bâbüzzeheb'e döndü ve burayı yenileyerek ona yeni bir bölüm ekledi; etrafını da kare şeklinde duvarlarla çevirdi. Zübeyde Hatun, biri Dicle kenarında hilâfet saraylarına yakın bir yerde, diğeri şehrin kuzeyindeki Katîa'da olmak üzere iki muhteşem cami yaptırdığı gibi Huld Sarayı yakınlarında da Karâr adlı bir köşk inşa ettirdi. Bağdat'ın batı tarafı ise kuzeyde Katrabül Kapısı ile Kerh arasında genişleyerek hemen hemen Muhavvel'e kadar yayıldı.

Şairler Bağdat'ın güzelliklerini övmüşler ve ona yeryüzünün cenneti adını vermişlerdir. Bağdat'ın güzel bahçeleri, yeşil çayırları, kapılarının üzerinde ve salonlarındaki muhteşem dekorasyonlarıyla şahane sarayları, mükemmel ve zengin eşyaları meşhurdu.

Bağdat, Halife Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinden ve on dört ay süren kuşatmadan büyük zarar gördü. Halkının şehri müdafaa

etmesine kızan Tâhir b. Hüseyin karşı koyanların evlerinin yıkılmasını emretti ve Dicle nehri ile Dârürrakık, Suriye Kapısı, Kûfe Kapısı, Kerhâye Kanalı ve Künâse harap oldu. Bu yağma ve yıkım hareketine ayak takımı ve ayyâr*lar da katıldı. Huld Sarayı ve diğer saraylar, Kerh ve doğu tarafındaki bazı mahalleler ağır hasar gördü. Taberî ve Mes‘ûdî'nin naklettiği gibi bu tahribat neticesinde Bağdat'ın o görkemli hali kayboldu. Bağdat'daki karışıklık ve dehşet Me'mûn'un Merv'den dönüşüne (819) kadar devam etti. Me'mûn sarayına yerleşti ve bir yarış alanı, bir hayvanat bahçesi ve yakın maiyetine hediye ettiği mahallerle birlikte şehri oldukça genişletti. Daha sonra bu sarayı Vali Hasan b. Sehl'e verdi. O da kızı Bûrân'a bıraktı. Bağdat Me'mûn'un idaresinde tekrar eski canlılığını kazandı. Mu‘tasım şehrin doğu tarafında bir saray yaptırdı. Daha sonra Türk ordusu için yeni bir başşehir aramaya karar verdi. Çünkü Bağdat kendi birlikleriyle de çok kalabalık hale gelmişti. Ayrıca hem halk hem de ordunun eski birliklerinin Türk birliklerine karşı husumet taşımalarından ve karışıklık çıkmasından endişe ediyordu. Halifelerin Sâmerrâ'da oturdukları dönemde (836-892) Bağdat onların fazla ilgisini çekmedi. Ancak büyük bir ticaret ve kültür merkezi olmaya devam etti.

Bağdat, Müstaîn-Billâh'ın Sâmerrâ'dan buraya geldiği ve Mu‘tezz'e bağlı kuvvetler tarafından kuşatıldığı 865'te çıkan olaylar sırasında da zarar görmüştür. Bu dönemde Rusâfe, Sûkusselâsâ'ya kadar genişledi. Müstaîn, Bağdat'ın müstahkem hale getirilmesini emredince doğu tarafındaki sur Şemmâsiye Kapısı'ndan Sûkusselâsâ'ya kadar, batı tarafındaki ise Katîatü Ümmü Ca‘fer'den Sarât'ın yukarısına kadar genişletildi ve etrafında meşhur Tâhir Hendeği kazıldı. Kuşatma sırasında doğudaki surların dışında kalan evler ve dükkânlar tahrip edilmiş, Şemmâsiye'nin doğu kesimleri, Rusâfe ile Muharrim de çok büyük zarar görmüştür. Mu‘temid nihayet 892'de Bağdat'a döndü ve Hasan b. Sehl'in kızı Bûrân'dan köşkünü istedi. Bûrân yenileyip bir halifeye lâyık şekilde döşediği bu sarayı ona teslim etti. Ondan sonra Mu‘tazıd 893'te sarayı yeniden inşa etti. Alanını genişletip yeni binalar ekledi. Genişlettiği alanda hapishaneler yaptırdı. Ayrıca yarış sahaları ilâve etti ve daha sonra bu alanı bir duvarla çevirdi. Bu yer "dârülhilâfe" olmaya daha lâyıktı ve ek binalarıyla resmî ikametgâh olarak kabul edildi. Mu‘tazıd daha sonra Dicle nehri kıyısında Tac Kasrı'nın temellerini attı. Fakat şehirden çok duman geldiğini görünce 2 mil kuzeydoğuda başka bir saray yapmaya karar verdi. Bir yer altı geçidiyle

Kasrü'l-Hasanî'ye bağlanan, etrafı bahçelerle çevrili ve Mûsâ Kanalı ile su getirilen muhteşem Süreyyâ Sarayı'nı inşa ettirdi. Mu'temid, havanın temiz olarak kalması için Bağdat çevresinde pirinç ve hurma yetiştirilmesini yasakladı. Süreyyâ, bir sel felâketine mâruz kalıp harap oluncaya (469/1076-77) kadar güzel bir görünüm arzediyordu. Bundan sonra şehrin daire şeklindeki merkezi yıkılmaya başladı. Mu'tazıd şehrin duvarlarının yıkılmasını emretti. Ancak Hâşimîler, duvarların Abbâsîler'in şeref ve azametini simgelediğini söyleyerek tepki gösterdiler. Bunun üzerine Mu'tazıd yıkımı durdurdu. Bununla beraber halk duvarların yıkılması pahasına evlerini gittikçe genişlettiler. Bu da duvarların yıkılmasına ve daire şeklindeki şehrin harap olmasına yol açtı.

Müktefî-Billâh (901-907) Tac Kasrı ile Dicle kenarında bir rıhtım inşa ettirdi. Ayrıca 902'de saray hapishanelerini yıktırdı ve bir cuma camii (Câmiu'l-Kasr) yaptırdı.

Muktedir-Billâh (908-932) hilâfet sarayına yeni binalar ekledi ve onları mükemmel bir şekilde süsledi. Hayvanat bahçesine özel bir önem verdi. Hatîb el-Bağdâdî'nin 305 (917-18) yılı hakkında vermiş olduğu ayrıntılı bilgiler dikkat çekicidir. Sarayların etrafını çeviren sağlam duvarlar ve Muktedir'in toplantı salonunun kapılarından birine açılan gizli geçit savunma tedbirleri açısından gerekli idi. Onun sahip olduğu güzellikler arasında, çok katlı bir büyük havuzun içinde üzerinde serçeler ve çeşitli kuşlar bulunan gümüş bir ağaç da (dârü'ş-şecere) vardı. Havuzun her iki tarafında, sanki birbirlerini kovalıyormuş gibi aynı yöne hareket eden ata binmiş on beş süvari heykeli mevcuttu. Ayrıca 30x20 arşın ebadında, içinde dört kayık bulunan bir gölcük etrafında şahane bir bahçe vardı. Hayvanat bahçesinde her çeşit hayvan yaşıyordu. Kaynaklarda bunun dışında önemli silâhların bulunduğu Firdevs adlı bir saray ile hilâfet sarayı civarında yirmi üç köşk ve sarayın yer aldığı kayıtlıdır.

Bağdat bu dönemde en parlak zamanını yaşadı. X. yüzyılda doğu tarafı Şemmâsiye'den Dârülhilâfe'ye kadar 9240 m. uzunlukta bir sahaya yayılmıştı. İbn Tayfûr'un rivayetine göre Halife Mu'temid'in kardeşi ve nâibi olan Muvaffak'ın emriyle Bağdat 892'den önce ölçülmüştür. Buna göre şehrin alanı, 26.250 ceribi (cerib=1,366 km²) doğu yakasında, 17.500 ceribi batı yakasında olmak üzere 43.750 ceribdi. İstahrî ve İbn Ebû

Tayfûr'un ifade ettiği gibi Bağdat 892'de 7,250 km. uzunluğunda, 6,5 km. genişliğinde, Muktedir zamanında ise 8,5 km. uzunluğunda 7,250 km. genişliğinde idi.

Coğrafî konumu, halkının çalışkanlığı, devletin ticareti teşviki ve halifelerin itibarı Bağdat'ı büyük ticaret merkezi haline getirdi. Rusâfe ve özellikle Kerh'teki pazarlar günlük hayatın önemli bir unsuru oldu. Her çeşit ticaretin yapıldığı ayrı ayrı pazarlar vardı. Meyve pazarı, pamuk pazarı, yün pazarı, 100'den fazla dükkânın bulunduğu kitapçılar çarşısı, sarraflar çarşısı ve Kerh'teki attar dükkânları bunlardan bir kısmını teşkil eder. Yabancı tüccarlara ait pazar Bâbüşşâm çarşısında kurulmuştu. Doğu tarafında ise çiçeklerin satıldığı sûkuttîb, gıda satış yerleri, kuyumcular çarşısı ve koyun pazarı vardı. Ayrıca Çin malları için özel bir yer ayrılmıştı. Muhtesib* Mansûr zamanından beri hileleri önlemek, ölçü ve tartıyı kontrol etmek için pazarları denetlemekle görevliydi; ayrıca hamamları, camileri de teftiş ederdi. Her çarşı ve meslek erbabının hükümet tarafından tayin edilen bir reisi vardı. Ayrıca her meslekte bir "sâni'" ve bir "üstat" bulunurdu. Bağdat pamuklu mâmüller, baş örtüsü, örtü, mendil gibi ipekli dokumalar, cam eşya, çeşitli yağlar, ilâçlar ve macunlar ihraç ederdi. Şehirde çeşitli renkte gömlekler, ince dokuma türbanlar, meşhur havlular üretilirdi. Bâbüttâk'ta mükemmel kılıçlar yapılırdı. Bağdat ipek ve pamuk üretiminde olduğu gibi deri ve kâğıt üretiminde de ün salmıştı. Sarraf ve cehbez*lerin faaliyetlerinden anlaşılacağı üzere Bağdat'ta devrine göre gelişmiş bir çeşit bankacılık mevcuttu. Bu da endüstri ve ticaretin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Sarrafların özellikle Kerh'te kendilerine ait dükkânları vardı. Bunlar daha çok halka hizmet ederlerdi. Cehbezler ise esas olarak hükümet ve hükümet memurlarına hizmet götürürlerdi.

Bağdat nüfusu itibariyle milletlerarası düzeyde büyük bir şehir olmuştu. Halk çeşitli unsurlardan oluşuyordu; farklı ırk, renk ve mezheplere mensup insanlar mevcuttu. Bunlar arasında orduya katılmak için gelen köle ve çeşitli meslek erbabı olduğu gibi alışveriş yapmak ve çalışmak amacında olanlar da vardı. Bu dönemde halk şehir hayatında önemli rol almaya başladı. Halife Emîn'in öldürülmesinden sonra ortaya çıkan karışıklıkları bastırarak (816) düzeni sağlamak için harcadıkları çabalar ve 919'da fiyatların yükselmesi karşısında ayaklanmaları bu faaliyetler arasında sayılabilir. Ayyârların faaliyetleri de bu dönemde başladı.

Bağdat'ın nüfusu hakkında bir tahminde bulunmak zordur. Cami ve hamamların sayısıyla ilgili rakamlar çok mübalağalıdır (Halife Mu'temid'in idareye hâkim olan kardeşi Muvaffak döneminde 300.000 cami, 60.000 hamam; Büveyhîler'den Muizzüddevle zamanında 17.000, Halife Muktedir zamanında 27.000, Büveyhîler'den Adudüddevle zamanında 5000, aynı hânedandan Bahâüddevle zamanında 3000 hamam). Hamamlar 933'te sayılmış ve 1500 olduğu tesbit edilmiştir. Rivayetler her hamamın yaklaşık 200 eve hizmet verdiğini vurgular. Eğer bir evin ortalama beş nüfusa sahip olduğu düşünülürse nüfusun yaklaşık 1.5 milyon olduğu kabul edilebilir. Muktedir, hekimlerin imtihan edilmesini ve sadece hekimlik vasıflarına sahip olanlara belge verilmesini emretti. Sonuçta 860 kişiye hekimlik belgesi verildi. Devlet hastahanelerinde hekimlik belgesi olmadan çalışanlar da buna ilâve edilirse sayı 1000'i bulabilir. Mansûr Camii'nde ve Rusâfe'de ayın son cumasında namaz kılanların sayısı yaklaşık 64.000 idi. III. (IX.) yüzyıl sonlarında kayıkların sayısı 30.000 olarak hesap edilmiştir. Bu rakamlar ve Bağdat'ın alanı dikkate alınırsa IV. (X.) yüzyılda Bağdat'ın nüfusunun yine 1.5 milyon olduğu tahmin edilebilir. Şehir eşrafı Zâhir, Şemmâsiye, Me'mûniye ve Derbü Avn gibi mahallelerde otururdu. Katîatülkilâb, Nehrüddecâc ise fakirlerin yaşadığı mahallelerdi. İki katlı evler de olmakla beraber genel olarak halkın oturduğu evler tek katlı idi. Zenginlerin evlerinde banyolar vardı. Genellikle evler haremlik, kabul odaları ve hizmetçi odaları olmak üzere üç bölümden ibaretti. Halılar, divanlar, perdeler ve yastıklar başlıca mobilya çeşitleriydi. Serinleticiler, serin evler ve serdablar yazın kullanılırdı. Evlerin girişleri yazılar, hayvan, bitki resimleri ve insan figürleriyle süslenirdi. Bahçelere çok önem verilirdi.

Bağdat büyük bir kültür, tercüme ve bilim merkezi idi. Hanefî ve Hanbelî mezhepleri burada doğmuştur. Ayrıca Beytülhikme gibi tercüme yapılan diğer kuruluşlar da burada bulunuyordu. Camiler, özellikle Mansûr Camii büyük bir öğretim merkezi idi. Bir kitap sergi sahası olarak da kullanılan çok sayıda kitapçı dükkânının bulunması kültür faaliyetlerinin ulaştığı seviyeyi gösterir. Şairler, tarihçiler ve âlimler burada sayılamayacak kadar çoktu. Bu hususta Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîhu Bagdâd adlı eserinde geniş bilgiler vardır. Sadece halifeler değil vezirler ve üst düzeydeki diğer görevliler de eğitim ve öğretime gereken ilgiyi göstermiş ve daima destek olmuşlardır. İslâm kültürünün yaratıcı devri Bağdat damgasını taşır. Daha

sonra bir eğitim ve öğretim merkezi olarak halk kütüphaneleri kuruldu. Bunların en meşhuru, Ebû Nasr Sâbûr b. Erdeşîr'in kurduğu Dârülilim'dir. Medreseler kurulmaya başlayınca Bağdat, Nizâmiye ve Müstansıriyye medreseleriyle buna öncülük etti ve medrese sistemini hem programda hem mimaride etkiledi. Özellikle IX. ve X. yüzyıllarda hastahanelere çok önem verildi. Bunlardan Bîmâristânü's-Seyyide (918), Bîmâristânü'l-Muktedirî (918) ve Bîmâristân-ı Adudî (982) çok meşhurdu. Vezir ve diğer devlet yetkilileri de çeşitli hastahaneler yaptırmışlardır. Hârûnürreşîd devrinde Bağdat'ta üç tane köprü vardı. Meşhur olan iki tanesi Bâbü Horasan ve Kerh'te idi. Hârûnürreşîd Şemmâsiye'de iki köprü inşa ettirdi, ancak bunlar ilk kuşatma sırasında yıkıldılar. Üç köprü IX. yüzyılın sonuna kadar kaldı. Öyle anlaşılıyor ki kuzeydeki köprü yıkılmıştı, çünkü İstahrî sadece iki tanesinden bahsetmektedir. 997'de Bahâüddevle Sûkusselâsâ'da üçüncü bir köprü inşa etti. Bu da Sûkusselâsâ'nın Kuzey Bağdat'tan daha önemli hale geldiğini gösterir.

Halife Emîn zamanına kadar Bağdat'ta istikrarlı bir hayat vardı. Ancak ilk kuşatma sırasında halk arasında bazı fesatçılar ortaya çıktı. IX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren sel ve yangınlar da hayatı etkilemeye başladı. 883'teki sel Kerh'te 7000 evin yıkılmasına sebep oldu. 904 ve 929'da Bağdat selden önemli ölçüde zarar gördü. 983'teki sel Kûfe Kapısı'na dayandı ve şehre girdi. Özellikle emîrü'l-ümerâlar devrinde (936-945) kanalların ihmal edilmesi sel felâketine ve Bâdûrayâ bölgesinin tahribine sebep oldu. 919'da ve 934-948 yılları arasında vuku bulan kıtlıklarla hayat çekilmez hale geldi. 920 ve 921'de Kerh yangından önemli ölçüde zarar gördü. 934'teki Kerh yangını attarlar ve kuyumcular çarşısına kadar yayıldı. Büveyhîler dönemi Bağdat için oldukça zor bir devirdi. Muizzüddevle 945'te Bâdûrayâ'da bazı kanalları tamir ettirdi ve hayat şartlarında yeniden düzelme görüldü. Bu dönemi ihmalkârlıkların ağır bastığı bir dönem takip etti ve Batı Bağdat'ı sulayan birçok kanal harap oldu. Adudüddevle (977-982) bu kanalları temizletti. Köprüleri ve rıhtımları yeniden inşa ettirdi. Daha sonraları bu gibi faaliyetlere rastlanmamaktadır.

Bağdat'taki inşaat faaliyetleri bu dönemde sınırlıdır. 961'de Muizzüddevle Şemmâsiye Kapısı'nda büyük bir mey dan ve güzel bahçeleriyle birlikte büyük bir saray inşa etti ve yaklaşık 1 milyon dinar harcadı. Bununla beraber saray 1027'de yıkıldı. Adudüddevle Yukarı Muharrim'de

Muizzüddevle'nin hâcibi Sebük Tegin'in sarayını yeniden inşa ettirdi. Ona geniş bahçeler ilâve etti, büyük masraflar yaparak Nehrülhâlis'ten kanallarla su getirtti. Burası Büveyhîler'in resmî ikametgâhı yani dârülimâre olarak kullanıldı. Adudüddevle Bağdat'ı çok kötü durumda bulmuştu. Evlerin ve çarşıların yeniden yapılmasını emretti ve cuma camilerinin yeniden inşa edilmesi için çok para harcadı. Dicle kenarındaki rıhtımları tamir ettirdi. Zenginlere de Dicle kenarındaki evlerini tamir etmeleri ve sahipsiz, harabe halindeki yerlerin bahçelerini düzenlemelerini emretti. Merkez köprüyü dar ve yıkılmaya meyyal gördü ve onu yenileyip genişletti. 982'de Bîmâristân-ı Adudî'yi yaptırdı; hekimler, müfettişler, memurlar tayin etti. Pek çok ilâç, merhem, araç gereç ve eşya sağladı; bakımı için de vakıflar tahsis etti. Bununla beraber Bağdat Büveyhîler zamanında gerilemeye başladı. Mansûr'un yaptırdığı şehir tamamen ihmal edildi. Şehrin batısındaki mahalleler çok kötü durumdaydı. Batı Bağdat'ın en gelişmiş bölgesi, tüccarların iş yerlerinin bulunduğu Kerh'ti. Şehrin doğu kesimi daha çok gelişmişti ve halkın ileri gelenleri genellikle burada otururlardı. Buranın muhteşem yerleri arasında büyük pazarın bulunduğu Bâbüttâk, Muharrim'deki Dârülimâre, şehrin güney tarafında ise halifenin sarayları vardı. İbn Havkal, Mansûr, Rusâfe, Berâsâ ve Dârüssultan camileri olmak üzere dört cuma camii gördüğünü söyler. Daha sonra 989 ve 993'te Katîa ve Harbiyye camileri cuma camii oldular. İbn Havkal, biri kullanılmayan iki köprü gördüğünü ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki Muizzüddevle zamanında biri Şemmâsiye Kapısı'nda, biri Bâbüttâk'ta, diğeri de Sûkusselâsâ'da olmak üzere üç köprü vardı.

Bağdat halk arasında çıkan karışıklıklar, Büveyhîler'in desteklediği mezhep ihtilâfları ve ayyârların çapulculuklarından çok zarar gördü. 892'de Mu'tazıd kassâs ve falcıların sokaklarda ve camilerde oturmalarını, halkın da onların etrafında toplanıp tartışmalara katılmasını yasakladı. Büveyhîler'den önce karışıklıklara, ahlâkı çok defa kuvvet kullanarak düzeltmeye çalışan Hanbelîler sebep olurdu. Bu dönemde mezhep ihtilâfları birçok insanın ölümüne ve ser vetin kaybolmasına sebep oldu. 949'da Kerh'in yağmalanmasından başlayarak Sünnîler'le Şiîler arasındaki çatışmalar o devrede olağan olaylar arasında yer alıyordu. 959'da iki grup arasındaki çatışma Bâbüttâk'ın yakılıp yıkılmasına sebep oldu. 971'de çıkan olaylar sırasında 17.000 kişi öldü; 300 dükkân, birçok ev ve otuz üç cami yandı. 1016'da Nehrü Tâbık, Bâbülkutn ve Bâbülbasra mahallelerinin

çoğu yandı. 1030'da birçok dükkân ve çarşı tahrip edildi. Karışıklıklar ve zarar ziyanın çoğuna, özellikle X. yüzyılın son çeyreğinden itibaren faaliyetlerini yoğunlaştıran ayyârlar sebep oluyordu. Ayyârlar devamlı şekilde halkın mal ve canına karşı terörü devam ettirdiler, pazarlar ve yollardan zorla haraç topladılar. Yolcuları soydular, geceleri evlere girdiler. Kılıç zoruyla ve yangın çıkararak devamlı şekilde tahribat yaptılar. Özellikle Bâbüttâk, Sûku Yahyâ ve Kerh gibi zenginlere ait mahalle ve pazarları yaktılar. Halk evlerinin kapılarını kilitlemek zorunda kaldı ve tüccarlar geceleyin nöbet tuttular. Bu karışıklıklar fiyatların yükselmesine sebep oldu. Meşhur bir ayyâr lideri olan Bürcümî, Bağdat'ı dört yıl boyunca fiilen yönetti ve bir terör havası estirdi (1030-1033). Bu olaylar karşısında hükümet âciz kalıyor ve ayyârlar karışıklık çıkarmasın diye zorla vergi ve haraç toplamalarına göz yumuluyordu. Bu hadiseler Selçuklular'ın gelişine kadar devam etti.

1055'te Tuğrul Bey Bağdat'a girdi ve Büveyhîler'in Şiî politikasına son verip Sünnîler'i destekledi. Besâsîrî 1058'de Fâtımîler adına Bağdat'ı işgal etti. Fakat 1059'da Selçuklular tarafından mağlûp edilerek öldürüldü. Bağdat'ın bu dönemde kazandığı görünüm daha sonra fazla bir değişikliğe uğramadı.

Tuğrul Bey 1056'da birçok ev ve dükkânı yıkarak Dârülimâre'yi genişletti ve etrafını duvarlarla çevirdi. Dârülimâre 1058'de yandı ve tekrar inşa edildi, daha sonra da Dârülmemleke adıyla meşhur oldu. 1115'te yeniden inşa edildi, ancak 1121'de bir kaza sonucu yandı ve yeni bir saray yaptırıldı. Melikşah, sarayın yakınında olan Muharrim Camii'ni genişletip yeniden inşa ettirdi (1091) ve cami bundan dolayı Sultan Camii olarak adlandırıldı.

Doğu Bağdat'ta halk hilâfet sarayları etrafında kümelendi. Muktedî-Biemrillâh (1074-1094) inşaat faaliyetlerini teşvik etti. Besâliye, Katîa, Halebe, Aceme vb. saray etrafındaki yerleşim yerleri gelişti.

Muktedî, eski Tac Sarayı yakınında Dârüşşâtiyye'yi de inşa ettirdi. 1129'da Tac Sarayı yıkıldı ve yeniden yapıldı. Gelişen mahallenin etrafı duvarlarla çevrili olmadığından 1070'teki sel felâketinden çok zarar gördü. 1095'te Müstazhir, Harîm mahallesinin etrafını bir duvarla çevirdi. 1123'te Müsterşid burayı 22 arşın genişliğinde dört kapılı olarak tekrar inşa ettirdi.

Bu duvar Osmanlı hâkimiyetinin sonuna kadar Doğu Bağdat'ın sınırlarını tayin ediyordu.

Bağdat XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerilemeye başladı ve görünümünde değişiklikler meydana geldi. Batı Bağdat'ta birçok yer harap oldu ve önceki ev ve bahçelerin yerlerini viraneler aldı. Şemmâsiye'nin eski mahallelerine, Rusâfe ve Muharrim'e önem verilmedi.

1171'de Bağdat'ı ziyaret etmiş olan Tutîleli (Tudela) Benjamin halife sarayının, altmış doktoru ve deliler için bir senatoryumu olan Bîmâristân-ı Adudî'nin büyüklüğünden bahseder ve Bağdat'ta kendilerine ait on okula sahip 40.000 yahudi olduğunu söyler. İbn Cübeyr 1185'teki Bağdat'ı anlatırken genel bir gerilemeye dikkat çeker, halkının gurur ve kibrini tenkit eder. Halifenin ikametgâhı, muhteşem saray ve bahçeleriyle yaklaşık bir veya daha fazla mahalleyi içine alırdı. Bu taraf çok iyi iskân ve imar edilmişti ve mükemmel çarşılara sahipti. Bunlardan en genişi Kurayye idi. Sultan Camii, Rusâfe Camii ve Halife Camii olmak üzere üç cuma camii vardı. Burada hepsi mükemmel binalarda eğitim yapan, bol miktarda bağış ve vakıflara sahip otuz medrese bulunuyordu. Bunların masrafları vakıflardan karşılanırdı. Bu medreselerin en meşhuru 1110'da yeniden inşa edilen Nizâmiye Medresesi idi.

İbn Cübeyr, Müsterşid tarafından yaptırılan dört kapılı duvarın yarım daire şeklinde olduğunu, her iki ucunun Dicle'ye vardığını ve Rusâfe, Şemmâsiye ve Muharrim mahallelerinin birçok yeri harabeye dönerken Ebû Hanîfe bölgesinin meskûn bir yer olduğunu ve Batı Bağdat'ın her tarafının tahrip edildiğini söyler. Surla çevrilmiş olan Kerh şehrinden ve Halife Mansûr'un yaptırdığı caminin bulunduğu Bâbülbasra'dan bahseder. İbn Cübeyr'in dikkat çektiği diğer bölgeler arasında, en kuzeyde Harbiyye ve ipek kumaşlarıyla meşhur Attâbiyye vardır. Ayrıca Bağdat'ta 2000 hamam ve on bir cuma camiinin bulunduğunu söyler. Müs terşid zamanında (1118-1135) Îsâ Kanalı civarında bir köprü vardı. Bu köprü daha sonra Bâbülkurayye'ye nakledildi. Müstazî-Biemrillâh zamanında (1170-1180) Bâbülkurayye'de yeni bir köprü yapıldı ve ilki Îsâ Kanalı'nın yakınındaki eski yerine getirildi. Bundan yarım yüzyıl sonra Yâkut (ö. 623/1226) bazı faydalı bilgiler verir ve Batı Bağdat'ı, birbirlerinden bir duvarla ayrılmış harabeler yığını mahalleler olarak gösterir. Harbiyye kuzeyde Harîmü't-Tâhirî,

güneybatıda Attâbiyyîn ve Dârülkaz, batıya doğru Muhavvel, doğuya doğru Kasr-ı Îsâ, güneyde Kerh ve Kureyye dikkati çeken mahallelerdir.

Bu dönemde bölgelerin yarı bağımsız statülerini gösteren cuma camilerinin sayısı Batı Bağdat'ta (Garbiyye) arttı. İbnü'l-Cevzî, 1135-1176 yılları arasında Mansûr Camii'ne ilâveten altı camiden bahseder. Kerh camileri Müstansır tarafından tamir edildi. Câmiu'l-Kasr da 1082 ve 1235'te olmak üzere iki defa tamir edildi. Bugün hâlâ ayakta kalan Kameriye Camii de 1228'de yapıldı. Abbâsî hilâfetinin son yüzyılında halife veya yakınları tarafından inşa ettirilen çok sayıda ribât* tasavvufun ne derece etkili olduğunu gösterir.

Bağdat'ta medreselerin kurulmasına çok önem verildi. Bu hareket başlangıçta Şâfiîler arasındaki dinî uyanış yanında siyasî ve idarî ihtiyaçlarla açıklanabilir. Fakat bu bir kültür faaliyeti olarak daha sonra da devam ettirildi. İbn Cübeyr Doğu Bağdat'ta otuz medrese olduğunu söyler. Diğer medreseler İbn Cübeyr'in ziyaretinden sonra kurulmuştur. En meşhurları 1066'da kurulan Nizâmiye, aynı yıl kurulan ve bugün Külliyetü'ş-şerîa olarak kullanılan Ebû Hanîfe, 1233'te kurulan ve XVII. yüzyıla kadar varlığını koruyan Müstansıriyye medreseleridir. Bu medreselerden her biri, dört fıkıh mezhebinden biri üzerinde ihtisaslaşmıştı. Sadece Müstansıriyye ile 1255'te kurulan Beşîriyye medreseleri dört mezhebe göre öğretim yapıyordu. Şemsülmülk b. Nizâmülmülk tarafından yetimler için kurulan bir mektep vardı. 1209'da Bağdat'ın her yerinde, ramazan ayında fakirlere hizmet etmek için misafirhaneler (dârüzziyâfe) kuruldu. Bağdat bu dönemde yangın, sel ve karışıklıklardan çok zarar gördü. 1057'de Kerh, Bâbülmuhavvel mahalleleri ve Kerh çarşısının büyük bir kısmı yandı. 1059'da da Kerh ve Eski Bağdat'ın çoğu yandı.

Halk grupları ve mezhep mensupları (Hanbelîler'le Şâfiîler, Sünnîler'le Şiîler) arasında çıkan olaylar kan dökülmesine ve tahribata sebep olmaya devam etti. İbnü'l-Esîr 1108'de geçici bir uzlaşmadan bahseder. Ancak bu uzlaşma kısa ömürlü oldu. Kavga ve çatışmalar devam etti ve Musta'sım zamanında korkunç boyutlara ulaştı. 1242'de Me'mûniyye ile Bâbülezec, Muhtâre ile Sûku's-sultân, Katuftâ ve Kureyye mahalleleri arasında olaylar çıktı, pek çok kişi öldürüldü ve dükkânlar yağmalandı. 1255 yıllarında durum çok daha kötüleşti. Sünnîler'in oturduğu Rusâfe ve Şiî mahallesi

Hudayriyyîn arasında çatışmalar meydana geldi. Daha sonra Bâbülbasra ve Kerh de olaylara karıştı. Bu olaylar hem hükümet kontrolünün azaldığını, hem de mahalleler arasında rekabet olduğunu gösterir. Kerh ile Bâbülbasra arasında yeniden çatışma çıkınca bunu önlemek için gönderilen askerler Kerh'i yağmaladılar. 1256'da Kerh halkından birinin öldürülmesiyle olaylar doruğa ulaştı ve kontrolü sağlamak için gönderilen askerler halkla beraber Kerh'i yağmalayıp birçok yeri yakıp yıktılar; pek çok kişi öldürüldü ve kadınlar kaçırıldı. Bu dönemde ayyârlar her yerde faaliyet gösteriyordu. Dükkânları yağmalıyorlar ve geceleyin evleri soyuyorlardı. Hatta Müstansıriyye'yi bile iki kere talan etmişlerdi. Hükümet olayları bastırmaktan âciz kaldı. Kanallar temizlenmediği için seller meydana geldi. 1243'teki seller ve taşkınlar Nizâmiye ve civarındaki bazı mahalleleri tahrip etti. 1248'de seller Doğu Bağdat'ın etrafını sardı ve duvarların bir kısmını yıkarak Harîm'e ulaştı. Sel Rusâfe'de de birçok evi yıktı. Batı Bağdat sular altında kaldı ve Bâbülbasra ve Kerh bölgesi hariç birçok ev yıkıldı. Ekinler zarara uğradı. En büyük sel felâketi ise 1256'da meydana gelmiş ve Batı Bağdat'daki Dârülhilâfe ve Nizâmiye çarşıları sular altında kalmıştı.

İki yıl sonra 10 Şubat 1258'de Moğollar Bağdat'a saldırdılar; Halife Musta'sım kayıtsız şartsız teslim oldu ve halk kılıçtan geçirildi. Kuşatmadan önce Bağdat'a akın eden çok sayıdaki köylü de bu acı âkıbetten kurtulamadı. Öldürülenlerin sayısı ile ilgili olarak kaynaklarda zikredilen tahminler, daha sonraki kaynaklarda daha yüksek olmak üzere 800.000 ile 2 milyon arasında değişmektedir. Çinli seyyah Cha'ng Te (1259) on binlerce kişinin öldürüldüğünü ifade eder. Onun verdiği bilginin Moğol kaynaklarına dayandığı açıktır. Rakam vermek oldukça güçtür, ancak öldürülenlerin sayısı 100.000'i aşmıştır. Şehrin her tarafındaki gömülmemiş cesetlerden yayılan tahammülü imkânsız kokular Hülâgû'yu bile birkaç gün için çekilip gitmeye mecbur etti. Şehir yağmalandı, camiler ahır haline getirildi. Kütüphaneler tahrip edildi. Kitapların bir kısmı yakıldı, bir bölümü de Dicle nehrine atıldı, nehir günlerce mürekkep renginde aktı. İslâm medeniyetinin duraklamasına sebep olan Moğol istilâsı sadece Bağdat için değil bütün İslâm dünyası için korkunç bir felâket olmuştur. Bununla beraber Bağdat tamamen yıkılmaktan kurtuldu. Belki de ulemânın, "Adaletli bir kâfir, zalim bir imamdan daha iyidir" şeklindeki fetvası bu hususta önemli rol oynadı. Hülâgû Bağdat'tan ayrılmadan önce halka ait bazı binaların onarılmasını emretti. Vakıf müfettişi Câmiü'l-hulefâ'yı

yeniden inşa etti, medrese ve ribâtların tekrar açılmasını sağladı. Kültür çok zarar görmesine rağmen tamamen yok edilmedi. Bağdat her yönüyle bir eyalet merkezi oldu. Şehir 1339-1340 yılına kadar İlhanlılar'ın hâkimiyetinde kaldı; bir vali ve bir şahne* ile bir askerî garnizon tarafından idare edildi.

Moğollar vergi tahakkuk ettirmek için Bağdat'ın nüfusunu onar, yüzer ve biner kişilik gruplar halinde kaydettiler. Yaşlılar ve çocuklar hariç herkesten vergi alındı. Bu durum yaklaşık iki yıl devam etti. Bağdat'ta yönetim İranlılar'a tevdi edildiği için şehir giderek eski önemini kazanmaya başladı. Şehirde 1258-1282 yılları arasında valilik yapan Atâ Melik Cüveynî'nin bunda önemli rolü oldu. Onun idaresinde Câmiü'l-hulefâ'nın minaresi ve Nizâmiye çarşısı yeniden inşa edildi. Müstansıriyye tamir edildi ve yeni bir sulama sistemi yapıldı. Şeyh Ma'rûf ve Kameriyye camileri yeniden yaptırıl dı. Eski okulların bazıları özellikle Nizâmiye, Müstansıriyye, Beşîriyye, Teteşiyye ve Medresetü'l-ashâb yeniden öğretime başladılar. Cüveynî'nin karısı, dört mezhebin de esaslarının öğretilmesi için İsmetiyye Medresesi'ni ve onun yanında bir ribât yaptırdı. İlhanlı Hükümdarı Ahmed Teküder 1282'de, Abbâsîler devrindeki gibi dinî bir duyguyla, camilere ve okullara bağışta bulunulması için bir mesaj yolladı. Bunun yanında İlhanlı idaresi, müslüman olmayanlara karşı bir isyanın meydana gelmesine yol açtı. İlhanlılar hıristiyanları korudular ve onlardan cizyeyi kaldırdılar. Kiliseleri yeniden inşa ettiler ve okulları öğretime açtılar. Argun'un (1284-1291) yahudi asıllı maliye nâzırı Sa'düddevle kardeşini Bağdat'a vali tayin edince yahudilerin itibarı arttı. Gazan Han zamanında Bağdat'taki gayri müslimler bazı sıkıntılarla karşılaştılar ve bir kısmı müslüman oldu. İlhanlılar Bağdat'ta kâğıt parayı (çao) kabul ettirmeye çalıştılarsa da başarılı olamadılar ve Gazan Han 1297'de bu uygulamaya son verdi.

Üç coğrafyacı İbn Abdülhak (ö. 1300 dolayları), İbn Battûta (ö. 1327) ve Hamdullah Müstevfî (ö. 1339), Bağdat'ın XIII ve XIV. yüzyıllardaki durumu hakkında bilgi verirler. İbn Abdülhak Merâsid adlı eserinde, Batı Bağdat'ta en kalabalığı Kerh olan metrûk mahalleler hariç hiçbir şeyin kalmadığını söyler ve Kureyye ve Remliyye mahalleleriyle Dârürrakık çarşısından, kâğıt üretimiyle meşhur Dârülkaz ve metrûk bir köy gibi duran Bâbülmuhavvel'den bahseder. Ayrıca Bîmâristân-ı Adudî'ye temas eder ve Harîmü't-Tâhirî, Nehrü Tâbik ve Katîa mahallelerinden hiçbir eser

kalmadığını, Tûsâ mahallesinin de metrûk bir köy gibi göründüğünü, Moğollar geldiği zaman Doğu Bağdat'ın büyük bir bölümünün harabe halinde olduğunu, onların da halkın çoğunu öldürdüklerini, daha sonra taşradan gelenlerin Bağdat'a yerleştiğini söyler. Halebe, Kureyye ve Katîatülacem'in meskûn mahaller olduğunu ifade eder. İbn Battûta Bağdat'taki iki köprüden bahseder ve şehirdeki mükemmel hamamlar hakkında ayrıntılı bilgi verir. Çok sayıda cami ve medresenin olduğunu, ancak bunların harabe halinde bulunduğunu nakleder. Hamdullah Müstevfî de Bağdat hakkında önemli bilgiler verir. Onun Doğu Bağdat'ın surları hakkında verdiği bilgiler İbn Cübeyr'in söylediklerini doğrular mahiyettedir. Müstevfî Bağdat'ta halkın hayatından memnun olduğunu, bozuk bir Arapça konuştuklarını, Şâfiî ve Hanbelîler'in şehre hâkim bulunduklarını, ancak diğer mezhep mensuplarının da bir hayli kalabalık olduğunu söyler. Çok sayıda medrese ve ribâtın bulunduğunu, bunların en büyüğünün Nizâmiye, mimari açıdan en güzelinin de Müstansıriyye Medresesi olduğunu kaydeder. Sitti Zübeyde Türbesi'nin bu devreye ait olması mümkündür. Bu hanım Musta‘sım'ın büyük oğlunun torunu Zübeyde olabilir.

Hasan-ı Büzürg 1339'da Bağdat'a yerleşti ve 1410'a kadar süren Celâyirliler sülâlesini kurdu. Mercan Camii bu dönemde yapılmıştır. Kitâbesinden anlaşıldığına göre Üveys'in kumandanı olan Mercan, cami ile birlikte medreseyi Hasan-ı Büzürg'ün zamanında inşa etmeye başlamış ve 1357'de Üveys'in zamanında bitirmiştir. Bu medresede Şâfiî ve Hanefî fıkhı okutulurdu. Günümüzde medreseye veya camiye ait olan sadece bir kapı kalmıştır.

Bağdat Timur tarafından 795'te (1392-93) ve 803'te (1401) olmak üzere iki defa işgal edildi. Birincisinde şehir fazla zarar görmedi, fakat ikincisinde halk suçsuz olarak öldürüldü ve Abbâsîler'e ait mahalle ve binaların çoğu tahrip edildi. Bu Bağdat'ın kültür hayatına indirilen ikinci ağır darbe idi. Ahmed Celâyir 1405'te Bağdat'a dönerek Timur'un yıktığı duvarları, bazı binaları ve çarşıları tamir ettirmeye çalıştıysa da zamanı çok kısa sürdü.

1410-1467 yılları arasında Karakoyunlu Türkmenleri'nin hâkimiyetinde kalan Bağdat daha sonra Akkoyunlular'ın eline geçti. Bağdat bu Türkmen hânedanları zamanında daha geriye gitti ve bunların kötü yönetimleri

yüzünden önemli ölçüde zarar gördü. Halkın çoğu şehri terketti. Sulama sisteminin harap olması sebebiyle seller yine pek çok zarara yol açtı. Makrîzî Bağdat'ın 1437'de harabe halinde olduğunu, ne bir cami ne cemaat ne de bir çarşı kaldığını, kanalların tamamen kuruduğunu ve Bağdat'ın şehir olmaktan çıktığını söyler. Buna ilâve olarak kabileciliğin yaygınlığından ve kabile birliklerinin ülkenin hayatında karıştırıcı rol oynamaya başladıklarından bahseder.

Bağdat 1508'de Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'in yönetimine geçti ve buraya sahip olmak isteyen Osmanlılar'la İranlılar arasında bir mücadele başladı. Şah İsmâil'in emri üzerine, Ebû Hanîfe ve Abdülkadir-i Geylânî türbeleri başta olmak üzere Sünnîler'e ait pek çok türbe tahrip edildi ve birçok Sünnî lider öldürüldü. Bununla beraber Şah İsmâil Mûsâ el-Kâzım için bir türbe yaptırdı ve Bağdat'a "halîfetü'l-hulefâ" unvanıyla bir vali tayin etti. Birçok İranlı tüccar Bağdat'a geldi ve ticarî faaliyetler arttı. Kürt lideri Zülfikar'ın Bağdat'ı zaptedip Kanûnî Sultan Süleyman'a tâbi olduğunu ilân ettiği kısa bir devreden sonra Şah Tahmasb 1530'da ikinci defa Bağdat'ı ele geçirdi. Ancak Kanûnî Sultan Süleyman 1534'te Bağdat'a girdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tayfûr, Târîhu Bagdâd, Leipzig 1908; Ya'kubî, Kitâbü'l-Büldân, s. 31-38, 41-43, 8284; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 274, 277; III, 278-279, 322; VI, 234-235, 265; Cehşiyârî, Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb, Kahire 1938, s. 13; Ezdî, Hikâyetü Ebi'l-Kasım el-Bagdâdî (nşr. A. Mez), Heidelberg 1902; Ebû Bekir es-Sûlî, Ahbârü'r-Râdî-Billâh ve'l-Müttakı-Lillâh (nşr. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 85-90, 131-134, 142-145, 194-200, ayrıca bk. İndeks; Tenûhî, Nişvârü'l-muhâdara (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1920, I; Damas 1348/1930, VIII; Mes'ûdî, et-Tenbîh, VI, 454-459; Hamza el-İsfahânî, Târîhu sinî mülûki'l-arz ve'l-enbiyâ, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), s. 130; Makdisî, Kitâbü'l-Bed ve't-târîh, IV, 101; a.mlf., Ahsenü't-tekasîm, s. 119-120, 121; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-

ümem (nşr. H. F. Amedroz), Bağdad 1332-33/1914-15, I, 74-75; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I-XIV; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 19, 20, 21, 23, ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, Menâkıbü Bagdâd, Bağdad 1921, s. 7-8, 9-10, 11, 12-15; a.mlf., el-Muntazam, V, 21, 143, 144; VI, 3, 130, 140, 317-318; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 678-679; II, 954; III, 613; IV, 254; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 426-428; VIII, 85-86; XI, 152; İbnü't-Tıktaka, el-Fahrî, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 144, 145; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 311; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 313-328; İbnü'l-Füvatî, el-Havâdisü'l-câmia (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1351; Ebü'l-Fidâ, Târîh, İstanbul 1286/1869-70, I, 292; II, 3, 22, 27, 211; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 44-47; İbn Battûta, Tuhfetü'n-nüzzâr, I, 140-141; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, III, 100; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), I, 345; II, 16; III, 85, 270; V, 135; Münşî el-Bağdâdî, Rihle (trc. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1948; İskender Bey Münşî, Târîh, I, 75; III, 695, 726 vd.; Sarre-Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat und Tigris-Gebiet, Berlin 1900, s. 35, 43, 45; M. Streck, Die Alte Lands haft Babylonien, Leiden 1900, I, 49-50; G. Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîhu mesâcidi Bagdâd ve âsâruhâ, Bağdad 1346; R. Levy, A Baghdad Chronicle, Cambridge 1929; D. S. Sassoon, History of the Jews in Baghdad, Letchworth 1949; A. Sousa, Atlasu Bagdâd, Bağdad 1952; A. A. Duri, "Baghdad", EI^{2} (İng.), I, 894-908; H. Kennedy, "Baghdad", EIr., III, 412-415.

Abdülazîz ed-Dûrî

II. OSMANLI DÖNEMİ

Bağdat 1508'de Safevîler'in eline geçmesinden Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 1534'te alınmasına kadar Safevîler'le Osmanlılar arasında uzun mücadelelere sahne oldu. Ticaret yolları üzerinde bulunması, Osmanlılar'ın Avrupa ile mücadelesinde Bağdat'ı ön plana çıkardı. Nitekim Avrupa'yı ekonomik baskı altına almak isteyen Osmanlı Devleti Anadolu ve

Karadeniz ticaret yollarına sahip olduktan sonra Basra'dan Bağdat'a, oradan da Suriye'ye uzanan hattı ele geçirmek için faaliyete geçti.

Şah İsmâil'den sonra tahta geçen I. Tahmasb devrinde Bağdat Muslu kabilesinden Zülfikar Han'ın nüfuzu altına girdi. Zülfikar Han Kanûnî adına hutbe okutup para bastırdı ve ona bağlılığını bildirmek üzere elçiler gönderdi. Bunun üzerine I. Tahmasb 1529'da Zülfikar Han'ı cezalandırmak için ordusu ile şehir civarına geldi. Zülfikar Han müdafaa tertibatı aldıysa da Tahmasb tarafından elde edilen kardeşlerinin ihaneti sonucu yakalanarak idam edildi ve bu şekilde Bağdat tekrar Safevîler'in eline geçti. Şerefeddin oğlu Tekeli Mehmed Han Bağdat valiliğine tayin edildi.

Kanûnî Sultan Süleyman Irakeyn Seferi'nde Tebriz'i fethedip Irak'a yürüdüğü sırada Mehmed Han kendisine karşı oluşan muhalefet yüzünden Bağdat'ı terketmek zorunda kaldı. Bunun üzerine halk şehrin anahtarlarını vezîriâzam Makbûl İbrâhim Paşa'ya teslim etti. İbrâhim Paşa Bağdat'a girdi, ancak yağmaya meydan vermemek için askeri şehir dışında tuttu. Kanûnî de 24 Cemâziyelevvel 941'de (1 Aralık 1534) şehre girdi. Fuzûlî bu fetih için, "Geldi burc-ı evliyâya pâdişâh-ı nâmdâr" mısraı ile tarih düşürmüştür. Padişah Bağdat'ta kaldığı dört ay içinde Kâzımiye'de Safevîler tarafından yapımına başlanan ve yarım kalmış olan camiyi tamamlattığı gibi Abdülkadir-i Geylânî'nin cami ve türbesi için zengin vakıflar kurdu. İmâm-ı Âzam'ın mezarını buldurup burada türbe, cami ve medrese inşa ettirdi. Ayrıca Âzamiye Kalesi'ni yaptırarak Bağdat'tan dönüşünde buraya Diyarbekir eski beylerbeyi Süleyman Paşa'yı vali tayin etti ve şehrin muhafazası için yeteri kadar kuvvet yerleştirdi.

29 Mayıs 1555'te Amasya Muahedesi ile hukuken Osmanlı Devleti'ne bağlı olduğu kabul edilen Bağdat'ta I. Ahmed devrine (1590-1617) kadar bazı aşiret ayaklanmaları dışında önemli bir hareket görülmemektedir. I. Ahmed devrinde ise Celâlîler'den bölükbaşı Tavîl Ahmed ve oğlu Mehmed isyan etmiştir. Bu isyanları bastırmaya Nasuh Paşa gönderilmiş, paşa önce Tavîl Ahmed'e, sonra oğluna mağlûp olmuşsa da Mehmed bir tekke bânisi olan Mehmed Çelebi adında biri tarafından öldürülmüş, yerine geçen kardeşi Mustafa'nın isyanı da Cigalazâde Mahmud Paşa tarafından bastırılmıştır.

I. Ahmed’den sonra merkezî otoritenin sarsılması sebebiyle Bağdat’ta yeniden isyanlar çıktı. Bu isyanların elebaşılarından yeniçeri zâbiti Bekir Subaşı ile azebler ağası Mehmed Kanber devleti en çok uğraştıran âsilerdir. Bağdat valiliğinde bulunan Hâfız Ahmed ve Kemankeş Ali paşaların çabalarına rağmen eyaletin İran’a yakın bulunması ve Safevîler’in işe karışmaları yüzünden isyanlar kolayca bastırılamadı. Hatta bir ara Bekir Subaşı Şah Abbas’la münasebet dahi kurdu. Ancak bu sırada Bekir Subaşı ile Mehmed Kanber arasında doğan rekabet ve nüfuz mücadelesi, Mehmed Kanber’in Bağdat Beylerbeyi Yûsuf Paşa ile birlikte Bekir Subaşı taraftarlarını ortadan kaldırmak istemelerine yol açtı. Bu arada Yûsuf Paşa’nın ölümü iç kalenin âsilerin eline geçmesine sebep oldu ve bunun üzerine Diyarbekir Beylerbeyi Hâfız Ahmed Paşa Bağdat’a gönderildi. Ahmed Paşa Bağdat üzerine yürürken bir taraftan da Şah Abbas’la yakın temasa geçen Bekir Subaşı’nın beylerbeyiliğe tayinini istedi ve bu teklif devlet tarafından da uygun bulundu. Nitekim Bekir Subaşı’ya yardıma gelen İran’ın Hemedan beylerbeyi Safî Kulı Han Hâfız Ahmed Paşa’nın Bağdat’tan çekilmesini, aksi halde iki devlet arasındaki barışın bozulacağını bildirdi; bunun üzerine Hâfız Ahmed Paşa Bekir Subaşı’yı acele olarak beylerbeyi tayin etti ve Bekir Subaşı da İran taraftarlarını şehirden kovdu. Şehri teslim almaya gelen, ancak aldatıldığını anlayan Şah Abbas, 1623 Temmuzunda ordusunu Bağdat üzerine sevkederek şehri kuşattı. Bu durum karşısında Bekir Subaşı Osmanlı Devleti’nden yardım istemek zorunda kaldı. Üç ay müddetle muhasara edilen Bağdat’ta kıtlık başladı ve bu arada Bekir Subaşı öldü. Şah Abbas’ın kendisine Bağdat valiliğini vaad ettiği oğlu Derviş Mehmed ise bu vaade aldanarak müdafaa etmekte olduğu iç kaleyi Safevîler’e teslim etti (28 Kasım 1623). Şah Abbas verdiği sözün aksine Sünnî halka büyük zulüm yaptı ve katliamda bulundu; İmâm-ı Âzam ve Abdülkadir-i Geylânî türbelerini tahrip ettirerek cami ve medreseleri ahır haline getirdi. Katliamdan kurtulan Sünnîler ise Bağdat’tan sürüldüler. Osmanlı Devleti, IV. Murad’ın çocuk yaşta bulunmasına ve İstanbul’da karışıklıklar çıkmış olmasına rağmen şehri kurtarmak için harekete geçti. Hâfız Ahmed Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu 13 Kasım 1625’ten 3 Temmuz 1626’ya kadar Bağdat’ı kuşatma altına aldı. İranlılar şehri tam teslim edecekken Osmanlı ordusunda çıkan hastalık ve ayrıca yorgunluk bu teslimi engelledi. Bağdat, Şah Abbas’ın halefi Şah Safî zamanında 1629’da İran seferine çıkan Sadrazam Boşnak Hüsrev Paşa tarafından ikinci defa muhasara edildiyse de kırk gün süren bu kuşatmadan da bir sonuç

alınamadı. Bu arada Bağdat valisi bulunan Safî Kulı Han ölmüş, yerine zevk ve safaya düşkün bir kimse olan Bektaş Han getirilmişti. Bunun zamanında Bağdat'ta çıkan veba salgını şehirde kitle halinde ölümlere sebep oldu.

Bağdat 15 Ekim 1638'de başlayıp kırk gün süren bir kuşatma sonucu yeniden Osmanlı idaresine girdi. Osmanlı Sadrazamı Tayyar Mehmed Paşa'nın şehid düştüğü bu muhasara sırasında şehir büyük ölçüde harap olduğundan IV. Murad şehrin ele geçirilmesinden sonra binaları tamir ettirdiği gibi İranlılar tarafından tahrip edilen İmâm-ı Âzam'ın türbesini onartıp Dicle'ye set inşası ve bazı mahallere su getirtilmesi gibi faaliyetlerde de bulundu. IV. Murad Bağdat'ta iki ay kaldıktan sonra beylerbeyiliğe Küçük Hasan Paşa'yı getirerek İstanbul'a döndü. Kasrışîrin Antlaşması'yla da İranlılar Bağdat'ın Osmanlılar'a ait olduğunu kabul ettiler. Bundan sonraki Bağdat valileri Musul'dan Basra'ya kadar olan sahada devlet otoritesini sağlamakla uğraştılar. Meselâ valilerden Kara Mustafa Paşa, Basra Valisi Hüseyin Paşa'nın isyanını bastırarak asayişi temin etti (1667). Ancak Basra önce Müntefik aşireti şeyhi Ma'nî'nin, ardından da Hüveyze Hanı Ferecullah'ın hâkimiyetine girdi, bir süre sonra ise İranlılar'ın eline geçti. Osmanlı Devleti 1683'te başlayan ve 1699'a kadar devam eden Avusturya, Rusya, Prusya ve Venedik savaşları dolayısıyla bölgeye yeteri kadar ilgi gösteremedi. Savaşın sona ermesinden sonra ise Bağdat Valisi Daltaban Mustafa Paşa'nın seraskerliğinde düzenlenen seferle Kurna ve Basra yeniden Osmanlı idaresine girdi.

1704'te valiliğe getirilen Eyüplü Hasan Paşa ve oğlu Ahmed Paşa'nın valilikleri Bağdat'ta yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Hasan Paşa on dokuz yıl süren valiliği sırasında bölgede huzursuzluklar çıkaran âsi aşiretleri sindirerek asayişi sağladı. Şehre giren yiyecek maddeleri üzerinden alınmakta olan vergileri de kaldırarak halkın sevgisini kazandı. Enderun'da yetiştiği için Bağdat'ta Osmanlı sarayı teşkilâtına benzer bir teşkilât kuran Hasan Paşa has oda, hazine ve kiler odaları ile bir mektep kurdu. Satın aldığı Abaza, Gürcü ve Çerkes kölelerle bazı eşraf çocuklarını sarayda eğitti. Daha sonra bunlar önemli mevkilere geldiler. Bağdat'ta huzur ve güveni sağlayan ve bu sırada İran'la başlayan savaşlarda serasker bulunan Hasan Paşa'nın vefatı üzerine Bağdat valiliği ve ordu kumandanlığı oğlu Ahmed Paşa'ya verildi. Babasının siyasetini sürdüren Ahmed Paşa bir

yandan İran'a karşı başarıyla mücadele ederken bir yandan da Bağdat'a saldıran Benî Cemîl kabilesini cezalandırdı.

1733'te Nâdir Şah tarafından kuşatılan Bağdat, Ahmed Paşa'nın şiddetli mukavemeti sonucu yedi ay dayandıktan sonra Topal Osman Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunun 20 Temmuz 1733'te Nâdir Şah'ı mağlûp etmesi üzerine muhasaradan kurtuldu. Ancak Nâdir Şah çıktığı Hint seferinden dönüşünde Bağdat'ı tekrar kuşattı (1743) ve Kerkük'ü zaptetti. 1746'da imzalanan Osmanlı-İran antlaşmasında Bağdat yine Osmanlılar'da kaldı. Ahmed Paşa'nın 1747'de ölümünden sonra Bağdat valileri çıkan isyanları bastırmakla uğraştılar.

Ahmed Paşa'nın ölümünden sonra âzatlı kölesi ve damadı Adana Valisi Süleyman Paşa Bağdat valisi oldu (1749). Bunun zamanında Arap kabileleri itaat altına alındı, Irak'ta emniyet ve asayiş sağlandı ve memlük* yönetimi iyice yerleşti. Süleyman Paşa'nın Bağdat'ta büyük ölçüde taraftar bulması üzerine Osmanlı Devleti bundan sonra burada kendi istediği birini değil, nüfuz ve idareyi ellerine geçirmiş olan kölemenlerden birini tayin etmek mecburiyetinde kaldı. Bu sebeple Süleyman Paşa'dan sonra 1762'de kethüdâsı Ali, 1764'te de yine kethüdâlardan Ömer Paşa vali tayin edildi. Bu arada 1772'de çıkan veba salgını halkın büyük kısmının ölümüne ve sağ kalanların Bağdat'ı terketmelerine yol açtı. Bu karışık durumda memlükler arasındaki çekişmeleri fırsat bilen İranlılar Basra'yı ele geçirdi ve Basra mütesellimliğine kölemenlerden Süleyman Ağa getirildi. Bu durum İran serdarı Zend Kerim Han'ın ölümüne kadar devam etti. Onun ölümü üzerine Basra mütesellimi bulunan Süleyman Ağa Osmanlı Devleti'ne başvurarak Basra eyaleti valiliğini istedi. Osmanlı Devleti Süleyman Paşa'ya Basra valiliğini verdikten başka ilâve olarak Bağdat ve Şehrizor eyaletlerini de bağladı. "Büyük" lakabı ile anılan Süleyman Paşa Bağdat ve Basra valisi olunca daha önceki karışık durumdan faydalanarak isyan eden âsi kabileleri cezalandırdı, ayrıca Bağdat'ta büyük bir imar faaliyetine başladı, ticaret ve ziraatı teşvik etti. Merkezî hükümetle iyi geçindi ve Mısır seferi için 2000 kese yardımda bulundu. Ancak Bağdat'ta vuku bulan ikinci bir veba salgını ve Vehhâbî saldırısı bu gelişmelere engel oldu.

Büyük Süleyman Paşa'nın 8 Ağustos 1802'de ölümü üzerine yerine Ebû Gaddâre Ali Paşa tayin edildi. Ali Paşa Şam Valisi Azmzâde Abdullah Paşa

ile Vehhâbîler üzerine sefere çıkmak için görevlendirildiyse de bu sefer gerçekleştirilemedi.

Ali Paşa'nın katlinden sonra Osmanlı Devleti Bağdat'taki kölemen yönetimine son vererek valiliğe Yûsuf Ziyâ Paşa'yı getirmek istedi. Ancak Fransız elçisi Sebastiani'nin araya girmesi bu teşebbüsün gerçekleştirilmesine engel oldu ve valiliğe yine kölemenlerden Küçük Süleyman Paşa tayin edildi. Fakat kısa bir süre sonra icraatının hoşa gitmemesi, Vehhâbîliğe meyletmesi ve Bağdat muhallefât*ını göndermemesi, Osmanlı Devleti ile arasının açılmasına sebep oldu. Bağdat'a gönderilen ve Süleyman Paşa ile görüşen Hâlet Efendi bir sonuç alamayınca topladığı kuvvetlerle Bağdat üzerine yürüdü, ayrıca el altından şehirde bir de isyan çıkarttı. Fakat yapılan savaşta yenildiyse de ertesi gün Süleyman Paşa'nın kuvvetleri dağıldı; Süleyman Paşa ise sığındığı bedevî tarafından öldürüldü. Bağdat'a giren Hâlet Efendi valiliğe kölemenlerden Abdullah Ağa'yı (Paşa) getirdi. Fakat Abdullah Paşa'nın bir müddet sonra Süleyman Paşa'nın oğlu Said Paşa ile yaptığı savaşta yenilmesi ve öldürülmesi üzerine (1813) Bağdat, Basra ve Şehrizor vezir pâyesine yükseltilen Said Paşa'ya verildi. Ancak Said Paşa'nın bazı uygunsuz hareketleri azledilmesine sebep oldu ve Halep'e sürüldü. Yerine eniştesi Dâvud Efendi (Paşa) getirildi (1817). Kölemenli Dâvud Paşa'nın on beş yıl süren valiliği sırasında Bağdat büyük gelişme gösterdi. Asayiş sağlandı, çeşitli hayrat eserleri tesis edilip kumaş imalâthaneleri açıldı. Avrupa'dan getirtilen ustalar sayesinde sanayide önemli ilerlemeler sağlandı; ziraî borçların silinmesiyle ziraatın gelişmesine yardımcı olundu. Bu arada Dâvud Paşa, meydana getirdiği ve I. Napolyon'un eski yaverlerinden Deveaux'ya tâlim ettirdiği 10.000 kişilik piyade ve topçu kuvveti sayesinde Basra yöresine tecavüz eden Müntefik Şeyhi Hammûd'u bertaraf etti. Öte yandan 1821'de başlayan İran savaşlarında da önemli başarılar kazandı.

Kölemenlerin Dâvud Paşa ile yeniden kuvvet kazanması, imparatorluk içindeki mütegallibeyi ortadan kaldırmak isteyen II. Mahmud'un siyasetine ters düşmekteydi. Ayrıca 1827-1829 Osmanlı-Rus savaşı için talep edilen parayı göndermeyip devletin buradaki nüfuzunu temsil eden şıkk-ı evvel* defterdarı Sâdık Efendi'yi de öldürtünce Dâvud Paşa âsi ilân edildi. İngiliz elçisinin aracılığına rağmen tenkili için Halep Valisi Ali Rızâ Paşa görevlendirildi. Ali Rızâ Paşa öncü olarak gönderdiği Kasım Paşa'nın

öldürülmesi üzerine Bağdat'ı kuşattı. Doksan gün süren kuşatma sonunda Ali Rızâ Paşa halkın açtığı kapılardan şehre girdi ve hemen bütün kölemenler yakalanıp idam edildi. Sadece on beş kadarı saklanıp kurtulabildi. Dâvud Paşa ise devlet tarafından affedildi.

Dâvud Paşa'dan sonra on altı yıl süreyle Bağdat valiliğini Ali Rızâ Paşa yürüttü. Ondan sonra Necib, Nâmık, Gözlüklü Reşid, Takıyüddin ve Midhat paşalar Bağdat valiliğinde bulundular. Bunlardan 1869-1872 yılları arasında vali olan Midhat Paşa, Degare meselesi denilen önemli urban isyanını bastırdığı gibi Necid'i de itaat altına alarak Bağdat vilâyetine bağladı. Bağdat onun zamanında büyük bir gelişme göstererek modern bir hüviyet kazandı. Halkın refahı sağlandı, şehrin çevresindeki surlar yıkıldı, kuzeyden güneye doğru büyük bir cadde yapıldı, sokaklar genişletildi. I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru ikinci bir cadde açılmasına başlandı, fakat savaş sonrasında Osmanlı kuvvetlerinin şehirden çekilmesi üzerine cadde İngilizler'ce tamamlandı. 1888'den itibaren ise şehir Bağdat demiryolu ile Anadolu ve İstanbul'a bağlandı.

Bağdat Lozan Antlaşması'na kadar hukuken Osmanlı Devleti'ne bağlı kaldı. Irak'ın 23 Ağustos 1921'de bir krallık haline gelmesi üzerine ise bu devletin merkezi yapıldı.

400 yıla yakın bir süre Osmanlı idaresinde kalan Bağdat'tan seyahatnâmelerde kervanların buluşma yeri, Arabistan, İran ve Türkiye için önemli bir ticaret merkezi olarak bahsedilmektedir. Bu seyahatnâme yazarlarından Caesar Frederigo 1563'te şehirde pek çok tüccar gördüğünü; Sir Anthony Sherley her türlü malın kaliteli ve çok ucuza bulunduğunu, nehir üzerinde kalın zincir ve demirlerle birbirine bağlanmış, gerektiğinde açılabilen kayıklardan bir köprü yapılmış olduğunu anlatmaktadır (1590). Rauwolf ise sokakların dar ve evlerin sağlıksız olduğunu, paşanın ikametgâhı ile devlete ait binalar dışında birçok binanın harabe halinde bulunduğunu belirtir (1574). Ayrıca hamamların iyi bir durumda bulunmadığını, şehrin batı kesiminin etrafı açık büyük bir köy görünümünde olduğunu, doğusunun ise sağlam bir duvar ve hendeklerle çevrili bir halde bulunduğunu yazar. Seyyahlardan John Eldred de 1583'te Bağdat'ta Arapça, Farsça ve Türkçe konuşulduğunu kaydetmektedir. Portekizli Pedro Texaira Doğu Bağdat'ta 20-30.000 ev ile bir darphâne

bulunduğunu, okçuluk ve tüfekçilik okullarının yer aldığını ifade etmektedir (1604). Ayrıca Tavernier, Evliya Çelebi ve Thevenot gibi XVII. yüzyıl seyyahları da Bağdat hakkında bilgi vermektedirler. Bunlardan Evliya Çelebi, Doğu Bağdat'ın etrafını çeviren surun yarım daire biçiminde ve 60 zirâ (arşın) yüksekliğinde olduğunu belirtmektedir. Kalenin kara tarafında 118, nehir tarafında ise kırk beş kule bulunmakta ve İmâm-ı Âzam, Karanlık Kapı, Ak Kapı ve Köprü Kapısı adlarında dört kapı yer almaktaydı. Evliya Çelebi surun uzunluğunu normal yürüyüşle 28.800 adım (yaklaşık 7 mil), Kâtib Çelebi ise 12.200 zirâ olarak belirtmektedir. 1853'te Bağdat'a gelen Felix Jones da daire şeklinde tasvir ettiği ve Dicle'den getirilen su ile doldurulmuş hendeklerle çevrili olduğunu söylediği Doğu Bağdat surlarını 10.600 yard (yaklaşık 6 mil) uzunluğunda gösterir.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde düzenlenmiş tahrir defterine göre (1544) Bağdat'ta çeşitli sosyal tesislere ve şahıslara ait kırk dört vakıf bulunuyordu (BA, TD, nr. 386, s. 222-241). Bunlardan Danyal Peygamber Mezar ve Camii, Huzeyfetü'l-Yemânî Alemdar Mezarı, Evlâd-ı İmam Hasan Mezarı, Mercâniyye Dârüşşifa ve Medresesi, Müstansıriyye Medresesi, Câmi-i Kebîr, Cihan Şah Padişah, Zâviye-i Cemşîd Bey, Mezâr-ı İmam Abdullah, Makam-ı Hızır Nebî, Makam-ı Seyyid Abdurrahman b. Zeynüddin, Mezâr-ı bint-i Ümmü Külsûm, Şeyh Necîbüddin Sühreverdî, Şeyh Şehâbeddin Sühreverdî, Hz. Ali makamı, Kameriyye Camii, Haydarhâne, Vefâiyye Medresesi, Ribât Medresesi, Yamanca Hatun Medresesi, İsmâiliyye Medresesi vakıfları en tanınmış olanlardır. Sözü edilen bu kırk dört vakfın 1544 yılı geliri toplamı 384.874 akçeye ulaşmaktaydı.

XVI. yüzyılda önemli vakıf gelirine sahip bu gibi eserlerin XVII. yüzyılda da mevcut olduğu, Evliya Çelebi'nin bunlarla ilgili kayıtlarından anlaşılmaktadır. Nitekim Evliya Çelebi pek çok cami ve han bulunduğunu söylediği Bağdat'ta dokuz caminin ismini zikretmekte, ayrıca sekiz kilise, üç sinagog, 700 tekke ve 500 hamamdan bahsetmektedir. Öte yandan IV. Murad dönemine (1623-1640) ait bir tahrir defterinde Hz. Ali ve İmam Hüseyin evkafının 1.365.044, İmâm-ı Âzam evkafının 48.850, Şeyh Abdülkadir-i Geylânî evkafının 79.250, Selmân-ı Fârisî evkafının 13.413, Kanber Ali evkafının 11.697 ve Şeyh Câkir evkafının 57.796, Müstansıriyye Medresesi evkafının 21.662, Şeyh Şehâbeddin Sühreverdî evkafının 85.519, Mercâniyye Medresesi evkafının 95.110 akçe geliri

bulunmaktaydı (BA, TD, nr. 1028, s. 8-11). Bunlardan bugün halen üniversite olarak eğitim veren Müstansıriyye Medresesi'nde yılda öğretime 708, imâmete 1062, müezzinliğe 708, hitabete 354, ferrâşa 354, talebelere 2124, nezârete 531 ve tevliyete de 384 akçe olmak üzere toplam 12.951 akçe ücret kaydedilmiştir. Bu dönemde Bağdat'ın etrafının hurma bahçeleriyle çevrili olduğu da belirtilmektedir. Nitekim Bağdat şehri civarında 7232, vilâyette ise 305.253 hurma ağacı bulunmaktaydı.

İslâm medeniyetinin en önemli merkezlerinden biri olan, ancak Osmanlılar'a geçmeden çok önce bu özelliğini kaybeden Bağdat'ta Osmanlılar döneminde yeniden az da olsa ilim ve edebiyat sahasında ün kazanmış şahsiyetler yetişmiştir. Nitekim Kanûnî'nin Bağdat'ı fethettiği sıralarda burada bulunan ünlü Türk şairi Fuzûlî Osmanlı hükümdarı ve bazı devlet adamları hakkında kasideler yazmış, ondan sonra oğlu Fazlî de Türk edebiyatının seçkin simalarından biri olarak şöhret kazanmıştır. Yine meşhur divan şairi Rûhî ile Gülşen-i Şuarâ adıyla bir tezkire yazan Ahdî Bağdat'ın önemli şairlerindendir. Bunlardan başka Zihnî, Zâyiî, Aziz, İlmî ve Bağdat Mevlevîhanesi şeyhliğinde bulunmuş olan Yahyâ Dede, Gülşen-i Hulefâ müellifi Murtaza ile son devir Türk şairlerinden Ahmed Hâşim de Bağdatlıdırlar.

Osmanlılar tarafından fethinden sonra Bağdat ve civarının tahrir*i yapılarak şehir yeni bir eyaletin merkezi halinde teşkilâtlandırıldı. 1560'larda eyalete yirmi dokuz sancak bağlıydı. 1578-1588 listelerine göre Bağdat eyaleti yirmi iki sancaktan ibaretti ve bazı sancakları yeni teşkil edilen Rakka eyaletine bağlanmıştı. Ayrıca eyalete bağlı sancaklardan Musul ve Deyrürahbe beylerbeyilik haline getirilmişti. Bu sırada başlıca sancaklarını Erbil, Hille, Zengâbâd, Semevât, Kerkük, Cessânbedre, Harîrdîvîn, Bayat, Rûmâhiye, Derteng, Cevâzir, Vâsıt, Kasrışîrin teşkil ediyor, İmâdiye ise yarı müstakil hükümet statüsünde eyalete bağlı bulunuyordu. Ayn Ali Efendi ise Bağdat eyaletinin on sekiz sancağa ayrıldığını, bunların yedisinde timar ve zeâmet sisteminin uygulandığını, diğer on bir sancağın ise "arz-ı hâliye-i Irâk" olarak adlandırıldığını, İmâdiye'nin kendi hâkimi tarafından tasarruf edildiğini yazar. Timar sisteminin uygulandığı sancakların ise Hille, Zengâbâd, Cevâzir, Rûmâhiye, Cengûle, Karatâk olduğunu belirtir. Sâlyâne*li eyaletlerden olan Bağdat eyaletinin yıllık geliri 14 yük (1.400.000) akçe idi. Eyalette beylerbeyi, kadılar, yeniçeri, cebeci ve

hisar ağaları, topçubaşı, hazine ve timar defterdarları, gümrük emini gibi yüksek devlet memurları da görev yapıyordu. Her yıl merkezden gönderilen kapıkulu askerleri Bağdat'ın iç kalesinde otururlardı. Safevîler'in eline geçtikten sonra eyalet sistemi dağıldı, ancak IV. Murad tarafından yeniden zaptı ile eski teşkilâtın kurulmasına çalışıldı. Bu dönemde Bağdat eyâleti Mendelîcan,

Kerkük, Dükuk, Cevâzir, Hille ve Rûmâhiye adlı timar sisteminin uygulandığı altı sancağa ayrılmıştı. XVII. yüzyılın ortalarında ise eyalet, bir kısmında timar sisteminin uygulandığı, diğerlerinde uygulanmadığı yirmi beş sancaktan ibaret bir durumdaydı. Büyük Süleyman Paşa'nın Bağdat eyaleti valiliğine tayininden sonra (1779) Basra ile Şehrizor sancakları da buraya ilâve edilerek uzun bir süre bu yöreler Bağdat eyaleti içinde yer aldı. Kölemen idaresinin son bulmasından sonra Irak'ın doğrudan merkeze bağlanması ile Basra, Şehrizor ve Musul ayrı vilâyet haline getirildi ve daha sonra Bağdat vilâyeti sadece Dîvâniye ve Kerbelâ'dan ibaret kaldı. Bağdat 1857'de yeni kurulan 6. Ordu'nun, daha sonra ise 13. Kolordu'nun merkezi oldu. V. Cuinet, Bağdat merkez sancağına bağlı Horasan, Azîziye, Hânikın, Mendeli, Sâmerrâ, Cezîre, Delim, Kûtül'amâre, Kâzımiye ve Âne adlarında on kazası bulunduğunu ve sancakta 340.800 müslüman, 7000 hıristiyan, 52.200 de yahudi nüfusun yer aldığını kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 386, s. 222-241; nr. 1028, s. 811, 225-242; Bağdad Sâlnâmesi, Bağdad 1309, s. 209; Feridun Bey, Münşeât, II, 406; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 745; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 8, 36; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 206 vd.; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 409, 459 vd.; a.mlf., Fezleke, II, 129; Solakzâde, Târih, s. 486 vd.; Thevenot, Relation d'un voyage au Levant, Paris 1658, s. 576-592; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 186, 193; II, 404 vd.; IV, 416, 419; Naîmâ, Târih, III, 47; Silâhdar, Târih, I, 399, 473; Nazmizâde Murtaza, Gülşen-i Hulefâ, İstanbul 1143, vr. 73, 79, 89, 135; Râşid, Târih, I-II, tür.yer.; Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282,

tür.yer.; Cevdet, Târih, II, 52-61; III, 278; Vâsıf, Târih, I, 211; Lutfî, Târih, III, 132 vd.; VIII, 165; Hâvî, Devhatü'l-vüzerâ, Bağdad 1246, s. 49, 118, 164 vd.; J. Porter, Turkey its History and Progress, London 1854, II, 43-293; Ahmed Hamdi, Usûl-i Coğrafya-i Kebîr, İstanbul 1292, s. 352; Cuinet, III, 87, 90; Mehmed Emin, Bağdad ve Son Hâdise-i Ziyâı, İstanbul 1338-41, Giriş; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 145-146, 165-166, 195; J. B. Tavernier, Les Six Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes (nşr. S. Yerasimos), Paris 1981, I, 303 vd.; L. Bouvat, "Le Vilayet de Bagdad et son organisation administrative", RMM, XXIII (1913), s. 240-267; Robert Mantran, "Bagdad K l'Epoque Ottomane", Arabica, IX, Leiden 1962, s. 311-324; Yusuf Halaçoğlu, "Midhat Paşa'nın Necid ve Havalisi ile İlgili Birkaç Lâyihası", TED, sy. 3 (1973), s. 150-152; İlhan Şahin, "Tımar Sistemi Hakkında Bir Risâle", TD, XXXII (1979), s. 920; C. Baysun, "Bağdad", İA, II, 203-211.

Yusuf Halaçoğlu

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kuruluşunu takip eden yıllardan itibaren her alanda hızlı bir gelişmeye sahne olan Bağdat III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda İslâm dünyasının en büyük şehri, en önemli ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline geldi. Artan ticaret, servet ve refaha paralel olarak ilim, edebiyat ve sanatta da ciddi gelişmeler oldu. Bağdat'ta bizzat halife ve vezirlerin himaye ve teşvikleriyle kurulan müesseselerde ilim, kültür ve sanatta en önde gelen simalar yetişmiştir. İslâm kültür ve medeniyetine damgasını vuran Bağdat aynı zamanda Avrupa medeniyetinin doğuşuna da zemin hazırlamıştır.

Çeşitli dillerden Arapça'ya yapılan tercümelerin İslâm medeniyeti tarihinde önemli bir yeri vardır. Emevîler devrinde başlayan bu tercüme faaliyetleri Abbâsîler döneminde daha sistemli bir şekilde sürdürüldü; böylece hilâfet merkezi Bağdat, kuruluşunun üzerinden henüz bir asır bile geçmeden özellikle Hint ve İran menşeli eserlerin tercüme edildiği, Güney Avrupa'yı

Ortadoğu ve Yakındoğu ile bütünleştiren bir merkez oldu; medeniyet ve kültür hareketlerinde önemli bir mevki işgal etti.

Helenizm'in iki büyük merkezinden biri olan Cündişâpûr Akademisi'ndeki Süryânîler, Hintliler, Harranlılar ve Nabatîler, Halife Hârûnürreşîd ve Bermekîler'in teşvikiyle Bağdat'a gelerek buradaki tercüme faaliyetine katıldılar. Cündişâpûr Akademisi'ne mensup bilginler Bağdat'ta İran ve Hint asıllı bilginlerle bir araya geldiler, yeni bir ilmî faaliyet başlattılar. Yunanca, Pehlevîce, Latince, Sanskritçe, Nabatîce ve Süryânîce yazılmış birçok eser Arapça'ya çevrildi. Bunun sonucu olarak Arapça sadece Kur'an ve şiir dili olmakla kalmayıp aynı zamanda felsefe ve ilim dili haline geldi. Tercüme faaliyetleri, Hârûnürreşîd tarafından Bağdat'ta kurulan ve Me'mûn zamanında tam teşekküllü bir kurum haline getirilen Beytülhikme sayesinde oldukça hızlandı ve daha sonraki birkaç halife zamanında da devam etti. Başlangıçta bir tercüme bürosu ve kütüphane olarak faaliyet gösteren Beytülhikme daha sonra özellikle felsefe ve pozitif bilimlerin araştırıldığı bir merkez haline geldi. Beytülhikme örnek alınarak yüksek düzeyde ilmî araştırmalar yapacak bir merkez de Kayrevan'da kuruldu. Bu konuda Ağlebî Hükümdarı III. Ziyâdetullah'ı teşvik eden İbrâhim b. Ahmed Riyâzî (ö. 298/ 910) Bağdat'ta yetişmiştir.

IX-X. yüzyıllarda altın çağını yaşayan tercüme faaliyetleri sonunda felsefe, mantık, matematik, tıp, zooloji, botanik, kimya ve edebiyata dair eserler İslâm kültürüne kazandırıldı. Tercüme edilen eserler İskenderiye ve Cündişâpûr akademileriyle Hindistan ve Bizans kütüphanelerinden temin ediliyordu. Sehl b. Hârûn gibi ediplerin idaresindeki bir heyet Arapça'ya tercüme edilecek eserlerin tesbit, temin ve ehliyetli mütercimler tarafından çevrilmesi, tercümelerde dil ve üslûp birliğinin sağlanmasıyla görevliydi. Bunları yazacak müstensihler hatta mücellitler bile itina ile seçiliyordu. O devrin tanınmış mütercimleri arasında Ömer b. Ferrûhân etTaberî (ö. 200/ 815), Huneyn b. İshak (ö. 260/873) ve Sâbit b. Kurre el-Harrânî (ö. 288/901) sayılabilir. Ya'kub b. İshak el-Kindî de (ö. 256/870 [?]) redaktör olarak çalışmıştır. İlim ve kültürün halifeler ve devlet adamları tarafından himaye edilmesi üzerine çok sayıda ilim adamı ve mütercim Bağdat'a akın ettiği gibi şehirdeki kâğıtçı ve kitapçıların sayısı da arttı; edebî münazara ve toplantılar çoğaldı. Halkta kitaplara karşı merak ve ilgi başladı. Bununla beraber müslümanlar sadece tercümeyle yetinmediler; hem dinî hem de din

dışı ilimleri sistematik bir şekilde ele alarak müstakil bir hüviyet kazandırdılar.

Böylece yeni bir medenî çevrede yükselme ve gelişme imkânı sağlanarak büyük âlim, filozof, düşünür ve edipler yetişti; Bağdat dinî ve din dışı ilimler sahasında büyük bir merkez oldu. Bunlar arasında cebirin kurucusu sayılan Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 235/ 850), İslâm felsefesinin ilk temsilcisi Kindî, astronomi âlimi Ferganî (III/IX. yüzyıl), Ebû Ma‘şer el-Belhî (ö. 272/886), tabip ve riyâziyeci Sâbit b. Kurre el-Harrânî, tabip, kimyacı ve filozof Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), astronomi âlimi Bettânî (ö. 317/929), İslâm felsefesinin en ünlü iki siması olan Fârâbî (ö. 339/ 950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037), matematik, astronomi, coğrafya, jeoloji, eczacılık vb. sahalardaki engin bilgisi ve araştırıcı zihniyetiyle Bîrûnî (ö. 443/1051) ve çok yönlü bir ilim ve tefekkür adamı olan Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimler, Câhiz (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Müberred (ö. 285/898) gibi edipler yetişti.

Bağdat hakkında erken tarihlerden başlayarak günümüze kadar pek çok eser yazılmış ve ilmî araştırmalar yapılmıştır.

Bu hususta yazılan klasik kaynakların başlıcaları şunlardır: İbn Tayfûr Ahmed b. Ebû Tâhir (ö. 280/893), Kitâbü Bagdâd; Muhammed b. Ömer el-Ceâbî (ö. 355/966), Ahbâru Bagdâd ve tabakatü ashâbi’l-hadîs; Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Târîhu Bagdâd; Hibetullah b. Mübârek (ö. 509/1116), Zeylü Târîhi Bagdâd; Sem‘ânî (ö. 562/ 1167), Zeylü Târîhi Bagdâd; İbnü’d-Dübeysî (ö. 637/1239), Zeylü Târîhi Medîneti’s-Selâm Bagdâd; İmâdüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed (ö. 597/1200), Târîhu Bagdâd; Bündârî (ö. 643/1245), Târîhu Bagdâd.

Bağdat’ın bir ilim ve kültür merkezi olmasından sonra burada gelişen başlıca ilimler şunlardır:

Matematik. Hindistanlı bir seyyahın Bağdat’a getirdiği astronomi ve matematiğe dair SindHind adlı eser Halife Mansûr’un emriyle İbrâhim el-Fezârî tarafından Arapça’ya tercüme edildi ve bu sayede Hint rakamları İslâm dünyasında tanındı. Daha sonra Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ve Habeş el-Hâsib’in hazırladığı tablolar, sayıların bütün İslâm ülkelerine

yayılmasına vesile oldu. Hârizmî aritmetik ve cebirle ilgili Hisâbü'l-cebr ve'l-mukabele adlı bir eser yazdı. İmrân b. Veddâh, Şihâb b. Kesîr ve Ebû Mansûr el-Bağdâdî burada yetişmiş meşhur matematikçilerdir. Batlamyus'un el-Mecistî'si ile Öklid'in Usûlü'l-hendese'si İranlı bilginlerin yardımıyla Arapça'ya çevrildi. Bağdat'ta Benî Mûsâ b. Şâkir geometri alanında önemli eserler verdi. Bu eserlerden Kitâbü Marifeti mesâhati'l-eşkâl Latince'ye çevrilmiş, Fibonacci ile Thomas Bradwardine'yi etkilemişti. Haccâc b. Ertât da Bağdat'ta geometri alanında tanınmış bir ilim adamıydı.

Tıp. Abbâsî halifeleri, Selçuklu ve Büveyhî hükümdarları Bağdat'ta tıbbın gelişmesi için yoğun bir gayret sarfettiler, hastahaneler açarak tabipleri teşvik ve himaye ettiler. Bağdat bu sayede önemli bir tıp merkezi oldu. Halife Mansûr Bağdat'ta körler için bir hastahane, yaşlılar için de bir dârülaceze kurmuş, Hârûnürreşîd ise pratik tıp eğitimi için bir hastahane yaptırmış ve burayı ilmî eserlerle zenginleştirmiştir. Özellikle Hârûnürreşîd devrinde tıp alanında başarılı çalışmalar yapıldı. Kaynaklar tam teşekküllü ilk hastahanenin Hârûnürreşîd tarafından Bağdat'ta kurulduğunu ve meşhur hıristiyan hekim Cibrâîl b. Buhtîşû'un Cündişâpûr'dan buraya getirilerek başhekim tayin edildiğini kaydeder ki bu hastahane İslâm dünyasında tıbbın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Beytülhikme'nin kuruluşundan sonra ünlü hekim Hipokrat ve Galen'in eserleri de İslâm ilim âlemine kazandırılmış, Cündişâpûr'daki tıp merkezinin taşınmasından sonra Bağdat dünyanın en önemli tıp merkezi haline gelmiş, hastahaneler öğrencilere düzenli eğitim veren müesseseler olmuştur. Bunlar arasında Adudüddevle'nin yaptırdığı Bîmâristân-ı Adudî, Selçuklu Emîri Humâreveyh'in Tutuş adına yaptırdığı Bîmâristân-ı Tutuşî ve Halife Muktedir-Billâh'ın yaptırdığı Bîmâristân-ı Muktedirî sayılabilir.

Göz hekimi Yuhannâ b. Mâseveyh Bağdat'ın önde gelen göz hastalıkları uzmanlarındandı. Daha sonra öğrencisi Huneyn b. İshak Bağdat'ın sayılı hekim ve mütercimleri arasına girdi. Huneyn yaptığı tercümelerle tıbbın uygulanması ve öğretimine de katkıda bulundu. Göz hastalıkları dalında yazdığı kitap bu sahadaki en eski eserlerden biridir. Huneyn'in çağdaşı olan Kindî felsefe yanında tıp ve eczacılıkla da uğraşmış, onun öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs adlı tıp, psikoterapi ve ahlâka dair bir kitap yazmış, büyük astronomi bilginlerinden Sâbit b. Kurre de

eserlerinde tıbbî konulara yer vermiştir. IX. yüzyılda Kuzey İran'dan Bağdat'a gelmiş olan kayda değer ilk müslüman hekim Ali b. Rabben etTaberî, tıp alanında ilk sistematik eseri Firdevsü'l-hikme'yi yazmıştır. Ebû Bekir er-Râzî de Rey'den Bağdat'a gelerek buradaki hastahanede başhekim olarak çalışmıştır. Râzî'den sonra tabip Ali b. Abbas el-Mecûsî Bağdat'ta Bîmâristân-ı Adudî'de başhekim olarak hizmet etmiştir. IV. (X.) yüzyıla kadar ilim ve medeniyet merkezi olarak kalan Bağdat'ta VI. (XII.) yüzyıla kadar çok sayıda hekim yetişmiştir. Bunlar arasında Buhtîşû' ailesinden Cibrâîl b. Buhtîşû', Buhtîşû' b. Cibrâîl, Buhtîşû' b. Curcîs, Cibrâîl b. Ubeydullah b. Buhtîşû', Yuhannâ b. Mâseveyh, Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn, Sinân b. Sâbit ve oğlu İbrâhim, Hasan b. Zeyrek ve İbrâhim b. Îsâ sayılabilir. Ali b. Rabben etTaberî Firdevsü'l-hikme'yi Ali b. Îsâ el-Kehhâl Tezkiretü'l-kehhâlîn'i, Ebû Bekir er-Râzî de Kitâbü't-Tıbbi'l-Mansûrî ve ilk tıp ansiklopedisi sayılan el-Hâvî'yi kaleme almışlardır. Bu son eser 1279'da Latince'ye çevrilmiş ve Batı'daki tıp merkezlerinde XVI. yüzyıla kadar başlıca tıbbî kaynaklardan biri olarak ilgi görmüştür.

Astronomi. Bağdat'ta astronomi alanındaki çalışmalar, matematik sahasında olduğu gibi, 771'de Hindistan'dan bir seyyahın getirdiği ve İbrâhim el-Fezârî tarafından Arapça'ya çevrilen SindHind adlı eserle başlamıştır. Me'mûn Bağdat'ta Yahyâ b. Mansûr idaresinde bir rasathâne kurmuş, ilk usturlap aleti de İbrâhim el-Fezârî tarafından burada yapılmıştır. Çalışmalarını Bağdat'ta sürdüren astronomi bilginlerinden Ebü'l-Abbas Ahmed el-Ferganî el-Medhal ilâ ilmi heyeti'l-eflâk adıyla bir eser yazdı. Astronomi bilginlerinin en meşhuru Bettânî idi. Ayrıca Bîrûnî ve Ömer Hayyâm da o dönemin sayılı astronomi âlimlerindendi. Me'mûn Bağdat yakınlarında Şemmâsiye'de bir rasathâne kurdurarak astronomi çalışmalarını desteklemiştir. Me'mûn devrinde Benî Mûsâ b. Şâkir adıyla tanınan Muhammed, Ahmed ve Hasan adlı üç bilgin dünyanın enlem ve boylam derecelerini ölçmüşlerdir. Yine aynı dönemde çok kıymetli kozmografik haritalar hazırlanmıştır. Daha sonra Benî Mûsâ b. Şâkir ve Adudüddevle de Bağdat'ta birer rasathâne yaptırmışlardır.

Kelâm. Bağdat İslâm tarihi boyunca Mu'tezile, Selefiyye, Eş'ariyye ve Şîa gibi belli başlı kelâm mekteplerinin gelişip yayıldığı kültür merkezlerinden biri olmuştur. Bağdat'ın Abbâsîler'in başşehri olmasından sonra Mu'tezile'ye bağlı olarak yetişen Bişr b. el-Mu'temir'den itibaren bu

mezhebin Bağdat ekolü ortaya çıktı. Bişr b. Mu‘temir’den sonra burada yetişen ve büyük çapta onun görüşlerinden etkilenen Ebû Mûsâ el-Murdâr, Ahmed b. Ebû Duâd, Sümâme b. Eşres, Ca‘fer b. Harb, Ca‘fer b. Mübeşşir, İskâfî, Hayyât ve Kâ‘bî gibi âlimlerin dahil olduğu bu gruba Bağdat Mu‘tezilesi adı verilerek mezhebin esas kurucusu olan diğer âlimlere de Basra Mu‘tezilesi denilmiştir. Felsefî eserlerin Bağdat’ta tercüme edilmesinin bir sonucu olarak Bağdat ekolünün Basra ekolüne nisbetle felsefe kültüründen daha çok etkilendiği kabul edilir. Basra Mu‘tezilesi sadece teori ile meşgul olurkan Bağdat Mu‘tezilesi devlet kademelerinde görev alarak teoriyi pratiğe uygulayan bir mezhep halini almıştır. Halku’l-Kur’ân* görüşünü Ahmed b. Hanbel vb. âlimlere zorla kabul ettirmeye çalışmaları bu hususun en belirgin örneğini teşkil eder. Basra Mu‘tezilesi Şîa’nın imâmet fikrini tenkit edip reddederken Bağdat Mu‘tezilesi Şiî fikirlere sempati duymuş, en azından Hz. Ali’yi ashabın en faziletlisi olarak görmüştür. Bunda Halife Me’mûn devrinden itibaren Bağdat’ta oluşan Şiî atmosferin, özellikle devlet idaresinde görev alan İbn Ebû Duâd ile Sümâme b. Eşres’in Selefiyye âlimlerine karşı Şiîler’le iş birliği ve yardımlaşma içine girmesinin büyük tesiri olduğu şüphesizdir. Şîa’ya temayül gösterme dışında Basra ekolünün bütün cevherlerin tek cins (mütemâsil), bütün arazların sürekli, ma‘dûmun mevcûd ve yeryüzünün düz olduğunu kabul etmesine karşılık Bağdat ekolü cevherlerin muhtelif, arazların süreksiz, ma‘dûmun yok ve yerkürenin yuvarlak olduğunu savunmuştur.

Bağdat’ta Ahmed b. Hanbel ile kurulan ve zaman zaman Hasan b. Ali el-Berbehârî gibi taşkın hareketli mensupları bulunan Selefiyye-Hanbeliyye mezhebi her asırda devam ederek XX. yüzyıla kadar gelmiş, son asırda yine Bağdatlı Mahmûd Şükrî el-Âlûsî tarafından temsil edilmiştir. Bağdat yukarıda sözü edilen itikadî mezheplerin dışında ünlü bazı Eş‘arî âlimlerin de öğrenim gördüğü ve öğretim faaliyetlerini sürdürdüğü önemli merkezlerdendir. Eş‘ariyye’nin önde gelen temsilcilerinden Bâkıllânî, İbn Fûrek, Abdülkahir el-Bağdâdî ve Gazzâlî Bağdat’a gelerek buradaki âlimlerle görüşmüşler, bunlardan Bâkıllânî Câmiu’l-Mansûr, Gazzâlî Nizâmülmülk medreselerinde müderrislik yapmışlardır.

Felsefe. İslâm dünyasında muhtemelen VIII. yüzyıl başlarında ortaya çıkan ve zamanla Urfa, Nusaybin, Harran, Cündişâpûr gibi merkezlerde

yoğunlaşan tercüme hareketi Bağdat'ın kurulmasıyla burada da önem kazandı ve bu şehir kısa zamanda ilmî ve felsefî eserlerin tercüme edildiği, bunlara şerh ve hâşiyelerin yazıldığı bir merkez haline geldi. Halife Mansûr döneminde hız kazanan tercüme çalışmaları Me'mûn döneminde en yüksek seviyeye ulaştı. Bağdat'ta ilmî ve felsefî eserlerin tercümesi daha çok Beytülhikme'de sürdürülmekte ve halifeler tarafından hem maddî hem de mânevî bakımdan desteklenmekteydi. Bundan başka yine Bağdat'ta Benî Mûsâ gibi bazı tanınmış aileler de bu çalışmaları himaye ettiler. Bu şekilde birçok mütercimin ferdî veya ekip çalışmalarıyla metafizik, tabiat felsefesi, psikoloji, mantık, matematik, astronomi, ahlâk, siyaset, mûsiki gibi felsefenin bütün alanlarına dair kısmen Hint ve İran, daha çok da Yunan kaynaklı pek çok eser Arapça'ya çevrildi ve böylece Bağdat'ta bir İslâm felsefesinin başlatılmasını mümkün kılan bütün şartlar hazırlandı. Nitekim ilk İslâm filozofu kabul edilen Ya'kub b. İshak el-Kindî burada yetişti ve felsefî eserlerin tercümeleri üzerindeki redaksiyon çalışmaları yanında bu konunun çeşitli dallarına dair eserler de telif etti. Ünlü tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî çalışmalarının bir kısmını Bağdat'ta sürdürdü. Dehrî filozof İbnü'r-Râvendî Bağdat'a gitti ve orada yetişti. Bir felsefe cemiyeti olan İhvân-ı Safâ'nın Bağdat'ta da bir merkezi bulunmaktaydı. Telif çalışmaları yanında bir Aristo mütercimi de olan Ya'kubî filozof Yahyâ b. Adî de Bağdatlıdır. İslâm felsefesinin en büyük temsilcilerinden olan Fârâbî felsefe öğrenimini Bağdat'ta görmüş ve hayatının önemli bir kısmını zaman zaman ayrıldığı Bağdat'ta geçirmiştir. Ünlü Sıvânü'l-hikme'nin yazarı Ebû Süleyman es-Sicistânî de Bağdat felsefe ortamında yetişen düşünürlerdendir. Nihayet daha birçokları yanında özellikle İslâm düşüncesinin güçlü ve orijinal temsilcisi Gazzâlî de aynı ortamda yetişmiştir.

Tasavvuf. Bağdat erken tarihlerden itibaren tasavvufun önemli merkezlerinden biri olmuştur. Tasavvufun gerçek kurucuları sayılan Ma'rûf-i Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, İbnü's-Semmâk, Hâris el-Muhâsibî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Ebû Saîd el-Harrâz gibi âlimler Bağdat ve çevresinde yetişmişlerdi. Yunan felsefesine dair kaynakların çevrilmesinden sonra dış kaynaklı bazı düşünceler mutasavvıflar üzerinde etkili olduğu için hulûl ve İbâhiyye'yi benimseyen bazı tasavvuf akımları doğdu. Mutasavvıflar arasında bu çeşit düşünceye sahip kimselerin bulunması bazı fıkıh ve kelâm âlimlerini tasavvufa cephe almaya sevketti.

Gulâm Halil'in kışkırtmalarıyla 885'te Bağdat'ta bazı sûfîlerin takibata uğraması, sûfîlerle zâhir ulemâsı arasında ihtilâfların büyümesine sebep oldu. Birçok mutasavvıf tarafından "Hak şehidi" kabul edilen ve idamı büyük yankılar uyandıran Hallâc da 922'de Bağdat'ta öldürülmüştü. Bağdat'ın meczup ve kadın mutasavvıfları hakkında İbnü'l-Cevzî bilgi verir (Sıfatü's-sâfve, II, 355-371). Birçok tanınmış sûfî Bağdat'ın Şünûziye Mezarlığı'nda medfundur. Bağdat tarikat faaliyetleri yönünden de önemlidir. Asya ve Afrika'da birçok mensubu bulunan Kadiriyye tarikatının kurucusu Abdülkadir-i Geylânî de burada yatmaktadır. Halife Nâsır-Lidînillâh zamanında (1180-1225) teşkilâtlanan fütüvvet* ehli içinde bu dönemde Bağdat bir merkez olmuştur. Bununla beraber şer'î ölçülere bağlı tasavvuf zümreleri İslâm ülkelerinin her tarafında, özellikle Bağdat'ta halifeler tarafından himaye edilmiştir. Halife Nâsır-Lidînillâh'ın dağınık gruplar halindeki fütüvvet ehlini toplayıp teşkilâtlandırması, esnaf teşekkülleri üzerindeki tesirleri bakımından önemlidir. Tasavvufun temel kaynakları sayılan eserler de bu dönemde kaleme alınmıştır.

Fıkıh. İslâm hukuk tarihi bakımından önemli merkezlerden biri de Bağdat'tır. Halife Mansûr İmâm-ı Âzam'ı Bağdat'a getirterek teşvik ve yardımlarda bulundu. Hanefî ve Hanbelî mezhepleri Bağdat'ta gelişip güçlendi. Hârûnürreşîd zamanında ilk defa kadılkudâtlık kuruldu. Bu müessese adalet işlerinin düzenlenmesinde ve kadıların tayininde etkili oldu. Bağdat'ta yetişen fıkıh âlimlerinden bazıları şöyle sıralanabilir: Bağdat'ta doğmuş ve orada büyümüş olan Hanbelî mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel, Mâlikî mezhebinin önde gelen imamlarından Amr b. Muhammed el-Leysî el-Bağdâdî, Şâfiî müctehidlerden olup fıkıh ve usûl-i fıkha dair eserleri bulunan İbnü'l-Kattân el-Bağdâdî, Mâlikî fakihi ve usulcüsü, çeşitli ilim dallarında çok sayıda eser telif etmiş olan Abdülvehhâb b. Ali el-Bağdâdî, muhtelif ilim dallarında söz sahibi olan büyük Şâfiî fakihi Abdülkahir el-Bağdâdî, fıkıhta ve usulde son derece mâhir bir Şâfiî fakihi olan İbnü's-Sabbâğ, Hanbelî mezhebinin büyük imamlarından Ali b. Akıl el-Bağdâdî, zamanının en büyük Hanefî âlimlerinden olan İbnü's-Sââtî, "kadılkudâti'l-memâlik" unvanıyla tanınan Mâlikî âlimi Hüseyin b. Ebü'l-Kasım el-Bağdâdî ve Hanbelî mezhebinin önde gelen fıkıh ve usulcülerinden Abdülmü'min b. Abdülhak el-Bağdâdî.

Tefsir. Bağdat'taki tefsir çalışmaları bu ilmin daha sistemli bir şekilde ele

alınmasıyla sonuçlanmıştır. Bağdat'ta yetişen ve değerli eserler veren müfessirlerden bazıları şunlardır: Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, İbn Kuteybe, Müberred, Taberî, Zeccâc, Cessâs, Ebû Hafs el-Bağdâdî, Abdülkahir el-Bağdâdî, İbnü'l-Cevzî, Hâzin, Âlûsî.

Hadis. Abbâsîler'in ilk döneminde Bağdat'ta hadis sahasında önemli çalışmalar yapılmış, daha sonra bazı sebeplerle duraklayan bu çalışmalar Halife Me'mûn ve Mu'tasım tarafından desteklenen Mu'tezilî doktrine muhalif olanlar vasıtasıyla yeniden canlandırılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in yaklaşık 40.000 hadis ihtiva eden el-Müsned'i Bağdat'ta kaleme alınmıştır. Bağdat'ta yetişen meşhur muhaddislerden bazıları şunlardır: Yahyâ b. Maîn, İbnü's-Semmâk, Necâd el-Bağdâdî, Da'lec b. Ahmed, İbnü'l-Muzaffer el-Bağdâdî, Dârekutnî, İbn Şâhîn, İbn Ebü'l-Fevâris el-Bağdâdî, İbn Şâzân el-Bağdâdî, İbn Hayrûn el-Bağdâdî, İbnü'l-Hâdıbe, Ebû Sa'd el-Bağdâdî, İbnü'l-Ahdar, İbn Sükeyne, İbn Nukta, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Acîbe el-Bağdâdiyye.

Tarih. Bağdat tarih sahasında da önemli çalışmaların yapıldığı bir merkez olmuş, birçok halife ve devlet adamı tarihçileri teşvik ve himaye ederek değerli eserlerin yazılmasına zemin hazırlamışlardır. Bağdat'ta yetişen veya Bağdat'a göç ederek eserlerini burada kaleme alan meşhur tarihçilerden bazıları şöyle sıralanabilir: Vâkıdî, Medâinî, İbn Kuteybe, İbn Tayfûr, Taberî, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü'l-Cevzî, İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, Sıbt İbnü'l-Cevzî, Abbâs el-Azzâvî.

Dil. Bağdat'ın kuruluşundan sonra Basralı ve Kûfeli âlimler Bağdat'a gittiler ve orada halifeler nezdinde büyük hürmet ve itibar gördüler. Halifeler özellikle Kûfeli âlimleri Bağdat'a çağırır, onlara ihsan ve ikramda bulunurlardı. Meşhur dilcilerden Ali b. Hamza el-Kisâî Me'mûn'a öğretmenlik yapmıştır. Sîbeveyhi gibi bazı dilciler Bağdat'a gelir ve burada münazaralara katılırlardı. Arap diliyle ilgili çalışmalarındaki ihtilâflarıyla Arapça'nın edebî mahsullerinin derlenmesi ve kaidelerinin tesbitinde büyük rol oynayan Basra ve Kûfe mekteplerinin yanı sıra el-Îzâh fî ileli'n-nahv'in yazarı Ebü'l-Kasım ez-Zeccâcî, Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasâis fi'n-nahv müellifi İbn Cinnî, el-Mufassal müellifi Zemahşerî gibi âlimlerin temsil ettikleri Bağdat ekolü bu çalışmalara uzlaştırıcı bir yön vermiştir. Ayrıca Mısır ve Endülüs'te teşekkül eden mekteplerin dil âlimleri X. yüzyıl sonuna

kadar Bağdat'ta toplanan malzemeyi kaynak olarak kullanmışlardır.

Bağdat'taki tercüme faaliyetleri sonunda edebî nesrin alanı daha da genişledi. Bu tercümeler eski Arap gelenekleriyle karışarak yeni bir türün doğmasına sebep oldu. Aydınlara sade bir dili öğretmek gayesindeki bu yeni nesir türünün kurucusu, el-Beyân ve't-tebyîn müellifi meşhur Câhiz olmuştur.

Medreseler. İslâm eğitim ve öğretim tarihinde Bağdat'ın seçkin bir yeri vardır. Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'nden önce de medreseler mevcut olmakla beraber bunlar öğrencilerin programlı bir şekilde derse devam ettikleri ve bizzat devlet tarafından desteklenen, yönetilen ve denetlenen sistemli müesseseler değildi. Selçuklu Sultanı Alparslan ve veziri Nizâmülmülk'ün gayretleriyle 1065-1067 yılları arasında 200.000 dinar harcanarak bir külliye halinde inşa edilen Bağdat Nizâmiye Medresesi İslâm tarihinde ilk çekirdek üniversiteyi oluşturduğu gibi Avrupa'da kurulan üniversitelere de örnek olmuştur. Bu medrese örnek alınarak Nîşâbur, Rey, Herat, İsfahan, Merv, Basra ve Musul gibi diğer şehirlerde de medreseler kurulmuştur. Burada Gazzâlî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebü'l-Muzaffer el-Ebîverdî, İbn Mübârek, Ebû Bekir eş-Şâşî gibi meşhur bilginler ders vermiş, Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî ve İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî gibi değerli simalar yetişmiş, bunlar hem ilmî hem de idarî sahada önemli hizmetler vermişlerdir. Özellikle Selçuklu Sultanı Melikşah zamanında (1072-1092) Bağdat Nizâmiye Medresesi büyük gelişme göstermiştir. Onun bilginleri himaye ettiğini gören vezir ve emîrler çeşitli şehirlerde medreseler kurmaya ihtimam gösterdiler. Bu tutum ve davranışları ilim ve edebiyatın gelişmesinde önemli rol oynadı. VI. (XII.) yüzyılda sadece Bağdat'taki medreselerin sayısı otuza varmıştı. Çeşitli ilim ve müesseseler burada gelişme imkânı bulmuş, dil, din ve müsbet ilimler bu sayede büyük gelişme göstermiştir.

Kütüphaneler. İslâm dünyasında âlimlerin yetişmesinde kütüphaneler önemli rol oynamıştır. İlk kütüphane Bağdat'ta Hârûnürreşîd tarafından kuruldu ve bunu diğerleri takip etti. Temelini Hârûnürreşîd'in attığı ve Me'mûn'un çeşitli kitaplarla zenginleştirdiği Beytülhikme Abbâsîler devrinde Bağdat'ın en büyük kütüphanesine sahipti. Tercüme faaliyetlerinin gelişmesine paralel olarak kâğıt sanayii de ilerlemiş ve 178'de (794-95)

Hârûnürreşîd'in veziri Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî ilk kâğıt fabrikasını kurmuştur. Bu ise dinî, ilmî ve edebî kitapların çoğalmasını sağlamıştır. Beytülhikme Araplar'ın meşgul olduğu ilimlerle ilgili her çeşit kitabı ihtiva eden halka açık bir kütüphane idi. Halifelerin destek ve himayesiyle kurulan saray kütüphanelerinin zengin kitap koleksiyonları vardı. "Hizânetü'l-hikme" veya "hizânetü'l-kütüb" denilen kütüphaneler birer öğretim müessesesi olarak da büyük hizmet vermişlerdir. Bunlardan en önemlileri ve Ortaçağ'da Bağdat'ta kurulan kütüphanelerin en büyükleri Beytülhikme, Büveyhî Veziri Sâbûr b. Erdeşîr'in kütüphanesi, Nizâmiye Medresesi ve Müstansıriyye Medresesi kütüphaneleridir. Bağdat, kütüphaneleriyle de diğer şehirlere örnek olmuştu. Meselâ Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem (961-976) Bağdat'ı örnek alarak güzel bir kütüphane kurdurmuştur.

Sanat. Bağdat'ın sanat dünyasında da müstesna bir yeri vardır. Mimari, hat ve minyatür gibi güzel sanatlarda Bağdat'ta yetişen sanatkârlar çok değerli eserler vücuda getirmiş ve bunlar birçok şehir ve ülkede örnek alınmıştır. Abbâsî sarayları başlangıçta İran ve Bizans saraylarından etkilenmişse de daha sonra gelişme göstererek, mimaride muhteşem ve orijinal bir hüviyete ulaşmıştır. Hatta Bizans İmparatoru Teophilos Bağdat'taki Dârü'ş-şecere'yi en ince ayrıntılarına kadar taklit ederek bir saray yaptırmıştır. Ayrıca kuyumculuk, cam, çini ve ahşap işçiliği de Bağdat'ta büyük bir gelişme göstermiştir. Ağlebîler, Kayrevan Seydi Ukbe Camii'nin mihrap ve minberini Bağdat'taki sanatkârlara sipariş etmişlerdi.

İslâm hat sanatı da Bağdatlı hattatlar sayesinde yeni bir safhaya girmiş ve çok sayıda değerli hattat yetişmiştir. Hicrî II. yüzyılın ortalarında İshak b. Hammâd hat sanatında birçok talebe yetiştirmiştir. Onun öğrencilerinden olan İbrâhim es-Siczî ile kâtip ve şair Yûsuf Lakve, Ahvelü'l-Muharrir, ikisi de vezir olan ve yine ikisi de İbn Mukle diye anılan Ebû Ali Muhammed b. Ali ile Ebû Abdullah Hasan b. Ali adlı iki kardeş hat sanatında çok meşhur olmuşlardır. Bunlardan Ebû Ali İbn Mukle, seleflerinin üç asırlık tecrübeleri sayesinde zevk ve sezişleriyle elde ettikleri şekillerin nizamını ve aralarındaki nisbetleri belli kaidelere bağlayan bir usul koymuştur. Bu metot yazıların öğretilmesini ve değerlendirilmesini kolaylaştırdı. Ayrıca Beytülhikme ve hizânetü'l-hikmeler hat sanatının gelişmesi için çok uygun bir zemin hazırladılar.

İsmâil b. Hammâd el-Cevherî ve Mühelhil b. Ahmed'in yazıları güzellikte darbımesel haline gelmiştir. Hat sanatının Ebû Ali İbn Mukle'den sonraki ilk büyük ustası İbnü'l-Bevvâb'dır. Hat sanatı tarihinde bir dönüm noktası sayılan Yâkut el-Müsta'sımî de sanat kudreti yanında kalem ağzının kesilişinde yaptığı değişiklik gibi yeniliklerle aklâm-ı sitte*nin hepsine tesir etmiştir. Çeşitli ilim, kültür ve sanat çevrelerinde ilgi ve himaye görmekle beraber II. (VIII.) yüzyılın sonlarından VII. (XIII.) yüzyılın sonlarına kadar hat sanatına yön veren merkez Bağdat olmuştur. Moğol istilâsından ve Yâkut el-Müsta'sımî'nin ölümünden sonra Bağdat bu tesirli yerini kaybetti. Ortaçağ'da İslâm dünyasının hemen her konuda en önemli merkezlerinden biri olan Bağdat'ta zaman zaman meydana gelen karışıklıklar yüzünden rahat bir çalışma ortamı bulamayan ilim ve kültür erbabı buradan ayrılmaya ve Horasan, Mâverâünnehir, Kahire ve Endülüs gibi diğer İslâm ülkelerine gitmeye başladılar. Çeşitli devirlerde Bağdat'a ekilen ilim ve kültür tohumları zamanla Horasan, Mâverâünnehir, Hûzistan, Azerbaycan, Mısır, Suriye ve Endülüs'te meyvelerini verdi. İslâm kültür ve medeniyetine damgasını vuran Bağdat Osmanlı hâkimiyetine geçmeden çok önce bu özelliklerini kaybetmiş olmakla beraber bu dönemde de zaman zaman meşhur simalar yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 413; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I, 3-131; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VII, 112; VIII, 269; X, 122, 248; a.mlf., Sıfatü's-safve, II, 355-371; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 460-464; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 16, 273, 307-308; X, 49, 55, ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ulemâ (Lippert), s. 100, 102-104; İbn Ebû Usaybia, Uyûnü'l-enbâ, s. 186-187, 201-209; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 162, 181-182; XIII, 45, 166; Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I-II; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36, III, 141-142; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, I, 310-368; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 12; Browne, Arabian Medicine, Cambridge 1962, s. 23-24; R. Arnaldez, "Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad

sous les premiers Abbasıdes", Bagdad, Leiden 1962, s. 357-374; R. Brunschvig, "Mutazilisme et Asaarisme K Bagdad", a.e., s. 345-356; Ch. Pellat, "La Prose arabe K Bagdad", a.e., s. 407-418; J. Sourdel-Thomine, "L'Art de Bagdad", a.e., s. 449-465; Hüseyin Emîn, Târîhu'l-Irâk fi'l-asri's-Selcûkı, Bağdad 1385/1965, s. 21-23, 35-39, 57-62, 76-78, 82-84, 161-165, 373, 380, ayrıca bk. İndeks; Bilmen, Tefsir Tarihi, I-II, tür.yer.; Hitti, İslam Tarihi, II, 457-486; Muhammed Hüseyin Şendüb, el-Hadâretü'l-İslâmiyye fî Bagdâd fi'n-nısfi's-sânî mine'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî (467-512), Beyrut 1404/1984; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 29-41, 47-49, 157-159, 165-166, 169, ayrıca bk. İndeks; Müslim Abdullah, Eserü't-tetavvüri'l-fikrî fi't-tefsîr fi'l-asri'l-Abbâsî, Beyrut 1405/1984, s. 85-86, 174-175, 209-211; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 145-181; Mahmûd Hüseynî, el-Medresetü'l-Bagdâdiyye fî târîhi'n-nahvi'l-Arabî, Beyrut 1407/1986; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve İlim (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 11, 19, 82, 97, 98, 144, 155, 174-177, 179, 180; M. Watt, İslâm Avrupa'da (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1989, s. 18, 32, 49-51, 61, 63, 71-72; İsmail E. Erünsal, "İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XIV, 214-221, 226-229, 243-246; Yusuf Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 74; a.mlf., "Âlûsî, Mahmûd Şükrî", DİA, II, 548; J. Pedersen, "Some Aspects of the History of the Madrasa", IC, III (1929), s. 525-537; Mustafa Cevâd, "Dârü'l-Müsennâti'n-Nâsıriyye: Dâru ilm ve ulemâ", Mecelletü Külliyeti'l-âdâb, IV, Bağdad 1961, s. 5-32; Ramazan Şeşen, "İslâm Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", İTED, VII/3-4 (1979), s. 3-30; R. Stellhorn Mackensen, "Four Great Libraries of Medieval Baghdad", Library Quarterly, sy. 2, Chicago 1967, s. 279-299; Nihad M. Çetin, "Arabistan", Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1978, II, 146-157; a.mlf., "Aklâm-ı Sitte", DİA, II, 276-280; Halim Sabit Şibay, "Bâkillânî", İA, II, 253; J. Ruska, "Mûsâ", İA, VIII, 660; H. Ritter, "al-Ghazalı", EI² (İng.), II, 1039.

Abdülkerim Özaydın

IV. SON DÖNEM

XX. yüzyılın başlarından itibaren büyük bir metropolis olmaya başlayan Bağdat, 1920'lere kadar aynı zamanda geleneksel görünümünü de muhafaza etmiştir. 1921'de bağımsız Irak Devleti'nin başşehri olduktan sonra çok hızlı bir gelişme gösterdi. Bu hususta rol oynayan en büyük etkenlerden biri, Dicle nehrinin zaman zaman yükselmesinden kaynaklanan su baskınlarının önlenmesi için alınan tedbirlerdir. Özellikle 1920'lerde Dicle'nin doğu yakasına inşa edilen setler bu bölgeyi de yerleşime elverişli hale getirmiş ve şehir o tarihten itibaren nehrin doğu kıyısı boyunca da genişlemeye başlamıştır. 1950'lerden sonra ise artan petrol gelirleri sayesinde âdeta yeniden inşa edilme sürecine girmiş ve kısa zamanda şehre birçok yatırım yapılıp resmî binaların yanı sıra çeşitli sanayi tesisleri kurulmuştur. Bu dönemde alt yapı ihtiyacı da ilk defa sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Bu arada yeni inşa edilen Sâmerrâ Barajı (1956) şehri taşkın tehditlerinden tamamen kurtarmıştır. Ardından hazırlanan iki proje (1956 ve 1958) ile Bağdat'ın büyümesinin belli bir plan üzerine gerçekleştirilmesi düşünüldü. 1958 planına göre şehrin gelişmesi daha çok dört ana sanayi bölgesi üzerinde olacak ve bölgelerin her birini yeni yerleşim alanları çevreleyecekti. Her ne kadar bu şekilde tasarlanan birtakım çalışmalara girişildiyse de ülkenin yaşadığı ihtilâller yüzünden projeler sağlıklı bir şekilde yürütülememiştir. Bununla birlikte özellikle 1958 ihtilâli sonrasında yapılan millîleştirme ve istimlâkler neticesinde Bağdat'ın merkezinde bulunan birçok plansız bölge sanayi ve iskân için kullanılabilecek hale geldi.

Bağdat'ın hızlı büyümesinde rol oynayan bir başka etken de köyden şehre göç hadisesidir. İşsizlik ve fakirlik yüzünden kalabalık gruplar halinde Bağdat'a göç eden insanlar "sarifa" adı verilen basit ve sağlıksız gecekondulara yerleştiler. 1950'lerde bu tip evlerin sayısı neredeyse Bağdat'taki bütün meskenlerin yarısını bulmaktaydı. 1958'de hükümet bu problemi resmen itiraf ederek gecekondu bölgelerine özellikle eğitim ve sağlık hizmetleri götürmeye çalıştı. 1963'teki hükümet değişikliğinin arkasından ise sarifaların 63.000 kadarı yıkıldı ve onların yerlerine Dicle'nin doğu ve batı yakalarında Medînetüssevre ve Medînetünnûr adları verilen modern semtler kuruldu.

Ancak daha sonraki yıllarda göçlerin ve sağlıksız yerleşmelerin önüne yine de geçilememiştir. Bağdat'ın kendine has bir özelliği, insanların meslek gruplarına ve gelir seviyelerine göre oluşan birçok yerleşim bölgesine sahip olmasıdır; meselâ "doktorlar şehri", "mühendisler şehri" gibi. Bu özelliği ile Bağdat, Batı'daki herhangi bir büyük şehirden çok daha homojen bir yapıya sahiptir. 1970'lere gelindiğinde şehrin geleneksel yapısı artık neredeyse tamamen değişmiş ve Bağdat yeni, yüksek binaları, geniş yolları, otelleri ve parkları ile son derece modern bir görünüm almıştı. Bununla birlikte "eski şehir" denilen kısım, geleneksel el yapısı eşya ve elbiselerin sergilendiği pazarları ile hâlâ yaşamaya devam etmektedir.

Bağdat'taki bu hızlı gelişme nüfus artışlarında da kendini gösterir. 1918'de 200.000 olduğu tahmin edilen nüfus 1947'de 466.773'e, 1957'de 735.000'e, 1965'te ise 1.750.100'e ulaşmıştır. 1977 sayımında 3.205.645 kişi olarak tesbit edilen nüfusun halen 5 milyonun üzerinde olduğu sanılmaktadır. Bu rakam bugünkü Irak nüfusunun (1982, 14.110.425) dörtte birinden fazlasının Bağdat'ta yaşadığını gösterir. Halk hemen hemen yarı yarıya Şiî ve Sünnî Arap müslümanlardan oluşur. Şehirde ayrıca hıristiyan Araplar da yaşamakta ve burada bir başpiskoposluk bulunmaktadır; İsrail'e göç sebebiyle bugün artık yahudi nüfus kalmamış gibidir.

Ulaşım bakımından bugün de tarihteki bölgenin merkezi olma konumunu devam ettiren Bağdat karayolları ile komşu şehirlere bağlıdır ve ayrıca Basra ile Dicle üzerinden gemi trafiğini de sürdürmektedir. Bunun yanı sıra 1940'tan itibaren Bağdat-İstanbul demiryolu bağlantısı sağlanmıştır. Bağdat'ta ayrıca Saddam ve Musanna adlarında iki milletlerarası havaalanı bulunmaktadır.

el-Hikme (1956), Bağdat (1958) ve el-Müstansıriyye (1963) adlarını taşıyan üç büyük üniversitenin yanı sıra birçok da yüksek okul ve kolejin mevcut olduğu Bağdat, ülkenin en fazla eğitim ve öğretim kurumunun yer aldığı şehir olma özelliğine sahiptir. Bunun yanında ayrıca kültür hayatındaki canlılıkları, kütüphaneleri ve müzeleriyle de ünlüdür. Özellikle Arap tarihi ve edebiyatına dair koleksiyonların toplandığı Evkaf Kütüphanesi ile Bağdat Üniversitesi Kütüphanesi, Abbâsî Saray Müzesi, Etnografya Müzesi, Çağdaş Millî Sanat Müzesi, Irak Müzesi ve Arap İlkçağ Müzesi en önemlileridir.

Bağdat’ta bugün mevcut belli başlı mimari eserler şunlardır: Mescidü’l-mıntıka (atîka), Ma‘rûf-i Kerhî Camii, İmam Ebû Hanîfe Camii, Hulefâ (Sûku’l-gazl) Câmii, Abdülkadir-i Geylânî Camii, Sühreverdî Camii, Kameriyye Mescidi, Seyyid Sultan Ali Camii, Murâdiye Camii, Âsafiye Camii, Haseki Camii, Ahmediye Camii, Hasan Paşa Camii, Nu‘mâniyye Camii, Fâzıl Camii, Hacı Fethi Camii, Cüneyd-i Bağdâdî Türbesi, Hallâc-ı Mansûr Türbesi, Sitti Zübeyde Türbesi, Şeyh Abdülkerîm el-Cîlî Türbesi, Müstansıriyye Medresesi, Mercâniye Medresesi.

Bağdat’ın bir özelliği de tarih boyunca birçok savaşa sahne olması ve birkaç defa tahrip edilmesidir. En son, 2 Ağustos 1990’da Irak’ın Küveyt’i işgal ve ilhak etmesine karşı çıkan Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi’nin verdiği karar uyarınca, Amerika Birleşik Devletleri liderliğinde oluşturulan milletlerarası güç tarafından 17 Ocak 1991 gününden itibaren bombalanmaya başlandı. Ateşkesin sağlandığı 28 Şubat’a kadar süren bombardıman sonucu Bağdat’ın alt yapısı, özellikle yollar ve köprüler, sanayi ve askerî tesislerle su ve elektrik şebekeleri büyük ölçüde tahrip edildi.

BİBLİYOGRAFYA

S. D. Brunn - J. F. Williams, Cities of the World, New York 1983, s. 299-302; The MiddleEast and North Africa, London 1988, s. 421-450; S. Perowne, “Life in Baghdad”, JRCA, XXXIV/3-4 (1947), s. 251-261; “Bagdâd, el-Medînetü’l-Müdevvere”, Faysal, XXVII, Riyad 1979, s. 35-50; A. A. Duri, “Baghdad”, EI² (İng.), I, 907-908; C. H. Ps. - Hd. M. V. “Asia”, EBr., II, 585-587.

Azmi Özcan

BAĞDAT DEMİRYOLU

XIX. yüzyıl sonlarıyla XX. yüzyıl başlarında İstanbul-Bağdat arasında yapılan demiryolu.

Buharlı gemilerin Şark limanlarına giden klasik denizyollarını önemli ölçüde değiştirmeye başladığı XIX. yüzyılın ikinci yarısı başlarında demiryolları bağlantısı ve yapımı büyük önem kazanmıştır. Klasik karayolu sistemiyle Akdeniz'i Basra körfezi ile birleştirmek, dolayısıyla en kısa yoldan Hindistan'a ulaşmak düşüncesi çok eskiye dayanır. Ancak 1782'de John Sullivan'ın Anadolu'dan Hindistan'a kadar uzanan bir karayolu yapımı teklifi, Albay François Chesney'in Suriye ve Mezopotamya'yı Hindistan'a bağlayacak karayolu ve Fırat nehri üzerinde buharlı gemi işletmesi ve bunun bir demiryolu ile Halep üzerinden Akdeniz'e ulaştırılması, Fırat hattının Küveyt'e kadar uzatılması gibi projeler kâğıt üzerinde kalmıştır. Bununla beraber 1854'te Tanzimat Meclisi'nde demiryolları yapımı kararlaştırılmış, 1856'da bir İngiliz kumpanyası İzmir-Aydın hattının yapım imtiyazını alarak 1866'da bu hattı işletmeye açmıştır. Aynı yıl açılan Varna-Rusçuk hattı ile Anadolu ve Rumeli'deki ilk önemli demiryolu hatları faaliyete geçirilmiştir.

1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması, Hindistan'a giden en kısa yol üzerinde İngiltere ve Fransa arasındaki mücadeleye yeni bir yön verdi. Bu durum demiryolu projelerine duyulan rağbetin artmasında da önemli rol oynadı. Robert Stephenson'un Süveyş Kanalı'na alternatif olarak ileri sürdüğü Üsküdar-İzmit-Sivrihisar-Aksaray-Fırat vadisi-BağdatBasra-İran ve Belûcistan-Kalküta hattı ise projenin büyük maliyeti dolayısıyla gerçekleştirilemedi. Demiryollarının askerî ve ekonomik yönden kazandığı önem, geniş topraklara sahip Osmanlı Devleti'nin yeni tedbirler almasına yol açtı ve bu iş için 1865'te Edhem Paşa'nın başkanlığında Nâfia Nezâreti kuruldu. 1870'ten itibaren geniş kapsamlı demiryolu inşa projeleri yapılarak bunların uygulanma imkânları araştırıldı. Bu amaçla, Rumeli'de yapılmakta olan Şark demiryolları projesindeki çalışmalarıyla da tanınan Avusturyalı mühendis Wilhelm Pressel davet edildi (Şubat 1872). Öncelikle İstanbul'u Bağdat'a bağlayacak büyük bir demiryolu hattının inşaatı kararlaştırıldı. Bu

projenin ilk kısmı olarak 1872'de başlanan Haydarpaşa-İzmit hattı kısa zamanda tamamlandı. Ancak bu hattın daha ileriye götürülmesi işine, devletin içinde bulunduğu malî zorluklar yüzünden 1888 yılına kadar ara verildi ve hattın tamamlanabilmesi için yabancı sermayeye ihtiyaç duyuldu. Nâfia Nâzırı Hasan Fehmi Paşa Haziran 1880'de hazırladığı bir lâyiha ile demiryolu inşaatı için yabancı sermayenin gerekliliğini dile getirdi. Ayrıca Anadolu'yu baştan başa aşarak Bağdat'a ulaşacak iki ayrı hat tesbit etti. Bunlardan biri İzmirAfyonkarahisar-Eskişehir-Ankara-Sivas-Malatya-Diyarbakır-Musul-Bağdat; diğeri ise İzmir-Eskişehir-Kütahya-Afyon-Konya-Adana-Halep-Anbarlı'dan Fırat nehrinin sağ yakasını takip ederek Bağdat'a ulaşmaktaydı. Bu ikinci güzergâh, hem maliyetinin daha düşük hem de askerî yönden avantajlı olması sebebiyle tercih ve tavsiye edildi.

Osmanlı malî durumunun, özellikle Düyûn-ı Umûmiyye'nin (1882) faaliyete geçmesinden sonra Avrupa malî çevrelerinde tekrar güvenilirlik kazanması ve Osmanlı hükümetlerinin demiryollarına ilgi göstermeleri, yeni demiryolu projelerinin ortaya atılmasına zemin hazırladı. Bu projeler içinden özellikle Cazalet ve Tancred'in Tripolis, Humus, Halep, Fırat vadisi, Bağdat ve Basra hattı projesi dikkati çekti. Ancak bu hattın her iki tarafına Rusya'dan göç eden yahudi muhacirlerin iskân edileceği söylentilerinin çıkması ve Cazalet'in âni ölümü projenin suya düşmesine sebep oldu.

Buna benzer birçok demiryolu projesi, teklif getiren tarafların ve devletlerin politik ve ekonomik çıkarlarını ön plana aldığı ve Bâbıâli'nin de demiryolları sebebiyle sağlamayı umduğu gelişme hedeflerine cevap vermediği için geri çevrildi. Ayrıca Bâbıâli, başlangıç noktası İstanbul olmayan hiçbir projeye imtiyaz vermeyeceğini açıkladı. İngiliz ve Fransız sermayedarlarının bu faaliyetleri 1888'den itibaren aralarındaki rekabet ve çekişmeleri arttırırken Almanya demiryolları yapımında yeni bir güç olarak ortaya çıktı. Bunda, Bismarck'ın çekingen politikasına rağmen II. Abdülhamid'in meseleyle bizzat ilgilenmesi büyük rol oynadı. Bu şekilde İngiltere ve Fransa'ya karşı Almanya Doğu'da bir denge unsuru oldu. 24 Eylül 1888 tarihli bir irade ile Haydarpaşa-Ankara arasında bir demiryolu yapımı ve işletmesi, silâh satışı sebebiyle Osmanlılar'la yakın ilişkiler içinde bulunan Wüttenberglsche Vereinsbank Müdürü Alfred von Kaulla'ya verildi. 4 Ekim'de von Kaulla ve Osmanlı hükümeti arasında, 92

kilometrelik mevcut Haydarpaşa-İzmit hattının Ankara'ya kadar uzatılmasına dair sözleşme imzalandı. Osmanlı Devleti her kilometre için senede 15.000 franklık bir garanti verdi. 4 Mart 1889'da Anadolu Demiryolları Şirketi (Société du Chemin de fer Ottoman d'Anatolie) resmen kuruldu. Böylece Bağdat'a doğru daha 1872'de yola çıkarılmış olan demiryolu hattı yapımına gecikmeli de olsa tekrar başlandı.

Anadolu Demiryolları Şirketi inşaat faaliyetlerini düzenli olarak sürdürdü ve daha ileri hatlar için aldığı yeni imtiyazlarla, taahhütlerini vaktinde ve en iyi bir şekilde yerine getirdi. 1890'da İzmitAdapazarı, 1892'de Haydarpaşa-Eskişehir-Ankara, 1896'da da Eskişehir-Konya hatları bitirildiğinde 1000 kilometreyi aşan bir demiryolu şebekesi döşenmiş durumdaydı. Osmanlı hükümeti daha İzmitAdapazarı hattının açılışında yapılan törende demiryolunun Basra körfezine kadar uzatılması niyetinde olduğunu açıklamış ve Almanlar'la temaslarını yoğunlaştırmıştı. Eylül 1900'de Alman hükümeti, yeni kaiser Wilhelm'in uygulamak istediği dünya politikasına uygun olarak bankalara ve hariciyesine bu konuda gerekli desteğin sağlanması için tâlimat verdi. Demiryolunun Bağdat'a kadar uzatılması projesine ise Rusya, İngiltere ve Fransa karşı çıkmaktaydılar. Rusya, Ankara'dan itibaren demiryolunun güneydoğu Anadolu istikametine yönelerek Konya üzerinden geçirilmesinde diğer bazı sebeplerle birlikte önemli ölçüde etkili oldu ve bu hattın Sivas üzerinden kuzeydoğu Anadolu'ya doğru yöneltilmesinden vazgeçildi. İngiltere'nin Mısır'daki askerî varlığını arttırmasına göz yumulması ve Fransa'ya da İzmirKasaba hattının Alaşehir'den Afyon'a kadar uzatılma imtiyazının verilmesi bu devletlerin muhalefetlerini önledi.

Bağdat demiryolu anlaşmaları çok karışık safhalardan geçerek son şeklini aldı. 23 Aralık 1899'da ön imtiyaz anlaşması, 21 Ocak 1902'de esas imtiyaz anlaşması imzalandı. Nihayet 21 Mart 1903'te son anlaşma ile, yapılacak ilk hat olan 250 kilometrelik Konya-Ereğli hattının finansmanına dair mukavelenâme imza edildi. 13 Nisan 1903'te ise Bağdat Demiryolu Şirketi (Société İmpérial Ottomane du Chemin de fer de Bagdad) resmen kuruldu.

İnşaatın hemen başlaması amacı ile Osmanlı Devleti üstlendiği malî yükümlülükleri derhal yerine getirerek Konya, Halep ve Urfa'nın âşâr

vergilerini kilometre garantisi olarak gösterdi. Anlaşma şartları gereğince, şirketin yapacağı her kilometre yol için hükümet nominal değeri 275.000 frank olan Osmanlı tahvilleri çıkartacak ve bu tahvillere şirketin sahip olduğu gayri menkuller garanti olarak ipotek edilecekti. Hattın geçeceği yollar boyunca devlete ait orman ve madenlerle taş ocaklarından inşaat için faydalanma imtiyazı da verildi. Bunlar o dönemde diğer ülkelerde yapılan demiryolları için şirketlere verilen imtiyazların benzerlerini teşkil etmekteydi. Demiryolu ile ilgili her türlü malzeme gümrüksüz olarak ithal edilecekti. Şirket Osmanlı Harbiye Nezâreti ile anlaşarak uygun görülecek yerlerde istasyonlar yapacak ve savaş veya isyan çıktığında askerî taşımalara öncelik verilecekti. Şirketin resmî dili Fransızca idi. Memurları özel üniforma giyecek ve fes takacaklardı. Alman sermayesinin hâkim olduğu ve % 30 oranında Fransız sermayesinin bulunduğu şirket diğer sermayedarlara da açık tutuldu. 99 yıl süreli olan imtiyaz anlaşması, ilk otuz yıl dolduğunda devlete şirketin satın alınması hakkını vermekteydi. Yapımı I. Dünya Savaşı sırasında da devam eden ve ancak Ekim 1918'de kesintisiz bir şekilde Bağdat'ı İstanbul'a bağlayan bu demiryolu, yeni Türkiye Cumhuriyeti tarafından 10 Ocak 1928'de satın alınarak devletleştirildi.

Bağdat demiryolu, Doğu'ya doğru açılmayı propaganda konusu ve prestij meselesi yapan Almanya ile İngiltere arasında, neticesi I. Dünya Savaşı'na varacak olan amansız rekabetin başlıca kaynaklarından biri olmuştur. Kendilerini Osmanlı mirasının tabii vârisleri olarak gören büyük devletler, Almanya'nın Osmanlı İmparatorluğu'na destek veren bir güç olarak belirmesini hazmedememişlerdir. Anadolu-Bağdat demiryolu projelerinin ortaya atıldığı andan itibaren Osmanlı Devleti'ne politik ve zamanla da ekonomik faydalar sağladığı anlaşılmaktadır. Nitekim hattın askerî amaçlarla kullanılmasının yanı sıra, Anadolu hububatının İstanbul'a taşınarak devlet merkezinin artık eskisi gibi Rus ve Bulgar buğdayına muhtaç olmaktan kurtarılmasında ve hat boyunca yerleştirilen 100.000'lerce muhacirin Anadolu'nun demografik yapısında olduğu gibi ekonomisinde de önemli rol oynadığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

F. H. Bode, Der Kamf um die Bagdadbahn 1903-1914, Ein Beitrag zur Geschichte der Deutsch-Englischen Beziehungen, Breslau 1914; P. Rohrbach, Hatt-ı Saltanat-Bağdad Demiryolu, İstanbul 1331; P. K. Butterfield, The Diplomacy of the Baghdad Railway 1890-1914, Göttingen 1932; Bekir Sıtkı Baykal, Das Bagdad-Bahn Problem 1890-1913, Freiburg 1935; L. Ragey, La question du Chemin de fer de Bagdad 1893-1914, Paris 1936; R. Hüber, Die Bagdadbahn, Berlin 1943; M. K. Chapmann, Great Britain and the Baghdad Railway 1888-1914, Northamptonmass 1948; A. Onur, Demiryolları Tarihi 1860-1953, İstanbul 1953; L. Rathmann, Die Nahostexpansion des deutschen Imperialismus vom Ausgans des 19. Jahrhunderts biz zum Ende des ersten Weltkrieges, Eine Studie über die Wirtschafts-politische Kompanente der Bagdadbahnpolitik, Leipzig 1961; a.mlf., Alman Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi (trc. Ragıp Zaralı), İstanbul 1976, s. 41 vd.; W. von Kampen, Studien zur Deutschen Türkei-politik in der Zeit Wilhelms II, Kiel 1968, s. 24-26; E. M. Earle, Bağdad Demiryolu Savaşı (trc. Kasım Yargıcı), İstanbul 1972; İlber Ortaylı, Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu, İstanbul 1983, s. 73 vd.; Burhan Oğuz, Yüzyıllar Boyunca Alman Gerçeği ve Türkler, İstanbul 1983, s. 161 vd.

Kemal Beydilli

BAĞDAT HATUN

(ö. 736/1335)

İlhanlı Hükümdarı Ebû Saîd Bahadır Han'ın karısı.

Babası Suldus aşiretinden Çoban b. Melik b. Tudun Noyan'dır. 1323'te Celâyirliler'den Emîr Şeyh Hasan b. Emîr Hüseyin b. Akboğa ile evlendirildi. 1325'te Ucan yaylasında kendisini görerek beğenen Ebû Saîd Bahadır Han onunla evlenmek istedi. Cengiz yasasına göre hanın beğendiği kadın evli bile olsa eşinin onu hemen boşaması gerekiyordu. Bu durum Bağdat Hatun'un babası Emîr Çoban tarafından öğrenilince Ebû Saîd Han'la araları açıldı. Siyasî rakipleri emîr ve han arasındaki kırgınlığı daha da arttırdılar. Bunun üzerine Emîr Çoban ve oğulları Ebû Saîd Han tarafından birer birer ortadan kaldırıldı. Metanetini hiçbir şekilde kaybetmeyen Bağdat Hatun sonunda Emîr Şeyh Hasan'dan boşanıp Ebû Saîd Han'la evlendi ve İlhanlı sarayında baş kadınlığa yükselerek Hüdâvendigâr lakabını aldı. Kısa zamanda Ebû Saîd nezdinde büyük itibar kazandı. Ancak Bağdat Hatun ve ailesinin rakipleri aleyhte faaliyetlerini sürdürerek 1331'de eski eşi Emîr Şeyh Hasan'la gizlice haberleştiği iftirasında bulundular. Bu yüzden Ebû Saîd Bağdat Hatun'a karşı eski sevgisi ni ve güvenini kaybetti. Ancak daha sonra suçsuz olduğu anlaşıldı ve tutuklanması emredilen Şeyh Hasan annesinin de araya girmesiyle bağışlanarak Kemah Kalesi'ne tayin edildi.

Ebû Saîd Han Bağdat Hatun'dan sonra 1333'te onun yeğeni Dilşâd'la evlendi. Bunu hazmedemeyen Bağdat Hatun, kocasına karşı kin duymaya başladı. Bu sebeple Özbek Han'a karşı harekete geçen hanın âni ölümü (30 Kasım 1335), onun tarafından zehirlendiği rivayetine yol açtı. İbn Battûta da bu rivayeti doğrulamaktadır.

Ebû Saîd Han'dan sonra İlhanlı tahtına geçen Arpa Han, Ebû Saîd'in ölümünden Bağdat Hatun'u sorumlu tuttu. Sonunda Bağdat Hatun Hoca Lü'lü' adında biri vasıtasıyla hamamda başına topuz vurulmak suretiyle öldürüldü. Cesedi âdi bir örtü altında günlerce ortada kaldı.

Bağdat Hatun'un eski kocası Emîr Hasan-ı Büzürg Irâk-ı Arab'ı ele geçirdiğinde Ebû Saîd Han'ın son eşi Dilşâd Hatun'la evlenerek daha önce kendisine yapılan haksızlığın intikamını aldı (1336).

Günümüz tiyatro yazarlarından Güngör Dilmen, XIV. yüzyılın bu güzelliği ve dirayetiyle meşhur kadını hakkında Bağdat Hatun adlı bir tiyatro eseri kaleme almış ve eser 1980'de devlet tiyatrolarında sahneye konulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hâfız-ı Ebrû, Zeyl-i Câmiu't-tevârîḫ (nşr. Hânbâbâ Beyânî), Tahran 1317 hş., bk. İndeks; İbn Battûtâ, Voyages, II, 117 vd.; Târîh-i Şeyh Üveys (nşr. J. B. van Loon), The Hague 1954, s. 57-59; Mîrhând, Ravzatü's-safâ, V, 153 vd.; Spuler, İran Moğolları, s. 138, 142, 145, 278, 389, 412, 430-431, 434; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Anadolu Türk Tarihinde Üç Mühim Sima", TTEM, I/5 (1930-31), s. 64-82; Ahmed Temir, "Suldus", İA, XI, 10; R. M. Savory, "Baghdad Khatun", EI² (İng.), I, 908-909.

Enver Konukçu

BAĞDAT KÖŞKÜ

Topkapı Sarayı'nda XVII. yüzyılda yapılmış köşk.

Bugün Topkapı Sarayı adıyla tanınan Sarây-ı Cedîd (Yeni Saray) manzumesi içindeki yapılardan biri olan Bağdat Köşkü (Bağdat Kasrı), Sultan IV. Murad tarafından 1638'den az sonra yaptırılmıştır ve 1624'te Safevîler tarafından ele geçirilen Bağdat'ın 1638 yılının son günlerinde yeniden fethedilmesinin hâtırası olarak bu adla anılmıştır. Köşkün yapılışını belirten bir inşa kitâbesi yoktur. Naîmâ Bağdat Seferi'ni anlatırken köşkün inşasının sefere çıkılırken emredildiğini ve yapımın bir yıl içinde tamamlandığını bildirir. Sultan Murad'ın Bağdat Seferi bir yıl iki ay sürdüğüne ve padişah İstanbul'a döndükten az sonra 1640 Şubatının ilk haftasında öldüğüne göre Bağdat Köşkü'nün inşası 1639 yılı içlerinde gerçekleşmiş olmalıdır. Ancak iç süslemenin bir süre daha devam ettiği tahmin edilebilir. Nitekim yine Naîmâ'nın yazdığına göre, "iki denizin birleştiği yere" hâkim olarak yapılan "zîbâ ve dilârâ" kasrın henüz tamamlanmayan iç süslemesi yapılırken padişahın fermanı üzerine tavanlarına başta Tophaneli Mahmud Çelebi olmak üzere birçok usta hattat tarafından altın yaldızla âyetler yazılması kararlaştırılmıştır. Hatta yazılması kararlaştırlan bu âyetler arasında Hz. İbrâhim'in adının geçtiği (el-Bakara 2/127) âyetinin bulunması, bazılarınca Sultan İbrâhim'in tahta çıkacağının ön haberi olarak görülmüşse de E. Hakkı Ayverdi bugün köşkün içinde böyle bir âyet görülmediğini belirterek bu yazının yazılmasından padişahın ölümü üzerine vazgeçilmiş olduğunu söyler.

Ahmed Refik, kaynağını göstermeksizin Bağdat Köşkü'nün o devrin mimarbaşısı Hasan Ağa tarafından yapılmış olduğunu bildirir. Bu iddia ayrıca araştırılıp incelenmeye değer bir konudur. Bu tarihlerde Hassa başmimarı olarak Kasım Ağa tanınmaktadır. Ancak Osmanlı tarihinde çok önemli politik rolü olan bu mimarın eserleri hakkında şimdilik fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Sedat Eldem de Bağdat Köşkü'nün mimarının Kasım Ağa olabileceğini muhtemel görmektedir.

Tarih içinde Bağdat Köşkü'nde cereyan eden en önemli olay, 1730

ayaklanmasının elebaşılarından Patrona Halil ve bazı adamlarının kendilerine vezirlik verileceği söylenerek Sultan I. Mahmud tarafından saraya davet edilmeleri sırasında bir hile ile burada idam edilmeleri olarak gösterilmişse de bu hadise gerçekte Revan Köşkü'nde vuku bulmuştur. Vehbî'nin Surnâme'sindeki bir minyatürden anlaşıldığına göre şehzadelerin sünnet düğünlerinde çocukların yatakları Bağdat Köşkü revakları altına kuruluyordu.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Bağdat Köşkü'nün revaklarının araları demir çerçeveli bir camekânla kapatılmıştı. II. Abdülhamid tarafından bu camlı galerinin bir kısmı bölünerek burası, perde, kanepe, koltuk ve ayna gibi bazı eşya ile döşenmişti. Padişah ramazan ayının on beşinde saraya geldiğinde bir süre bu dar aralıkta dinlenirdi. Yakın tarihlerde bu oda ve camekân kaldırılmıştır.

Topkapı Sarayı manzumesinin en güzel ve ilk şekli bozulmaksızın günümüze kadar gelmiş bir parçası olan Bağdat Köşkü Türk köşk mimarisinin şaheserlerinden sayılır. Havuzlu taşlığın bir kenarında sarayın Şimşirlik ve İncirlik denilen iki bahçesinin birleştiği yerde 7 m. yüksekliğinde kemerli bir bodrum katı üstüne oturtulmuştur. Bulunduğu yerden Haliç, Boğaz ve Marmara'ya hâkim manzarası olduğu gibi Galata ve Beyoğlu'nu da bütünüyle görmektedir. Köşkün ana mekânı dört tarafında çıkıntılar olan bir sekizgen biçimindedir. Dikdörtgen çıkıntılar birer sivri kemerli eyvan şeklinde orta mekâna açılırlar. Orta mekânın üstünü ortasında bir aydınlık feneri olan kurşun kaplı bir kubbe örter. Dört çıkıntısı ile çok dengeli bir planı olan köşkün bir tarafına dikdörtgen planlı ve üstü aynalı tonoz ile örtülü bir oda eklenmiş olup bunun duvar kalınlığı içine ustalıkla yerleştirilmiş bir helâ bulunur. Köşkün etrafında baklavalı başlıklı mermer sütunlara sahip bir revak dolaşır. Bu sütunlara oturan çift renkli taşlardan işlenmiş sivri kemerler kurşun kaplı geniş bir saçağı taşımaktadır. Evvelce bu sütunların aralarında kalın yelken bezinden yapılmış perdeler bulunuyor, bunlar hem galerinin gölgelenmesi hem de köşkün dış yüzlerini süsleyen çinilerin hava şartlarından korunmasını sağlıyordu. Perdeler çıkarıldıktan sonra geçen yüzyıl sonlarında demir çerçeveli camekânlar takılmışsa da köşkün mimari güzelliğini bozan bu camekânlar 1917'de sökülmüştür. Sütunların aralarında mermer şebekeli korkuluklar vardır.

Bağdat Köşkü'nün esas girişinin üstünde Farsça bir beyit yazılmıştır. Dış duvarları renkli taş kaplama ve çiniler süsler. Ancak bilhassa kuzey rüzgârlarına açık olan taraflarda bu çiniler büyük ölçüde zarar görmüş ve bazı yerler kötü biçimde tamir edilmiştir. Kapı seviyesinden itibaren beyaz zemin üzerine nar çiçeği ve enginar yapraklı çiçekleriyle bezenmiş olan çiniler klasik devir Türk çini sanatının son ve güzel örnekleridir.

Köşkün içinde altın yaldız kaplamalı muhteşem davlumbazı olan bir ocak bulunmaktadır. Bunun dışarıda ince uzun bir baca ile bağlantısı olduğu görülür. Planda çıkıntı olarak görülen hücrelerin içlerinde sedirler yer almaktadır; bu kısımların ahşap tavanları altın yaldızlı bir tezyinat ile kaplıdır. Kubbe altın yaldızlı ve bugün artık sayılı denecek kadar az örneği kalmış olan tamamen malakârî bir süslemeye sahiptir. İç duvarlar kubbe eteğine kadar çinilerle kaplanmıştır. Ocağın iki yanında bulunan büyük ölçüdeki çiniler, hem ölçüleri hem de süslemede kullanılan kuş motifleri bakımından son derecede nâdirdir. İki pencere dizisi arasında ise mavi zemin üzerine beyaz harflerle yazılmış yine çini bir yazı kuşağı çepeçevre mekânı dolaşır. Dıştan pirinç şebekeli olan alt sıra pencerelerin ve dolapların ahşap kanatları fildişi, sedef ve bağa kakma süslemelidir. Üst sıra pencereler renkli camlı alçı çerçeveli revzenlere sahiptir.

Eski fotoğraflarda Bağdat Köşkü'nün ortasında Batı üslûbunda bir masa, hücrelerden birinin içinde ise bir kanepe görülür. Sonraları bunlar kaldırılarak hücrelerin içlerine sedirler yerleştirilmiş, masanın yerine de Fransa kralının hediyesi olduğu söylenen gümüş bir mangal konulmuştur. Yine eski bir fotoğrafta kubbenin ortasından bir cam fanusun sarktığı görülmektedir. Sonra bunun yerine altın yaldızlı oymalı bir top asılmıştır. Bağdat Köşkü'nde 360 kadar kitaba sahip bir kütüphane de bulunuyordu. İçlerinde çok değerli ve nâdir yazmalar olan bu kitaplar, Ağalar Camii'nde kurulan ve "yeni kütüphane" adı verilen, içinde saraya ait bütün kitapların bir araya getirildiği merkeze alınmıştır. Penzer, Bağdat Köşkü'nün bir cephesine bitişik çıkıntı teşkil eden mekânın evvelce kütüphane olduğu görüşündedir. Halbuki A. Şeref Bey buranın kahve ocağı olduğunu yazar. Kitapların esas mekândaki dolaplarda muhafaza edilmiş olmaları daha inandırıcıdır. Zaten bu küçük mekânda 360 cilt kitabı alacak dolap mevcut değildir.

Klasik devir Türk sanatının en muhteşem eserlerinden olan Bağdat Köşkü, mimarisi bakımından eski Türk yapı geleneklerinin (dört eyvan şeması) değişik bir uygulamasıdır. İç ve dış süslemesinin zenginliği, nisbetlerinin âhengi ve değişik tekniklerdeki tezyinatın ustalıklı kullanımı onu Türk sanatının şaheserlerinden biri yapmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Naîmâ, Târih (nşr. Zuhuri Danışman), İstanbul 1968, III, 1442, 1448; Halil Ethem [Eldem], Topkapı Sarayı, İstanbul 1931, s. 23; Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1933, s. 135-136; N. M. Penzer, The Harem, London 1936, s. 253-255; Tahsin Öz, Turkish Ceramics, Ankara 1953, s. 36, levha LXIII-LXIV (Kuşlu çinilerin renkli resmi); K. Otto-Dorn, Türkische Keramik, Ankara 1957, s. 132; Melek Celâl Lampé, Le Vieux serail des Sultans, İstanbul 1959, s. 80; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul 1960, s. 108-112; Sedat Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, I, 298-318; a.mlf. - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, Ankara 1982, s. 28-29; F. Davis, The Palace of Topkapı in Istanbul, New York 1970, s. 180-184; Hülya Tezcan, Köşkler, İstanbul 1978, s. 10-13; Abdurrahman Şeref, "Topkapı Saray-ı Humâyun'u", TOEM, II/7 (1327), s. 411-414; Semavi Eyice, "Mimar Kasım Hakkında", TTK Belleten, LXIII/172 (1979), s. 767-808; a.mlf., Topkapı Sarayı, İstanbul 1985, s. 35; Ahmet Refik [Altınay], "Bağdat Kasrı", Cumhuriyet, İstanbul 24 Mayıs 1935; E. Hakkı Ayverdi, "Bağdad Köşkü", İst.A, IV, 1804-1808.

Semavi Eyice

BAĞDAT PAKTI

1955 yılında Türkiye, İran, Irak, Pakistan ve İngiltere arasında kurulan bölgesel savunma iş birliği ittifakı.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Sovyetler Birliği'nin Doğu Avrupa ve Güney Asya'daki yayılmasını durdurmak için soğuk savaş yıllarında Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanı J. Foster Dulles'in geliştirdiği "çevreleme" (containment) politikası ile Güney Asya ve Ortadoğu'nun savunmasını Batı ittifakına bağlama ve bu yolla bir "güvenlik koridoru" oluşturma çalışmalarının bir sonucu olarak doğmuştur. Bağdat Paktı'ndan önce Ortadoğu'da güvenlik ve savunma iş birliği alanında ilk ittifak Sâdâbâd Paktı'dır. İran, Türkiye, Afganistan ve Irak arasın da 1937'de kurulan bu pakt uzun ömürlü olmamıştır. II.Dünya Savaşı'ndan sonra Ortadoğu'dan çekilen İngiltere, bölgedeki çıkarlarını korumak için Türkiye'nin de içinde yer alacağı Ortadoğu komutanlığı gibi birtakım tertiplere girişmişse de başarı sağlayamamıştır. Ortadoğu'nun savunulması konusunda insiyatifi, bölgede sömürgecilik alanında kötü bir geçmişi bulunmayan Amerika Birleşik Devletleri'nin ele alması üzerine çevreleme politikası doğrultusunda Yugoslavya, Yunanistan ve Türkiye arasında tesis edilen Balkan Paktı'ndan (1953) sonra, Güneydoğu Asya Antlaşması Teşkilâtı (SEATO) ile NATO'yu birbirine bağlayacak bir Ortadoğu savunma ittifakının kurulması için çeşitli gayretler gösterilmiştir.

İngiltere ve Türkiye'nin ortak çalışmaları sonunda kurulmuş bölgesel bir savunma iş birliği teşkilâtı olan Bağdat Paktı'na giden yolda ilk çalışmaları Amerika Birleşik Devletleri yaparak 28 Aralık 1953'te Pakistan'la bir teknik ve ekonomik yardım antlaşması ile 19 Mayıs 1954'te Karşılıklı Savunma İçin Yardım Antlaşması'nı imzaladı. Bu antlaşmada Pakistan'ın bölgesel savunmaya katılacağı açıklanmıştır. Türkiye, NATO'ya alınmasında kendisine muhalefet eden İngiltere'ye, NATO'ya alınması halinde Ortadoğu savunmasında görev alacağı tavizini verdiğinden böyle bir savunma ittifakına katılacağını kabul etmiş bulunuyordu. Bu amaçla Türk yöneticileri Irak, Lübnan ve Suriye yöneticileriyle yoğun temaslara giriştiler. Bağdat Paktı'nın ilk halkasını, Türkiye ile Irak arasındaki

görüşmeler sonunda 12 Ocak 1955'te yayımlanan Türk-Irak Deklarasyonu teşkil etti. Bu deklarasyonla kurulması düşünülen paktla ilgili görüşler dile getirildi. Türkiye Başbakanı Adnan Menderes, kurulması düşünülen pakta Suriye ve Lübnan'ın da katılmalarını sağlamak için Şam'ı ve Beyrut'u ziyaret etti, fakat başarı sağlayamadı. Bu durum karşısında 24 Şubat 1955'te Bağdat'ta Türkiye ile Irak arasında sekiz maddelik Karşılıklı Güvenlik ve Savunma İşbirliği Antlaşması imzalandı. Bu antlaşma Bağdat Paktı'nın özünü oluşturdu.

Birleşmiş Milletler Yasası'nın 51. maddesine uygun olarak imzalanan Karşılıklı Güvenlik ve Savunma İşbirliği Antlaşması, güvenlik ve savunma için iş birliğinde bulunmayı, iç işlerine karışmamayı, aralarındaki meseleleri barışçı yolla çözümlemeyi, paktla bağdaşamayacak milletlerarası taahhütler altına girmemeyi öngörmekteydi. Ayrıca paktın Arap Birliği üyelerine ve bölgedeki güvenlik ve barışla ilgili olup da taraflarca da tanınmış bulunan ülkelere üyelik konusunun açık olduğu, en az dört ülkenin pakta katılmasından sonra bakanlar düzeyinde bir dâimî konseyin kurulacağı, paktın 5 yıl için yürürlükte kalacağı ve 5'er yıllık sürelerle yenileneceği de kararlaştırıldı.

Asıl amacı bölge devletlerini ortak bir teşkilât içinde bir araya getirmek, Sovyetler Birliği'nin Ortadoğu'ya inmesini engellemek, bölgenin savunmasını Batı savunma ittifakına bağlamak ve Batı'nın bölgedeki çıkarlarını korumak olan Bağdat Paktı, 5 Nisan 1955'te İngiltere, 23 Eylül 1955'te Pakistan ve 3 Kasım 1955'te de İran'ın katılmaları üzerine Kasım 1955'te Türkiye, İran, Irak, Pakistan ve İngiltere arasında Karşılıklı Güvenlik ve Savunma İşbirliği Teşkilâtı haline dönüştü. Bölge ülkelerinin ortak güvenlik ve savunma için iş birliğini sağlamak amacına yönelik olmakla birlikte pakt, kuruluşundaki yanlışlık yüzünden bölgede birleştirici olamamış, âdeta Ortadoğu'yu parçalamıştır. Nitekim Bağdat Paktı bölgede yeni çatışmalara ve bloklaşmalara sebep olduğu gibi bölgeyi milletlerarası çatışma alanlarından biri haline de getirmiştir. Arap Birliği'ne mensup ülkelerden sadece Irak'ın pakta girmesi, bölge ülkesi olmadığı halde eski bir sömürgeci ülke olan İngiltere'nin paktın üyesi olması ve bölgede Batı yanlısı bir politika takip eden Türkiye, İran ve Pakistan'ın pakta dahil olmaları sebebiyle, Batı'ya karşı olan ülkeler tarafından şiddetle eleştirilmiş ve Batı sömürgeciliğinin yeni bir biçimi olarak değerlendirilmiştir. Mısır,

Suriye ve Suudi Arabistan aralarında ayrı bir antlaşma imzalamak için çalışmalar yapmış, Irak Arap dünyasında iyice yalnızlığa itilmiş, bu gelişmeleri kendi güvenliğine yönelik bir tertip olarak değerlendiren İsrail de diğer Arap ülkeleri gibi şiddetli tepki göstermiştir.

Çevreleme politikasına göre bir Ortadoğu savunma ittifakı kurmaya çalışan ve Bağdat Paktı'nın kurulmasında büyük katkısı olan Amerika Birleşik Devletleri, paktın bölgede birliği sağlayamayacağını görmesi üzerine, pakta üye olarak katılmamakla birlikte ilgisiz de kalmamıştır. Bunun için paktın ilk konsey toplantısına (21-22 Kasım 1955) sivil ve askerî gözlemciler göndermiş, ittifakın Ortadoğu'nun güvenlik ve istikrarı için önemli olduğunu ve destekleneceğini bildirmiş, ekonomik komite ile bozguncu faaliyetleri önleme komitesine üye olmuş, Bağdat'a bir askerî irtibat grubu yollamış ve 1957'de de paktın askerî komitesine üye olmuştur.

Sovyetler Birliği'nin Ortadoğu'ya girişini önlemek amacına yönelik olan Bağdat Paktı'nın, bu alanda amacına ulaşması şöyle dursun tam aksine Sovyetler'in bölgeye girişini hızlandırdığı söylenebilir. Nitekim pakta şiddetle karşı olan Mısır, Çekoslovakya ile silâh yardımını öngören bir antlaşma yaparak Sovyetler Birliği ve Doğu bloku ülkeleriyle yakınlaşmıştır. Pakt sayesinde bölgede nüfuzunu arttırmaya çalışan Amerika Birleşik Devletleri karşısında Arap ülkeleri Sovyetler Birliği'ne yönelmişler ve böylece Sovyetler Birliği'nin bölgede gücü ve nüfuzu artmıştır.

Türkiye açısından da Bağdat Paktı başarılı olamamıştır. Batı ittifakı içerisinde yerini alan Türkiye'nin Ortadoğu'da Batı'lı sömürgeci ülkelerle birlikte hareket etmesi, onu Araplar arası çatışmalarla karşı karşıya getirmiş ve kendisine yönelen eleştirileri arttırmıştır. Irak'ın dışındaki diğer Arap ülkelerinin de pakta katılacaklarını ummakla yanılmış olan Türkiye'nin Mısır ve Suriye ile ilişkileri bu sebeple bozulmuştur. 1945'ten itibaren gerilemeye başlayan Türk-Arap ilişkileri bu pakt yüzünden kopma noktasına gelmiştir. Ayrıca paktın kuruluşunda önemli rol oynayan Türkiye'nin Sovyetler Birliği ile ilişkileri de olumsuz şekilde etkilenmiştir. Pakt sebebiyle Amerika Birleşik Devletleri ile Sovyetler Birliği Ortadoğu'da karşı karşıya gelirlerken Türkiye de bundan fazlasıyla etkilenmiştir.

Bağdat Paktı'nın tek Arap üyesi olan Irak diğer Arap ülkeleri tarafından iyice yalnızlığa itildiği gibi içeride de önemli bir muhalefetin gelişmesi önlenememiştir. Bunun sonucu olarak Irak'ta 14 Temmuz 1958'de gerçekleşen kanlı ihtilâl paktın sonunu hazırlamıştır. İhtilâlden sonra iktidarı ele alan yeni Irak yönetiminin 24 Mart 1959'da ittifaktan ayrıldığını bildirmesi üzerine, Bağdat Paktı merkezini Ankara'ya taşıyarak adını Merkezî Antlaşma Teşkilâtı (CENTO) şeklinde değiştirmiştir. Bağdat Paktı'nın Irak dışındaki üyelerinin yer aldığı CENTO faaliyetlerini daha çok ekonomik, kültürel ve teknik iş birliği alanına kaydırmıştır (bk. MERKEZÎ ANTLAŞMA TEŞKİLÂTI).

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Üçüncü tertib, İstanbul 1293, XXXVI, 422-425; İsmail Soysal, Türkiye'nin Başlıca Siyasi Andlaşmaları, Ankara 1965, s. 435-440; Ömer E. Kürkçüoğlu, Türkiye'nin Arap Orta Doğusu'na Karşı Politikası (1945-1970), Ankara 1972, s. 51-80; Mehmet Gönlübol - A. Halûk Ülman, "İkinci Dünya Savaşı'ndan Sonra Türk Dış Politikası", Olaylarla Türk Dış Politikası, Ankara 1974, s. 269-291; a.mlf., "Türk Dış Politikasının Yirmi Yılı: 1945-1961", SBFD, XXI/1 (1966), s. 167-170; H. C. d'Encausse, La Politique Soviétique au MoyenOrient: 1955-1975, Paris 1975, s. 27-28; a.mlf., "Le MoyenOrien devant le Modèle Soviétique", Les Nouveaux Etats Dans Les Relations Internationales, Paris 1962, s. 77; Mahmut Dikerdem, Ortadoğu'da Devrim Yılları: Bir Büyükelçinin Anıları, İstanbul 1977, s. 161-163; Kamuran Gürün, Dış İlişkiler ve Türk Politikası, Ankara 1983, s. 354-366; Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi 1914-1980, Ankara 1987, s. 491-492, 524-528; N. C. Chatterji, A History of Modern Middle East, New Delhi 1987, s. 95-97, 222-227; Feridun Cemal Erkin, Dışişlerinde 34 Yıl Vaşington Büyük Elçiliği, Ankara 1987, II/2, s. 503-506; M. Perlman, "Egypt Versus the Bagdad Pact", Middle Eastern Affairs, VII, New York 1956, s. 95-101; Yuluğ Tekin Kurat, "Elli Yıllık

Cumhuriyetin Dış Politikası”, TTK Belleten, XXXIX/154 (1975), s. 285-287; J. A. Kechichian, “Baghdad Pact”, EIr., III, 415.

Davut Dursun

BAĞDATLI İSMÂİL PAŞA

(ö. 1839-1920)

Asker, bibliyografya ve hal tercümesi âlimi.

Bağdat'ta doğdu. Irak'ın Süleymaniye şehri ileri gelenlerinden Baban ailesine mensup olduğu için Babanî veya Babanzâde lakabı ile de anılır. Babasının adı Mehmed Emin, dedesininki de Selim'dir. Irak'ta halkı askerliğe teşvik maksadıyla açılan Zâbit Mektebi'nde okuyarak subay çıktı. 1875'te İstanbul'a gitti ve 1878'de hayatının bundan sonrasını geçireceği Bakırköy'e yerleşti. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra mirlivâ rütbesiyle Jandarma Dairesi ikinci şube müdürü oldu. 1920'de bu görevden emekli olduktan üç ay sonra vefat etti ve İstanbul'da Bakırköy Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. Askerlikle ilmî çalışmalarını beraber yürüten İsmâil Paşa İstanbul'a gelişinden az sonra başladığı ve otuz beş yıllık bir emek mahsulü olan iki önemli eseriyle ilim âleminde tanınmıştır. 1. Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn. Keşfü'z-zunûn'a zeyil olarak Arapça kaleme aldığı bu eserinde Kâtib Çelebi'nin göremediği yahut bahsetmediği veya ondan sonra yazılan çeşitli ilim dallarından dört bin kadar Arapça, Farsça ve Türkçe kitap hakkında kısa bibliyografik bilgiler vermektedir. Keşfü'z-zunûn için meydana getirilmiş zeyiller içinde en genişi İsmâil Paşa'nın bu eseridir. Eser tamamlanmasını takip eden uzun bir bekleyişten sonra müellif nüshası esas alınarak Şerefeddin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge tarafından iki cilt halinde yayıma hazırlanıp Millî Eğitim Bakanlığı'nca İstanbul'da basılmıştır (I-II, 1945-1947). Duyulan ihtiyaç üzerine eserin 1972'de tıpkı basımı yapılmıştır. Ayrıca Tahran'da yapılmış birçok ofset baskısı da vardır. Îzâhu'l-meknûn'un müellif hattı eksik bir müsvedde nüshası Yapı ve Kredi Bankası Genel Müdürlüğü Kütüphanesi'nde (İstanbul) bulunmaktadır. 2. Hediyyetü'l-ârifîn, esmâʾü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn. Büyük bir biyografi ve bibliyografya ansiklopedisidir. İki ciltlik eserde İslâm âleminde yetişmiş 9000 civarında müellifin (I. ciltte 5398) hal tercümesi ve bunların çeşitli ilim dallarına ait

50.000 civarında kitabı (I. ciltte 25.000 eser) söz konusu edilmektedir. Bazı müellifler hakkında çok kısa bilgi ile yetinilirken bazılarının hayatları ve eserleri hakkında ise oldukça geniş bilgi verilmiş, Türk olanlar isimlerinin yanına yıldız işareti konularak ayrıca belirtilmiştir. Hediyyetü'l-ârifîn müellif nüshası esas alınarak Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç tarafından iki cilt halinde yayıma hazırlanıp Millî Eğitim Bakanlığı'nca I. cildi 1951'de, II. cildi de 1955'te İstanbul'da basılmıştır. Bu eserin de Îzâhu'l-meknûn gibi Tahran'da yapılmış birçok ofset baskısı vardır. Ayrıca Nail Bayraktar'ın eserde adı geçen müelliflerin şöhret buldukları künye, nisbe, mahlas ve lakapları esas alarak hazırladığı yeni bir indeks Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır (Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmâ˒ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn Şöhretler İndeksi, İstanbul 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunûn, nâşirlerin girişi, I, 13; Îzahu'l-meknûn, I, 158; Osmanlı Müellifleri, III, 28; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 193; Kehhâle, Mu˓cemü'l-müel-lifîn, II, 289-290; Bâkır Emîn elVerd, A˓lâmü'l-Irâki'l-hadîs (1869-1969), Bağdad 1977, I, 129-130; İmâd Abdüsselâm Raûf, et-Târîh ve'l-müerrihûne'l-Irâkıyyûn, Bağdad 1983, s. 284-285; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), I, 326; Maal-Mektebe, s. 79-80; İzzüddin Tenûhî, "Hediyyetü'l-ârifîn", MMİADm., XXX/1 (1955), s. 129-131; Rudolf Sellheim, "İsmaagil Basaa Al-Bagdadı, Hadıyat al-arifın asma al-muallifın wa atar al-musannifın", Oriens, VIII, Leiden 1955, s. 295-296; "Babanzâde İsmail Paşa", TDEA, I, 275; "İsmail Paşa (Bağdatlı)", ABr., XII, 42.

Hulûsi Kılıç

BAĞDATLI MEHMED FEHMÎ

Fehmî b. Abdirrahmân b. Selîm el-Hazrecî (ö. 1873-1944)

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi’nde Arap edebiyatı tarihi müderrisliği yapan Iraklı âlim.

Musul’da doğdu. Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye adlı eserinde “müderriszâde” sıfatını kullandığına göre babası veya dedesi de müderristi. Bağdat’ta vilâyet matbaası idaresiyle resmî Zevrâ gazetesi yazı işlerinde çalıştı. Bağdat’tan İstanbul’a giderek orada Dârülfünun Edebiyat Fakültesi’nde Arap edebiyatı tarihi müderrisliği yaptı. Siyasî faaliyetlerde de bulunan Mehmed Fehmî 1912’de İstanbul’da Hizbü’l-ahd’i kuranlar arasında yer aldı. Irak’ın Osmanlı İmparatorluğu’ndan ayrılmasından sonra bu ülkeye gitti. 1921’de Bağdat’ta II. Faysal’ın sarayında teşrifat müdürlüğü görevinde bulundu. 1924-1930 yılları arasında Bağdat’taki Âlü’l-Beyt Üniversitesi’nde rektörlük yaptı. Kısa bir süre de Maarif vekili oldu. Ancak Irak’ın İngilizler’le yaptığı anlaşmaya karşı çıkarak bakanlıktan istifa etti. Bu konuda yazdığı makalelerde yönetime karşı sert tenkitlerde bulundu. Bu yazılarından dolayı Irak hükümeti onu Kuzey Irak’a sürgüne gönderdi. Sürgünden döndükten sonra ölümüne kadar inzivaya çekildi ve Bağdat’ta vefat etti.

Eserleri. Ana dili olan Arapça yanında Fransızca ve bilhassa Türkçe’yi de çok iyi bilen Bağdatlı Mehmed Fehmî’nin en meşhur eseri Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye’dir (İstanbul 1335/1917). Edebiyat Fakültesi’nde takrir ettiği derslerden oluşan bu hacimli çalışmasında müellif “Maksad” başlığı altındaki giriş kısmında, basım hazırlıkları yapılan eserin dört ciltten ibaret olacağını ve Câhiliye döneminden itibaren sırasıyla muhadramûn*, müvelledûn* ve muhdesûn*u, ayrıca çağdaş Arap edebiyatı tarihini ihtiva edeceğini ifade etmektedir. Ancak bunlardan sadece I. cilt neşredilmiş, I. cilde ait zeyille diğer üç cildi neşredilmemiştir.

950 sayfadan ibaret olan ve sadece Câhiliye dönemi Arap edebiyatının bir kısmına tahsis edilmiş bulunan bu ilk cilt, müellifin de belirttiği gibi, önce

çerçevesi geniş tutularak konuyla ilgisi olmayan ayrıntılı bilgilere yer verildiğinden eksik kalmış ve bu sebeple bir zeyille ikmal edilmek istenmiştir. Bununla birlikte Câhiliye devri Arap edebiyatı ve tarihinin anlaşılması için gerekli birçok mâlumatı ihtiva etmektedir. Örnek olarak kaydedilen şiir ve nesir parçalarının önce bilinmeyen kelimelerini, sonra da tercümelerini vermesi yönünden de Türk okuyucuları için son derecede faydalıdır. Ancak tarihî konulara dair verdiği bilgiler tenkitçi bir gözle okunmalıdır.

Eser şu ana başlıkları ihtiva etmektedir: Zuhûr-i İslâm'dan Önce Araplar, Şuarâ-yı Dîn, Ebâtîl, Târîh-i Lisân, Edeb, Târîh-i Edebiyyât, Câhiliye, Câhiliye'nin Mekârim-i Ahlâkı, Edebiyyât-ı Câhiliyye'nin Envâʻ ve Aksâmı, Mukayese, İmruülkays, Tarafe, Züheyr, Lebîd, Amr b. Külsûm, Antere, Hâris b. Hillize, Nâbiga, Aʻşâ, Abîd b. Abras ve bunların muallakaları. Bunlardan Târîh-i Lisân, Edeb, Târîh-i Edebiyyât ve Mukayese başlıkları altında anlattıkları özellikle önem taşımaktadır. Eser dil, dil tarihi, edebiyat ve edebiyat tarihiyle ilgili konularda Corcî Zeydan'ın Târîhu âdâbi'l-lugati'l-ʿArabiyye'si ile Mustafa Sâdık er-Râfiî'nin Târîhu âdâbi'l-ʿArab'ının bir sentezini yapmıştır. Kitabın tamamının basılamaması Arap edebiyatı tarihi için bir kayıptır.

Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye'nin kaynakları el-Egānî (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî), Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab (Ebû Zeyd el-Kureşî), Şerhu'l-Muʿallakāt (Zevzenî), Kāmus Tercümesi (Mütercim Âsım), çeşitli divanlar, Lisânü'l-ʿArab (İbn Manzûr), el-Müzhir (Süyûtî), el-Kâmil (Müberred) gibi klasik kaynak eserlerle İlyâzetü Homirus (Süleyman el-Bustânî), Bulûgu'l-ereb fî maʿrifeti ahvâli'l-ʿArab (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî), Târîhu âdâbi'l-ʿArab (Mustafa Sâdık er-Râfiî), Târîhu âdâbi'l-lugati'l-ʿArabiyye (Corcî Zeydan), Şuʿarâʾü'n-Nasrâniyye (L. Şeyho), Târîhuʿilmi'l-edeb ʿinde'l-İfrenci ve'l-ʿArab (Muhammed Rûhî Bek el-Makdisî) gibi zamanına göre modern araştırmalarla belli başlı Fransızca ansiklopedilerdir.

Mehmed Fehmî'nin bundan başka Beyânün mûcez ʿan Câmiʿati Âli'l-beyt ve'ş-şuʿbeti'd-dîniyye fî devreyni min hayâtihimâ: devrü't-teʾsîs ve devrü'l-cihâdi'l-ʿilmî (Bağdad 1930) ve Makālât siyâsiyye, târîhiyye, ictimâʿiyye (I-II, Bağdad 1930-1932) adlarında iki eseriyle kaynaklarda adı geçen Hikmetü't-teşrîʿi'l-İslâmî adında bir eseri daha olduğu

belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ed-Delîlü'l-ʿIrâkī, Bağdad 1355/1936, s. 920; Cl. Huart, Arap ve Arap Dilinde İslâm Edebiyatı (trc. Cemal Sezgin), İstanbul 1944, Agâh Sırrı Levend'in önsözü, s. 8; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 58; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 78; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/ 1985, s. 546; G. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâkıyyîn, Bağdad 1966, II, 496-497; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. VIII.

Hulûsi Kılıç

BAĞDATLI MUHAMMED EMİN EFENDİ

(ö. 1309/1891)

Tanzimat devri Osmanlı ulemâsından, Mecelle Cemiyeti âzası.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bağdat'ta doğduğu, orada tahsilini tamamlayarak müftü olduğu bilinmektedir. Şûrâ-yı Devlet'in kurulması için vi lâyetlerden davet edilenlerden biri olarak İstanbul'a geldi (1867) ve bir yıl sonra Mecelle Cemiyeti âzalığına tayin edildi. 1877'de de ilk Âyan Meclisi âzalığına getirildi.

Mecelle Cemiyeti ilmî heyeti arasında Bağdatlı Emin Efendi diye bilinir. Mecelle'nin birden dörde kadar olan kitaplarında "Şûrâ-yı Devlet âzası" unvanını kullanmıştır. Beşinci ve müteakip kitapların müzakeresine katılmayan Emin Efendi'nin iştirak ettiği müzakerelerde derin bilgi ve tecrübesinden istifade edilmiştir. Emin Efendi İstanbul'da vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecelle, I-IV, tür.yer.; Gövsa, Türk Meşhurları, I, 398; Ebülulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul 1946, s. 162-163; Hasan Basri Erk, Meşhur Türk Hukukçuları, İstanbul 1954, s. 225.

Hulûsi Yavuz

BAĞDATLI RÛHÎ

(bk. RÛHÎ-i BAĞDÂDÎ).

BÂĞISTÂNÎ

باغستاني

VII. (XIII.) yüzyılda Mâverâünnehir bölgesinde faaliyet gösteren bir mutasavvıf.

Taşkent'in dağ eteklerinde bulunan Bâğıstan köyünde doğdu. Soyunun Hz. Ömer'e ulaştığı rivayet edilir (Fahreddin Safî, s. 368). Nakşibendîliğin önde gelen şeyhlerinden Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) anne tarafından dedesidir. Bâğıstânî 1256-1258 yılları arasında Buhara'ya giderek o sırada bu şehirde oturmakta olan ve tarikat silsilesi Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'ye ulaşan Şeyh Selâhaddin el-Bulgarî'ye (ö. 698/1298) intisap etti. Fahreddin Safî'nin bildirdiğine göre Bahâeddin Nakşibend'in halifesi Ya'kūb-ı Çerhî, müridi Ubeydullah Ahrâr'a Şeyh Ömer Bâğıstânî ile bir yakınlığı olup olmadığını sormuş, o da tevazu göstererek, "Ailemin büyükleri Ömer Bâğıstânî'ye intisap etmişlerdi" diye cevap vermişti. Ya'kūb-ı Çerhî daha sonra Bahâeddin Nakşibend'in Ömer Bâğıstânî'yi beğenip takdir ettiğini söyler. Bahâeddin Nakşibend'e göre tamamen bir zevk hali olan cezbeden sonra şer'an zaruri olan istikamet haline dönmek zor bir iştir. Bâğıstânî bu zor işi başaran, "cezbeyle istikameti cemeden" büyük velîlerdendir.

Şeyhi Hasan el-Bulgarî'den hilâfet aldıktan sonra Türkistan'da uzun yıllar irşad faaliyetini sürdüren Bâğıstânî'nin ölüm tarihi tesbit edilememiştir. Ancak onun XIV. yüzyılın ilk yarısında vefat ettiği söylenebilir. Ölümünden sonra oğlu Hâvend Tahûr ile torunu Şeyh Dâvud onun yolundan yürümüşlerdir.

Bâğıstânî'nin Moğollar arasında İslâm'ı yaymak için büyük çaba gösterdiğini söyleyen Mîr Abdülevvel, Moğol hanlarından birinin onun telkinleri sonucu domuz eti yemeyi terkettiğini bildirir (Melfûzât-ı Hâce ʿUbeydullah Ahrâr, vr. 27a-b). Bazı tasavvufî eserlerde nakledilen sözlerinden Kitap ve Sünnet'i esas aldığı, mutasavvıfların ve zâhir ulemâsının birçok usul ve âdâbını ise vesîle* kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Oğlu Hâvend Tahûr’a söylediği, “Molla olma, şeyh olma, sûfî olma, sadece müslüman ol” şeklindeki sözü onun dinî şahsiyet ve düşünce tarzını ortaya koyması açısından önemlidir. İlk Nakşibendî şeyhleri Bâğıstânî’nin tarikatı şeriatla uzlaştıran bu tavrının etkisi altında kalmışlardır. Bahâeddin Nakşibend’in onu beğenip övmesi de bu etkinin sonucu olarak değerlendirilebilir.

Babasının yanı sıra Tenküz Şeyh adlı bir Yesevî şeyhinden de feyiz alan oğlu Hâvend Tahûr’un (ö. 755/1354) bazı tasavvufî risâleler kaleme aldığı bilinmekteyse de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Fahreddin Safî Reşehât’ta onun bazı beyitlerini nakletmiştir (s. 373). Hâvend Tahûr’un oğlu Şeyh Dâvud, Bahâeddin Nakşibend’in en büyük halifelerinden biri olan Hâce Muhammed Pârsâ’nın (ö. 822/1420) sohbetinde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin Safî, Reşehât (nşr. A. A. Muîniyân), Tahran 1977, s. 368-373; Reşehât Tercümesi, s. 305-311; Mîr Abdülevvel, Melfûzât-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr, Ganjbakhs Library, nr. 5866, vr. 27^{a}-b; Muhammed Kalender, Makalât-ı Sûfiyye, Leknev 1301.

Ahmed Tâherî Irâkı

BAĞIŞ

(bk. HİBE).

BAĞLÎ

بغلي

Müslüman Araplar’ın erken devirde kullandıkları bir çeşit dirhem.

(bk. DİRHEM).

BAĞRÂS

İskenderun-Antakya yolu üzerindeki Amanos dağlarında Belen Geçidi girişinde konak yeri.

Eski adı Pagrai ve Pagras olarak geçmektedir. Osmanlı kaynaklarında ise Bakrâs şeklinde kaydedilmiştir (BA, TD, nr. 617, s. 8). Bugün Hatay vilâyetinin Belen ilçesine bağlı Ötençay adında bir köydür.

Bağrâs Anadolu'dan Suriye'ye, oradan da Mısır'a uzanan yolun Amanos dağlarında geçit yeri olduğundan özellikle Emevî-Bizans mücadelesinde ve Haçlı seferleri sırasında çok önemli bir mevki durumuna gelmiştir. Bağrâs'la birlikte İskenderun bölgesi kendisine iktâ* olarak verilen Halife Abdülmelik b. Mervân'ın oğlu Mesleme burada koloniler teşkil ettiği gibi Hişâm b. Adülmelik tarafından da bir kale inşa edilerek elli kişilik bir muhafız kuvveti yerleştirildi (Belâzürî, s. 239). Hârûnürreşîd zamanında ise Avâsım sınırları içine alınarak Sugur'a ve oradan Antakya'ya giden yolları korumak üzere teşkilâtlandırıldı. Müslümanlar Tarsus taraflarına yaptıkları askerî harekâtta bu geçitlerde çok sayıda asker bırakarak yolları emniyet altına aldılar. Burasının mâmur hale gelmesi için çalıştılar. Hatta Hârûnürreşîd'in zevcesi Zübeyde burada bir aşevi kurdu.

Bağrâs, 358 (969) yılı başında Kilikya bölgesini ele geçiren Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas tarafından zaptedilerek tahkim edildi ve kumandanlığına Mikhael Burtzes getirildi. Burasını daha sonra Kutalmışoğlu Süleyman Bey geri aldı. Ardından Haçlılar'ın, XII. yüzyıldan sonra da Templier şövalyelerinin işgaline uğradı. Hittin Savaşı sonunda 12 Ağustos 1188'de Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin fethettiği Bağrâs, 1191 yılında Eyyûbî kumandanlarından Alemüddin Süleyman b. Ca'fer tarafından yıktırıldı. Ancak müslümanlara karşı tabii bir savunma noktası olması dolayısıyla Kilikya Ermenileri tarafından yeniden yaptırılarak müstahkem hale getirildi. Kale 1216'da Templier şövalyelerince tekrar alındı ise de bir süre sonra burayı Memlük Sultanı Baybars zaptetti. Memlükler devrinde nâiblik haline getirilen Bağrâs, Çukurova'daki Üçok Türkmenleri'ne karşı bu devletin en müstahkem muhafaza noktası ve kuzey fetihlerinde önemli

bir üssü hüviyetine girdi. Buna rağmen 1281'de Anadolu'yu istilâ eden Moğollar'dan Samagar Noyan tarafından alındı, fakat kısa bir süre sonra tekrar Memlükler'in eline geçti.

Bağrâs, 1515'te Osmanlılar tarafından fethine kadar Memlük Sultanlığı'nın elinde kaldı. Kale Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında Tavâşî Sinan Paşa'ya teslim oldu. Kale kumandanlığına tayin edilen Yûnus Paşa yolu kontrol altına alarak Osmanlı askerinin Mercidâbık sahrasına geçmesini sağladı. Fetihten sonra ise Osmanlı idaresinde Adana vilâyetine tâbi Özer-ili sancağına bağlı bir nahiye olarak teşkilâtlandırıldı. Nitekim XVI. yüzyılın sonundan itibaren bu sancağın kazalarından Antakya'ya tâbi bulunuyordu. 928 (1522) tarihli Tahrir Defteri'nde kasabada yaklaşık 568, bağlı beş köyde de 1117 nüfus olduğu kaydedilmektedir (BA, TD, nr. 109, s. 7-9). Nahiye içinde ayrıca Yeni İl Türkmenleri'nden Karagündüzlü ve Receblü Afşarı'ndan dokuz cemaatleri yer almaktaydı. Nahiyenin toplam vergi geliri ise 66.916 akçe idi. 1585 yılında ise geliri 22.500 akçeye düşmüş, bunun da 20.000 akçelik kısmı Mehmed b. Hızır adlı şahsa zeâmet* olarak bağlanmıştır (BA, TD, nr. 617, s. 8).

Kâtib Çelebi, 959 (1552) yılında Bağrâs yakınlarında Kanûnî Sultan Süleyman tarafından bir köy kurulduğunu, padişahın ayrıca bir cami, han ve bir imaret yaptırdığını, halkını da tekâlîf*-i örfiyyeden muaf tuttuğunu yazmaktadır (Cihannümâ, s. 597). Muhtemelen bugünkü Belen olan bu köyün büyük bir kasaba haline geldiğini de belirtmektedir. Öte yandan XVII. yüzyılda buradan geçen Evliya Çelebi ise Antakya'ya giderken Bağrâs'tan geçtiğini bildirmekte ve Bağrâs Kalesi'nin bir bayır üzerinde beşgen şeklinde küçücük bir kale olduğunu yazmaktadır. Ayrıca kale içinde 150 kadar asker hânesi bulunduğunu, kasabada bir cami, han ve hamam ile bir de pazar olduğunu kaydetmektedir. Halkının ise bağ bahçe ziraatı ile meşgul olduğunu ve dağlardan çiçek soğanları çıkartıp İstanbul gibi bazı yerlere götürüp sattıklarını ifade etmektedir (Seyahatnâme, III, 48-49).

Anadolu'nun sağ kol güzergâhında Mısır ve Hicaz yolları üzerinde bulunan Bağrâs'ın eski önemini kaybetmesi, 1578 yılında burada çıkan bir salgın hastalık sebebiyle 180 derbend*cinin ölümüne bağlanabilir. Ancak bunda Bağrâs yakınlarında yer alan Kargasekmez, Akçay, Karamort ve Cisr-i Murad Paşa gibi yeni derbend noktalarının kurulması ve Belen'in bir

kasaba şeklinde teşkilâtlandırılması ile yolun başka güzergâha kayması da rol oynamış olmalıdır. Ayrıca Vezîriâzam Moralı Hasan Paşa'nın (ö. 1713) Karamort mevkiine bir han, cami ve imaret yaptırması, Bağrâs'a nisbetle burasının daha cazip hale gelmesine sebep olmuştur. Yine 1759 yılında, yakınlarda bulunan Cisr-i Cedîd ve Eğri Geçit derbendlerine birer palanka* inşa edilmesi de Bağrâs'ın gelişememesine ve bir köy halinde kalmasına yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 109, s. 7-9; nr. 617, s. 8-9; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 211, 235, 239; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf, Kahire 1312, s. 181; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 597; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 48-49; Haleb Vilâyeti Salnâmesi (1307), s. 151; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar), İstanbul 1961, s. 91, 137; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691-1696), İstanbul 1963, s. 68; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilatı, İstanbul 1967, s. 112, 113, 124; E. Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 93, 95; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 575; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 62; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 183, 273, 290, 314, 325, 394; III, 76, 77, 119-120, 123, 331; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 50, 72, 80, 88; Abdurrahman Hibrî, "Menâsik-i Mesâlik" (nşr. Sevim İlgürel), TED, sy. 6 (1975), s. 120; R. Hartmann, "Bagrâs", İA, II, 216; Cl. Cahen, "Baghrās", EI² (İng.), I, 909-910; a.mlf., "Bagrâs", UDMİ, IV, 682-683.

Yusuf Halaçoğlu

BAĞY

البغي

Meşrû devlet başkanına silâhla karşı koyma, isyan etme anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “haktan ayrılmak, zulmetmek, haddi aşmak” anlamına gelen bağy, fıkıh terimi olarak ifade ettiği siyasî anlamın yanı sıra “Allah’a karşı gelme, dinin çizdiği sınırları aşma” mânasında dinî-ahlâkî bir terim olarak da kullanılmaktadır. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadîs-i şeriflerde hem sözlük hem de terim mânalarında geçmektedir (meselâ bk. el-Kasas 28/76; eş-Şûrâ 42/27; el-En‘âm 6/164; el-Hucurât 49/9; hadislerdeki kullanışları için bk. Buhârî, “Cihâd”, 108, “Ahkâm”, 4; Müslim, “Fiten”, 70-73). Dinî ve hukukî anlamlarda isyan eden kimseye bâgī veya âsi denir. Ayrıca devlete isyan edenlerin işgal ve hâkimiyeti altındaki bölgeye dârülbağy, isyancılara ehl-i bağy, meşrû idarenin hâkim olduğu bölgeye dârüladl, burada yaşayanlara da ehl-i adl denilmektedir. İslâm hukukçuları isyan suçunun oluşması ve buna verilecek ceza konusunda, “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını bulup barıştırın. İçlerinden biri ötekine saldırırsa Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer vazgeçerse artık aralarını adaletle düzeltin” (el-Hucurât 49/9) âyetine, Hz. Ali’nin Cemel Vak‘ası’nda, ayrıca Muâviye ve Hâricîler’le olan savaşlarındaki uygulamalara dayanmaktadırlar.

Devlete karşı silâhlı ayaklanmanın bağy suçu oluşturması için lâzım gelen şartlar konusunda mezhepler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Genellikle kabul edildiğine göre bağy suçunun birinci unsuru, isyanın meşrû bir devlet başkanına veya devlet düzenine karşı yapılmış olmasıdır. Bu maksadı taşımayan karşı çıkmalar isyan suçu oluşturmaz. Prensip olarak devlet başkanının adâlet* vasfına sahip olması gerekir. Hukukçuların çoğunluğuna göre bu niteliğe sahip olmayan halifenin değiştirilmesi gereklidir. Ancak hukukçular kan dökülmesine yol açacağı ve daha büyük bir fitne doğuracağı endişesiyle bu değişimin silâhla olması konusunda tereddütlü davranmışlardır (bk. AZİL). İslâm’ın ilk dönemlerindeki siyasî

olayların, özellikle Sünnî hukukçuları fâsık* halifenin güç kullanılarak değiştirilmesi konusunda ihtiyatlı olmaya sevkettiği söylenebilir. Çağdaş araştırmacılardan Abdürrezzâk es-Senhûrî, böyle bir güç kullanma sebebiyle milletin daha büyük bir musibete uğramaması için fâsık halifenin ancak kuvvetli bir başarı şansı bulunduğu takdirde değiştirilmesine teşebbüs etmenin uygun olduğu görüşünü savunur (Fıkhu'l-hilâfe, s. 219). Böyle bir halifeye silâhla karşı çıkmanın bağy suçu oluşturmayacağı, bu yüzden de bunlara karşı devlet başkanının safında çarpışmanın câiz olmayacağı hususu hukukçular tarafından kabul edilmektedir. Yine bu sebeple bir kısım Hanefî hukukçuları bağyi meşrû devlet başkanına karşı gayri meşrû ayaklanma şeklinde tarif etmekte, böylece fâsık ve zalim devlet başkanına karşı çıkmayı bu tarifin dışında tutmaktadırlar (Avvâ, s. 133).

Bağyin ikinci unsuru isyanda kuvvet kullanılmasıdır; kuvvet kullanmadan devlet başkanına muhalefet etmek veya biattan kaçınmak isyan sayılmaz. Nitekim Hz. Ali, Nehrevan'da kendisinden ayrılıp müstakil bir grup oluşturan Hâricîler'le, bunlar tayin ettiği valiyi öldürüp silâhlı isyana kalkışıncaya kadar savaşmamıştır. Mâlikîler'in dışındaki Sünnî mezhep âlimleri, isyan suçunun oluşması için bunun kuvvet kullanarak yapılmış olmasını şart koşmuşlardır. Bunlara göre kuvvet kullanmadan karşı çıkanların hareketleri yerine göre başka bir suç teşkil ederse de bu davranış bir isyan suçu oluşturmaz. Mâlikîler ise kuvvet kullanma şartını aramaksızın devlet başkanına veya devletin meşrû emîrlerine karşı gelmeyi isyan kabul ederler. Zâhirîler de aynı görüşü benimser. İki görüş arasındaki ayrılık suçun teşekkülünde ve verilecek cezada farklılıklar meydana getirir. Devlet başkanının gayri meşrû emirlerini yerine getirmemenin isyan suçu oluşturmadığında tereddüt yoktur. Nitekim Hz. Peygamber, "Allah'a isyan doğuracak yerde mahlûka itaat etmek gerekmez" buyurmuştur (Buhârî, "Ahkâm", 4; Müslim, "İmâre", 39-40; Müsned, V, 66).

Bağyin üçüncü unsuru isyanda devlet başkanının değiştirilmesi veya meşrû emirlerinin uygulanmaması kasdının bulunması ve isyancıların bu hususta kendilerince haklı bir sebebe (te'vil) dayanmasıdır. Devlet başkanının gayri meşrû usullerle bu makama geçtiğini söylemek veya görevlerini yerine getirmediğini iddia etmek bu tür haklı sebepler arasında sayılabilir. Bu şartın önemi, böyle bir sebebe dayanmadan isyan edenlerin bâgī değil, yol kesici sayılmaları ve ona göre cezalandırılmalarıdır. Hâricîler

böyle bir te’vile dayanarak isyan etmiş kabul edildiklerinden bâgī sayılmışlar ve buna göre haklarında hüküm verilmiştir.

Bağy suçu sabit olan isyancılarla savaşmak ve bu sırada onları öldürmek helâl kabul edilmiştir. Yalnız onların müslüman olduğu ve suçlarının siyasî bir suç teşkil ettiği gözden uzak tutulmamalıdır. Bunun sonucu olarak sadece zaruret halinde ve isyanı bastıracak ölçüde bir şiddete izin verilmiştir. Ele geçenlerin yaralıları öldürülmez, malları ganimet olarak dağıtılmaz ve telef edilmez, aile fertleri esir alınmaz. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre kaçan âsiler takip edilmez; nitekim Hz. Ali Cemel Vak‘ası’nda kaçanları takip etmemiştir. Ebû Hanîfe ise bu kaçış diğer isyancılara katılmayı sonuçlandıracak ve yeni bir isyana yol açacaksa onların takip edilip yakalanması, değilse takip edilmemesi görüşünü benimsemiştir. İsyanın bastırılmasından sonra harp hukuku hükümleri uyarınca âsilerin isyan sırasındaki öldürme ve yaralama gibi suçları ayrıca cezalandırılmaz; yine bu esnada yaptıkları zararlar tazmin ettirilmez. Sadece isyanlarıyla ilgili olarak ta‘zir cezasına çarptırılırlar. Ebû Hanîfe ta‘zir olarak ölüm cezasının da verilebileceğini ileri sürerken diğer hukukçulara göre ölüm cezası dışında bir ceza uygulanır. İsyan sırasında işlenen zina, içki içmek vb. isyanla ilgisi olmayan suçlar ise ayrıca cezalandırılır. İsyancıların işgal ettikleri bölgelerde idareci sıfatıyla yaptıkları icraatlar özel hükümlere tâbidir (bk. DÂRÜLBAĞY).

Hukukçuların bir kısmı isyan başlamadan âsilerle savaşılamayacağı kanaatindedir. Onlar bu görüşlerini Hâricîler’e hitaben, “Siz başlamadıkça biz sizinle savaşa girmeyiz” (Mâverdî, s. 73) diyen Hz. Ali’nin uygulamasına dayandırmaktadırlar. Çoğunluğu teşkil eden hukukçulara göre ise âsiler hazırlık yapmakta ve isyan edeceklerine muhakkak nazarıyla bakılmakta ise savaşa başlamak için fiilen isyan etmeleri beklenmez, çünkü bu durum fitnenin büyümesine sebep olur. Ancak barış yoluyla kendilerine engel olunabileceği umuluyorsa bu yol tercih edilmelidir.

Devlete isyan ve bu isyanın bastırılması İslâm hukukunda bir iç mesele olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan yabancı bir devletin âsilere yardım etmesi düşmanca davranışa teşebbüs kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bgy" md.; Kāmus Tercümesi, "bgy" md.; Müsned, V, 66; Buhârî, "Ahkâm", 4, "Cihâd", 108; Müslim, "İmâre", 3940, "Fiten", 70-73; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 73-77; İbn Kudâme, el-Mugnî, Kahire 1367, X, 48 vd.; İbn Receb, Câmiʿu'l-ulûm, Kahire 1393/1973, s. 243 vd.; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, Kahire 1356, IV, 498; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Kahire 1386/1967, VIII, 382 vd.; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, Kahire 1307, III, 428 vd.; Elmalılı, Hak Dini, II, 1375-1378; VI, 4462 vd.; Abdülkadir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾî, Kahire 1959, I, 102, 661 vd.; Muhammed Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1976, s. 160-168; Hâlid Reşîd el-Cümeylî, Ahkâmü'l-bugāt ve'l-muhâribîn fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-kānûn, Bağdad 1979; Mv.F, XVI, 198-208; Muhammed Selîm el-Avvâ, Fî Usûli'n-nizâmi'l-cinaʾiyyi'l-İslâmî, Kahire 1983, s. 130-133; Ahmet Özel, İslam Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1988, s. 135-139; Abdürrezzâk es-Senhûrî, Fıkhu'l-hilâfe ve tetavvüruhâ, Kahire 1989, s. 219; Joel L. Kraemer, "Apostates, Rebels and Brigands", IOS, X (1980), s. 48-59.

Ali Şafak

BAHÂ TEVFİK

(ö. 1884-1914)

II. Meşrutiyet devri materyalist fikir adamı ve yazarı.

İzmir'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı; ardından İstanbul'a giderek Mektebi Mülkiyye'yi bitirdi (1907). II. Meşrutiyet'ten sonra kısa bir süre vilâyet maiyet memurluğu ile Meclisi A'yân kâtipliğinde çalıştı. Daha sonra ölümüne kadar Rehberi İttihâd-ı Osmânî Mektebi'nde felsefe hocalığı yaptı. Zamanında müdahale edilemeyen bir apandisit yüzünden genç yaşta öldü (15 Mayıs 1914). Mezarı Karacaahmet'tedir.

Yazı hayatına 1907 yılında İzmir gazetesinde başlayan Bahâ Tevfik, II. Meşrutiyet'in ilânını takip eden günlerde basına getirilen serbestliğin de etkisiyle, 31 Mart Vak'ası'ndan sonra İstanbul'a gelerek gazeteciliğe başladı. 1910 yılında yakın arkadaşı Ahmed Nebil ile, gençlerin fennî ve felsefî bilgilerini arttırmak ve bu şekilde "içtimaî ve ilmî bir inkılâbın esaslarını hazırlamak" maksadıyla Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi adlı yayınevini kurdu. Yayımladığı gazete, mecmua, telif ve tercüme eserlerle kısa zamanda dikkatleri üzerine çekti. 1913'te Türkiye'deki ilk felsefe dergilerinden biri olan Felsefe Mecmuası'nı çıkardı. Bu dergide daha çok materyalizmi savunan yazılar yazdı. Bu anlayışın dışında kalan veya buna karşı çıkan devrin tanınmış yazar ve fikir adamlarını yazılarıyla tenkit etti.

Bahâ Tevfik bilhassa materyalizm anlayışını yayabilmek amacıyla cemiyette yerleşmiş inançlara, gelenek ve göreneklere karşı âdeta savaş açarak pervasız yazıları ile aleyhtarlarını da arttırmıştır. İlm-i Ahlâk (İstanbul 1330) adlı kitabı yüzünden Ali Kemal'e, filozofluk iddiasında bulunduğu için Rıza Tevfik'e çatmış, Serâb (İstanbul 1325) adlı eserinden dolayı Mehmed Rauf'u hırpalayıp Râif Necdet'in fikir ve duygularına hücum etmekten geri kalmamıştır. Maddeci anlayışı tenkit eden eserler yazdığı için Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'ye, Türkçülük konusunda Ziya Gökalp'e, edebiyatın faydasız ve lüzumsuzluğu hususunda Ahmed Hâşim'e

sataşmış, böylece bu isimlerin şahsında materyalist görüşün reddettiği bazı fikirleri yargılamak istemiştir. Bahâ Tevfik gayesine ulaşmak için bir yandan da materyalizmin hararetli savunucularından olan Ahmed Nebil ve Memduh Süleyman ile birlikte telif ve tercüme irili ufaklı birçok eser yayımlamıştır.

Bahâ Tevfik'e göre felsefe geleceğin ilmidir. İlmin ve fennin geçerli olmadığı saha faraziye ve nazariye sahasıdır ki buna felsefe denir. Şu halde her zaman dünün felsefesi bugünün ilim ve fenni, yarının ilim ve fenni bugünün felsefesidir (Felsefe Mecmuası, 1326, sy. 1, s. 1). Ayrıca dinî olsun felsefî olsun eski ahlâk anlayışının tamamen iflâs ettiğini, XX. yüzyılda ahlâkın "insanî" olması gerektiğini savunarak şu görüşleri ileri sürmüştür: Ahlâkın esasını ne semalarda ne de semavî kitaplarda aramak doğrudur. Bu esas yine insanlardadır; onların hareketlerinde ve bu hareketin kaynağı olan fikir, hassasiyet, âdet, içgüdü gibi ruhî ve fizyolojik hadiselerin iyi idaresindedir. Yani ahlâk, iyi olduğu kesinleşen hareketlerin gerçekleşmesiyle uğraşır. Bahâ Tevfik'e göre affetme ve âlicenaplık gibi insanî özellikler de boş şeylerdir (Piyano, 1326, sy. 2, s. 10); sanat ve edebiyat zararlıdır (Tenkid, 1326, sy. 1, s. 2); vatan ve millet gibi kelimeler tantanalı sözlerden başka bir şey değildir.

Tenkide halkın zihninde tabu haline gelmiş şeyleri devirmekle girmeli ve tenkit mutlaka yıkıcı olmalıdır (Tenkid, 1326, sy. 2, s. 5). Ona göre insanlık en son anarşizme varacak ve orada ferdiyet bütün istiklâlini kazanacaktır.

Bahâ Tevfik bu fikirlerin gerçekleşmesi için immoralizmi (töre tanımazlık) formüle etti ve daha çok bunun savunucusu olarak tanındı. Bu görüşlerinde kendisine rehber olarak aldığı Nietzsche hakkında da bir eser yazdı. Arkadaşları Ahmed Nebil, Subhi Edhem ve Memduh Süleyman'la birlikte yabancı dillerden tercümeler yaptı ve bu tercümelerde kasıtlı olarak tahrifatta bulundu. Tanzimat'tan beri Doğu'ya ve Batı'ya aynı derecede bağlı olan Türk fikir adamları arasında ilk defa Bahâ Tevfik tek yönlü bilgisiyle bütün dikkatini Batı'ya çevirdi. Altı yedi yıla sığan yayın hayatında birçok kitap neşretti. Orta öğretim öğrencilerine, halka, aydınlara ayrı ayrı hitap etti. Aynı zamanda kuvvetli bir polemikçi olan Bahâ Tevfik çağdaşlarına radikal hareketi öğrettiği gibi çeşitli olaylar karşısında kişinin tek başına karar verme meselesinde de örnek oldu. Yaşadığı dönemde

“materyalizm” sözünü bayraklaştırmaktan çekinmedi. Felsefenin iki temel meselesi olarak kabul ettiği mantık ve ahlâk üzerinde de önemle durdu.

Bahâ Tevfik yazılarında ve eserlerinde daha çok biyolojiye dayanan bir materyalizmi savunmuştur. Türkiye’de öteden beri muteber olan düşünce anlayışlarına, dine, muhafazakârlığa, boş inançlara ve o dönemin ahlâkına karşı aldığı tavrı, yazdığı yazılar ve yaptığı tercümelerle açıkça ortaya koymuştur. Fert ve ahlâk, üzerinde en çok durduğu iki konudur. Ferdiyetçiliğin temsilcisi olmamakla beraber kadının toplumdaki yeri ve eşitliği, evlilik ve aile kurumu, metafizik düşünce, boş inançlar, din, felsefe ve insan ilişkileri gibi konuları ele alarak incelemiş ve bu konuları çeşitli açılardan tenkide tâbi tutmuştur. Türk fikir hayatında ona gelinceye kadar ateizmi savunan, dine ve dince mukaddes sayılan şeylere karşı sistemli bir şekilde hücum eden çok az kimse vardır.

Bilhassa Ahmed Nebil ile birlikte tercüme ettiği materyalist Alman filozofu Ernest Haeckel’in Vahdeti Mevcûd ve başka bir Alman materyalisti olan Ludwig Büchner’in Madde ve Kuvvet adlı kitapları, pozitif ilimlerle uğraşan kimseler ve özellikle üniversite öğrencileri arasında yaygın bir şekilde okunup önemli etkiler uyandırmıştır. Bahâ Tevfik’in yaymaya çalıştığı görüşlerle Madde ve Kuvvet adlı kitaba ilk tepki İslâmcı çevrelerden gelmiş, onun tanıtıp yaymaya çalıştığı “biyolojik materyalizm” şiddetle tenkit edilmiş ve savunduğu fikirlere karşı ilmî reddiyeler yazılmıştır. Bu reddiyelerden ilki, Harpûtîzâde Mustafa Efendi’nin Red ve İsbat (İstanbul 1330) adlı kitabıdır. Bu kitap Madde ve Kuvvet’in I. cildine yazılmış bir reddiyedir. Burada materyalizm reddedilirken dayanılan deliller daha çok Büchner’in çelişkileri olmuş, bu çelişkiler bazı İslâm âlimlerinin fikirleriyle desteklenmiştir. Diğer önemli reddiyeler ise İsmâil Ferid’in İbtâl-i Mezhebi Maddiyyûn (İzmir 1312), Şehbenderzâde Ahmed Hilmi’nin Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti (İstanbul 1332) ve İsmail Fennî’nin Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli’dir (İstanbul 1928).

Bahâ Tevfik’in çıkardığı, çıkmasına yardımcı olduğu ve başyazarlığını yaptığı başlıca süreli yayınlar şunlardır: Hâle (İstanbul 1320), İzmir (İzmir 1323), Edeb Yâhû (İstanbul 1324), Kadın (Selânik 1324), 11 Temmuz 1324 (İzmir 1324), Eşref (İstanbul 1325), Musavver Eşref (İstanbul 1325), Şehbal (İstanbul 1325), el-Ma‘lûm (İstanbul 1326), Eşek (İstanbul 1326),

Felsefe Mecmuası (İstanbul 1326), Karagöz (İstanbul 1326), Kibar (İstanbul 1326), Piyano (17. sayıdan sonra Düşünüyorum, İstanbul 1326), Tenkid (İstanbul 1326), Yine O (İstanbul 1326), Yûhâ (İstanbul 1326), Âlem (İstanbul 1327), Yirminci Asırda Zekâ (İstanbul 1328), Zekâ (İstanbul 1328), Çocuk Duygusu (İstanbul 1329).

Eserleri. Biraz Felsefe (AÜ DTCF, İsmail Saib Sencer Ktp., nr. I/4907); Fransızca İştikak Lugatı (Hasan Vasfi ile, I-II, İstanbul 1323-1325); Ba'ʻs ü Ba'de'l-mevt (Tolstoy'dan tercüme, İstanbul 1325); Tedkîkat: Terâcim-i Ahvâl (İstanbul 1325); Hassâsiyât Bahsi ve Yeni Ahlâk (Ahmed Nebil ile, İstanbul 1910); Karagöz Salnâmesi (İstanbul 1913); Felsefe-i Edebiyyat ve Şair Celîs (İstanbul 1330); Muhtasar Felsefe (İstanbul 1331); Felsefe-i Ferd (İstanbul 1332); Teceddüd-i İlmî ve Edebî (İstanbul, ts.); Feminizm Âlem-i Nisvan (O. Lacquerre'den, İstanbul, ts.); Mantık (Robier'den, İstanbul, ts.); Vahdeti Mevcûd: Bir Tabîiyyât Âliminin Dini (Ahmed Nebil ile E. Haeckel'den, İstanbul, ts.); Madde ve Kuvvet (Ahmed Nebil ile L. Büchner'den, I-III, İstanbul, ts.); Târîh-i Felsefe (Ahmed Nebil ile A. Fouillée'den, I-II, İstanbul, ts.); Psikoloji-İlm-i Ahvâl-i Rûh (Ahmed Nebil ile, İstanbul, ts.); Niçe, Hayatı ve Felsefesi (Ahmed Nebil ve Memduh Süleyman ile, İstanbul, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Server İskit, Türkiye'de Matbuat Rejimleri, İstanbul 1939, s. 96, 97, 102; Bezmi Nusret Kaygusuz, Bir Roman Gibi, İzmir 1955, s. 50-51; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, s. 365-387; Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, İstanbul 1967, s. 25-29, 47-88; Cemil Meriç, Bu Ülke, İstanbul 1985, s. 105; Mehmet Ö. Alkan, "Düşünce Tarihimizde Önemli Bir İsim: Baha Tevfik", TT, sy. 52 (1988), s. 43, 44, 47, 49; a.mlf., "Türkiye'nin İlk Felsefe Dergisi: Felsefe Mecmuası", a.e., sy. 66 (1989), s. 49-56; Rıza Bağcı, "Baha Tevfik Üzerine", a.e., sy. 62 (1989), s. 61, 63, 64; Nuri

Akbayar, “Baha Tevfik”, TDEA, I, 286-287; Ekrem Işın, “Osmanlı Materyalizmi”, TCTA, II, 368-370.

Abdullah Uçman

BAHÂ ZÜHEYR

البهاء زهير

Bahâüddîn Ebü'l-Fazl (Ebü'l-Alâ) Züheyr b. Muhammed b. Alî el-Mühellebî el-Atekî (ö. 656/1258)

Eyyûbîler devrinin tanınmış Arap şairi ve divan kâtibi.

Aslen Mısır'ın Saîd bölgesindeki Kus şehrinden olup ailesinin hac münasebetiyle gittiği Mekke yakınındaki Nahle'de doğdu (581/1185-86). Emevî kumandanlarından Mühelleb b. Ebû Sufre'nin soyundan geldiği için Mühellebî nisbesiyle de anılır. Ailesiyle birkaç yıl Mekke'de kaldıktan sonra birlikte memleketleri olan Yukarı Mısır'daki Kus'a döndüler. Bahâ, o devrin ilim merkezlerinden olan bu şehirde Kur'an, hadis ve edebiyat öğrenimi gördü. İleride yakın arkadaşları arasında yer alacak olan Mısırlı şair ve edip İbn Matrûh'u burada tanıdı. İlk şiirleri, Kus Valisi Mecdüddin b. İsmâil el-Lamtî'ye yazdığı altı kasidedir. Bunun üzerine valinin kâtibi oldu ve on yıl kadar bu görevde kaldı. Bu sırada Kahire'ye giderek oraya yerleşti (1227). Eyyûbî sultanlarından el-Melikü'l-Âdil, el-Melikü'l-Kâmil ve el-Melikü'l-Mes'ûd'a kasideler yazdı. Daha sonra el-Melikü'l-Kâmil'in oğlu el-Melikü's-Sâlih'in hizmetine girdi (1232). Onunla Yukarı Mezopotamya ve Suriye seferlerine katıldı. el-Melikü's-Sâlih Dımaşk'ı ele geçirince kâtibi sıfatıyla onunla birlikte Dımaşk'a gitti. Melik, Nablus'ta askerlerinin ihanetine uğrayarak el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd tarafından hapsedildiğinde Bahâ Züheyr hükümdara sadık kalarak başkasının hizmetine girmeyi kabul etmedi. el-Melikü's-Sâlih hapisten kurtulup tekrar Mısır hükümdarı olunca şair onun maiyetinde Kahire'ye döndü (1239). Sadakatinin bedeli olarak hükümdar onu Dîvân-ı İnşâ'nın başına getirerek kendisine ihsanlarda bulundu. Şairin İbn Hallikân'la tanışması ve dostluğu bu tarihe rastlamaktadır. Bahâ Züheyr 1247'de el-Melikü'n-Nâsır'a elçi olarak gönderildi. el-Melikü'n-Nâsır'a gönderilen bir mektup hususundaki dikkatsizliği yüzünden görevinden uzaklaştırıldı. el-Melikü's-Sâlih'in ölümünden sonra Suriye'ye giderek en güzel kasidelerinden birini Şam Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır'a sundu; ancak umduğu ilgiyi göremeyince

tekrar Kahire'ye döndü ve son yıllarını münzevi olarak burada geçirdi. Kahire'de çıkan bir salgın hastalığa yakalanarak 4 Zilkade 656 (2 Kasım 1258) tarihinde vefat etti ve İmam Şâfiî'nin türbesinin bulunduğu yere defnedildi.

Bahâ Züheyr üstün şahsiyeti, güzel ahlâkı, ibadete düşkünlüğü ve bulunduğu makamda insanlara iyilik yapmasıyla tanınmıştır. İbn Hallikân onun sehl-i mümteni* derecesinde güzel ve mükemmel şiirleri olduğunu söylemektedir. Samimiyet ve zarafeti âdeta sanatına da yansımıştı. Klasik Arap kasidesi kalıbını daima sultanların ve önemli şahısların methinde kullanmıştır. Onun sanattaki kudretini, daha ziyade bestelenmiş olan çok sayıdaki kısa kasidelerinde ve yine bazı lugazları (bilmece) ihtiva eden mizahî kasidelerinde aramak gerekir. Ayrıca kelime, vezin ve kafiye seçmedeki titizliği, şiirinde ritim ve âhenk açısından mükemmelliği sağlamıştır. Onun eski şiirin kayıtlarından âzâde serbest şiiri, bu yönüyle eski şairlerinkinden üstündür. Şiirlerinde sık sık işlediği temalardan biri de vatan sevgisidir. Bu sebeple Âmid'deki ikametini ömründen kaybedilmiş günler olarak daima nefretle anar (bk. GAL Suppl., I, 465). Şiirindeki bu özellik her Mısırlı'nın kalbinde devamlı bir yankı bulur. Onun şiirlerinin birçoğu halkın dilinde zaman zaman darbımesel olarak kullanılır. Bazıları da latife türünden şiirlerdir.

Yaşadığı dönemde büyük bir şöhrete sahip olan şairin divanının yazma nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. Eser ilk defa taş basması olarak yayımlanmıştır (Kahire 1277). Daha sonra da çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1278, 1297, 1300, 1305, 1311, 1314, 1322, 1934, 1354/1935; Beyrut 1964 ve Matbaatü'l-umûmiyye, ts.). Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim ile Muhammed Tâhir el-Cüblâvî, divanın muhtelif yazmalarına dayanarak Kahire'de (1977) yeni bir neşrini yapmışlardır. Ayrıca divanının Palmer tarafından İngilizce'ye manzum bir tercümesi yapılmış olup bazı şerhlerle 1876 yılında iki cilt halinde Cambridge'de yayımlanmıştır.

Şairin hayatına dair Ahmed Sâib'in el-Bahâ Züheyr: Târîhuhû ve mülehuh (İskenderiye 1926), Mustafa es-Sekkā'nın Tercemetü Bahâ˒ Züheyr (Kahire 1347/ 1929), Mustafa Abdürrâzık'ın el-Bahâ˒ Züheyr (Kahire 1928, 1935), Abdülfettah Şelebî'nin el-Bahâ Züheyr (Kahire 1960) adlı çalışmaları

neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât, II, 332-338; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 324-325; VII, 62; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 277-278; İbnü'l-İmâd, Şezerât, V, 276-277; C. Zeydan, Âdâb, III, 18-19; Serkîs, Muʿcem, I, 596; Brockelmann, GAL, I, 307-308; Suppl., I, 465-466; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 88; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 187; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 587-590; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, VI, 278-286; Abdülfettâh Şelebî, el-Bahâ Züheyr, Kahire 1960; Saîde Muhammed Ramazan, "İzâfât alâ dîvâni Bahâʾiddîn Züheyr", Mecelletü'l-Bahsi'l-ilmî ve't-türâsi'l-İslâmî, VI, Mekke 1401/ 1981, s. 211-221; J. Rikabi, "Bahāʾ al-Dīn Zuhayr", EI² (İng.), I, 912-913.

Hüseyin Elmalı

BAHADIR

Altay dillerinde “yiğit, kahraman, cengâver” anlamında kullanılan bir isim ve unvan.

Moğolca’da bagatur veya ba’atur; Farsça ve Urdu dilinde bahâdır; Çağatay, Kırgız, Kazak ve Başkırt lehçelerinde batur, batır, matur; Çuvaşça’da pattar, Uygurca’da patır şeklinde geçmektedir. Kalmuklar kelimeyi bâtr biçiminde telaffuz ederler. Macarca’da bator (XI. yüzyıl) olarak görülen bu kelime Anadolu Türkçesi’nde “yiğit” mânasında bahadır şeklinde kullanılmaktadır.

Kelimenin aslının nereden geldiği kesin olarak belli değilse de Türkçe ve Moğolca’da birlikte kullanıldığı görülmektedir. Pelliot kelimenin Türkler’e Avarlar’dan geçtiğini ileri sürerken A. Stein’in Tun-Huang’dan getirdiği Orhun alfabesiyle yazılı bir parçada da bu isme rastlanmıştır.

Çin tarihinde unvan olarak VII. yüzyılda mo-ho-to şeklinde görülen bu kelimeye 927’de Proto Bulgarlar’da alobogatur biçiminde rastlanır. Marguart’a göre Alobogatur adlı reis Alp Bagatur’dan başkası değildir. Kelime Moğolca’dan Rusça’ya bagatur, buradan da Leh diline bahatır şeklinde geçmiştir.

Moğol Hükümdarı Cengiz Han’ın maiyetinde bahadır unvanını taşıyan bir seçme kahraman grubunun varlığı bilinmektedir. Bahadırı resmî unvan olarak kullanan ilk hükümdar İlhanlı Ebû Saîd Bahadır Han’dır. Ebû Saîd, Moğol emîrlerinin çıkardığı büyük bir isyanı bizzat savaşarak bastırdığı için bu unvanı almış ve daha sonraki bütün resmî vesikalarda Bahadır unvanıyla zikredilmiştir. Cengiz geleneklerini sürdüren Celâyirliler, Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safevîler, Bâbürlüler ve Hindistan’da hüküm süren diğer Türk devletleri ile Hârizm, Mâverâünnehir, Doğu Türkistan’daki çeşitli Türk hânedanları ve Moğol kültürünün etkisinde kalan Memlüklü emîrleri de bahadır unvanını kullanmışlardır. Kazak-Kırgızlar’da son zamanlara kadar bu kelime unvan olarak batır şeklinde geçmiştir. Anadolu Türkleri’nde ise bu kelimeye unvan olarak değil sadece

şahıs adı olarak rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Quatremère, Histoire des Mongols de la Perse, Paris 1836, s. 307 vd.; J. Marquart, Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge, Leipzig 1903, s. 150; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1944 → 2. bs. Ankara 1987, s. 114, 124, 145, 201; Doerfer, TMEN, II, 366-377; Räsänen, Versuch, s. 55, 65; V. Thomsen, “Dr. M. A. Stein’s manuscripts in Turkish “Runic” script from Miran and Tun-Huang”, JRAS, IV (1912), s. 181-227; M. Fuad Köprülü, “Bahadır”, İA, II, 216-219; D. Sinor, “Bahadur”, EI^{2} (İng.), I, 913.

Orhan F. Köprülü

BAHADIR HAN, Ebû Said

(bk. EBÛ SAİD BAHADIR HAN).

BAHADIR HAN, Haydar Ali

(bk. HAYDAR ALİ HAN).

BAHADIR ŞAH

Ahmednagar ve Devletâbâd'da hüküm süren Nizamşâhîler hânedanının onuncu hükümdarı.

(bk. NİZAMŞÂHÎLER)

BAHADIR ŞAH I

بهادر شاه

Ebû Nasr Kutbüddîn Muhammed Muazzam Şâh Âlem Bahâdır Şâh b. Evrengzîb (ö. 1124/1712)

Bâbürlü hükümdarı (1707-1712).

14 Ekim 1643’te Dekken’e bağlı Burhânpûr’da doğdu. Babası Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb, annesi ise Râcâ Râcû’nun kızı Rahmetünnisâ Nevâb-Baî’dir. Babası eğitimiyle yakından ilgilendi. Çeşitli ilim dallarında bilgi edindi ve özellikle harp sanatını öğrendi. Bu arada Kur’ân-ı Kerîm’i de ezberledi.

Küçük yaşta devlet işlerinde önemli görevler alan Bahadır Şah, 1663’ten itibaren Bîcâpûr Krallığı’na karşı düzenlenen sefere katıldı. Bu arada kardeşi Ekber’in Ecmîr civarında çıkardığı isyanın bastırılmasına yardım etti. 1683’te Goa üzerine yürüdü. Daha sonra emrindeki ordu ile Konkan’daki Maratalar ve Golkonda ülkesine yapılan seferlere katıldı (1685-1686). Fakat bu sırada Golkonda Kutubşâhî Hükümdarı Ebü’l-Hasan ile gizlice iş birliği yapmasından şüphelenilerek oğulları Muizzüddin ve Azîmüşşan’la birlikte hapse atıldı (4 Mart 1687).

Yedi yıl sonra serbest bırakılan Bahadır Şah Agra valiliğine (sûbedâr) getirildi. 1699’da Kâbil valisi tayin edildi ve babasının ölümüne kadar bu görevde kaldı. Babasının 22 Mart 1707’de ölümü üzerine hemen Bâbürlü tahtı için harekete geçti. Babası ölümünden önce Bahadır Şah’ı veliaht tayin etmiş, kardeşlerinden Muhammed Âzam’ı Malva, Gucerât ve Kuzey Dekken, Kâm Bahş’ı da Bîcâpûr ve Haydarâbâd valiliğine getirerek ağabeyleri Bahadır Şah’a tâbi olmalarını istemişti. Ancak Evrengzîb’in ölümü üzerine her biri hükümdarlığını ilân etti. Bahadır Şah Âzam Şah’a mektup yazarak babasının vasiyetini hatırlattı ve tahtta hak iddia etmekten vazgeçmesini istedi. Fakat Âzam Şah bu sözlere öfkelenerek kardeşinin üzerine yürüdü. İki kardeş Agra’nın güneyinde Sarây-ı Câcev denilen yerde

karşı kar şıya geldi. Yapılan savaşta Âzam Şah yenildi ve oğlu Bîdâr Baht ile birlikte savaş meydanında öldürüldü (18 Haziran 1707).

Bahadır Şah'ın hükümdarlığının ilk yılları karışıklık içinde geçti. Nitekim Racpûtlar'a karşı sefere hazırlandığı sırada diğer kardeşi Kâm Bahş'ın isyanı üzerine bu seferden vazgeçerek onunla savaşmak zorunda kaldı. 13 Ocak 1709'da Haydarâbâd yakınlarında meydana gelen savaşta kardeşi Kâm Bahş yaralı olarak esir alındı ve bir süre sonra öldü, ordusu da dağıldı.

Kardeşlerini bertaraf ettikten sonra Racpûtlar, Maratalar ve Sihler'le uğraştı. Racpûtlar babası Evrengzîb zamanında hiçbir olaya karışmamışlardı. Fakat onun ölümü ve taht kavgalarının başlaması üzerine derhal isyana teşebbüs ettiler. Bunun üzerine oğlu Azîmüşşan ile kumandanlarından Mün'im Han'ı gönderip bu isyanı bastırdı. Racpûtlar daha sonra haraç tesbiti için gönderilen kadılkudâta karşı yeniden isyan ettiler ve Ecmîr Kalesi mustahfızını öldürdüler. Bahadır Şah süratle üzerlerine yürüyünce yine af dilediler.

Maratalar da Evrengzîb döneminde iyice sindirilmiş oldukları için ses çıkaramıyorlardı. Taht kavgaları sırasında Maharashtra'ya yerleşmek üzere izin istediler. Zülfikar Han'ın tavsiyesiyle Maratalar'dan Şivâcî'nin torunu Şâhû, Kokan'a mansabdâr* tayin edildi. Ancak bu büyük bir hata oldu ve giderek güçlenen Maratalar müslümanlara ait birçok yeri işgal ederek ayaklandılar.

Bahadır Şah'ın en uzun seferi, Sihler'in lideri Bendâ'ya karşı tertip edileniydi. Sihler'in son gurusu (dinî lider) Govind Singh, Bahadır Şah devrinde Bâbürlü ordusunda mansabdar olarak görev almış ve taht kavgaları sırasında da onu desteklemişti. Govind Singh'in fanatik bir Afgan tarafından öldürülmesi (1708) üzerine ona halef olan Bendâ, Pencap'ta kendisinin Govind Singh olduğunu ve yeniden dünyaya geldiğini ilân ederek etrafına büyük bir kütleyi toplamayı başardı. Delhi'nin 25 mil kuzeyindeki Sonepat'ta kazandığı başarıdan cesaret alarak Hindistan'ın kuzeyinde hâkimiyet kurmak için 40.000 kişiyle yola çıktı. Sadhaura ve Sirhind'i işgal edip bütün müslümanları öldürdü. Bunun üzerine Bahadır Şah bizzat sefere çıktı. Sihler 4 Aralık 1710'da Sadhaura'yı boşaltıp müstahkem Lohgarh şehrine çekildiler. Bahadır Şah Lohgarh'ı ele

geçirdiyse de Bendâ'yı yakalayamadı. Ocak 1711'de Sirhind'i de zapteden Bahadır Şah daha sonra Lahor'a döndü ve 20 Muharrem 1124'te (28 Şubat 1712) orada öldü. Ölümü üzerine dört oğlu Muizzüddin Cihandar Şah, Azîmüşşan, Refîüşşan ve Cihan Şah arasında taht mücadelesi başladı; sonunda Muizzüddin Cihandar Şah Bâbürlü tahtına geçmeyi başardı.

Bahadır Şah yaklaşık beş yıl süren saltanatı döneminde devletin bütünlüğünü korumayı büyük ölçüde başarmış ve hâkimiyet sahasını Kâbil'den Dekken'in en uzak noktalarına kadar genişletmiştir. Onun ölümünden sonra taht kavgaları, iç isyanlar ve dışarıdan yapılan müdahaleler sonucunda Bâbürlü Devleti tam bir karışıklık içine düşmüştür. Bahadır Şah âdil, merhametli, cesur, cömert ve nazik bir hükümdardı, fakat iyi bir devlet adamı değildi. Şiî olduğu için cuma ve bayram hutbelerinde Hz. Ali'nin vasî olarak zikredilmesini istedi. Bu Sünnîler arasında büyük tepkilere yol açtı. Bunun üzerine Sünnî âlimleri toplayarak Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından halife tayin edildiğine dair rivayetleri okuyup onları ikna etmeye uğraştı. Fakat halkın tepkisinin giderek arttığını ve oğlu Azîmüşşan'ın da onlarla birlikte hareket ettiğini görünce bu kararından vazgeçti.

Bahadır Şah ilme meraklı bir hükümdardı. Gaziddin ve Han Fîrûz Ceng medreseleri onun zamanında kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VI, 103-104; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 326-328; Ahmed Mahmûd es-Sâdâtî, Târîhu'l-müslimîn fî şibhi'l-kārreti'l-Hindiyye ve hadâretühüm, Kahire 1957, II, 178, 202-205; S. M. Ikram, Muslim Civilization in India, New York 1969, s. 195-197, 242-243, 254-255; Jadunath Sarkar, A Short History of Aurangzib, New Delhi 1979, s. 171, 181-182, 184-185, 220, 228, 232, 249-253; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 260, 264; Abdülmün'im en-Nemr, Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind, Beyrut 1981, s. 368-375; Mujeeb Ashraf, Muslim Attitudes towards

British Rule and Western Culture in India, Delhi 1982, s. 250; Ashvini Agrawal, Studies in Mughal History, Delhi 1983, s. 20, 22, 97, 192-194; Mehmet Saray, Türkistan Türkleri, Rus ve Çin İdaresinde Yaşayan Türklerin Millî Mücadele Tarihleri, İstanbul 1984, s. 80; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 353; Saqi Must'ad Khan, Maâsir-i ʻAlamgiri (trc. Jadunath Sarkar), New Delhi 1986, s. 37, 40, 94, 96, 105, 117, 123, 125, 145, 164, 179, 206-207, 224, 233, 240, 255, 319-320; History of India, IX, 175-177; Enver Konukçu, "Baburlular", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, IX, 509; William Irvine, "Bahadır Şah I", İA, II, 219-220; T. G. P. Spear, "Bahādur Shah I", EI^2 (İng.), I, 913-914.

Ahmet Taşağıl

BAHADIR ŞAH II

بهادر شاه

Ebü'l-Muzaffer Sirâcüddîn Muhammed Bahâdır Şâh b. Ekber Şâh (ö. 1862)

Son Bâbürlü hükümdarı (1837-1858).

23 Ekim 1775'te doğdu. Babası II. Ekber Şah, annesi Racpût asıllı Lâl Bâî'dir. Babasının 1837'de ölümü üzerine tahta çıktı. Hükümdarlığı Hindistan'da İngiliz nüfuzunun iyice arttığı bir döneme rastlar. Bu bakımdan Bahadır Şah hükümdarlığı süresince İngilizler'in elinde bir kukla olarak kaldı. Hayatını başşehir Delhi'deki Kal'a-i Mu'allâ'da geçiren Bahadır Şah âdeta Doğu Hindistan Şirketi'nden (East India Company) maaş alan bir emekli gibiydi, idarî hiçbir nüfuz ve otoritesi kalmamıştı. Onun bu dönemdeki yegâne faaliyeti şiir yazmak, kitap okumak ve Nizâmeddin Evliya, Kutbüddin Bahtiyar gibi bazı şeyhlerin türbelerini ziyaret etmekten ibaretti. Fakat daha sonra işgalcilerin sebep olduğu bazı olaylar yüzünden o da İngilizler'e karşı başlatılan mücadeleye katılmak zorunda kaldı.

İngilizler'in din hürriyetini sınırlandırmaları, hem Hindûlar'ın hem de müslümanların inanç ve geleneklerine aykırı kararlar almaları, İngiliz subayların tutum ve davranışları askerler ve halk arasında büyük huzursuzluğa sebep oluyordu. Nihayet Enfield tüfeklerinde domuz ve inek yağının kullanıldığına dair söylentiler bardağı taşıran son damla oldu ve Ocak 1857'de ilk isyan hareketi başlatıldı. 29 Mart'ta Barackpore, 10 Mayıs'ta Meerut askerleri isyan ederek Delhi üzerine yürüdüler ve şehri ele geçirdiler. II. Bahadır Şah'ı da bu isyan hareketinin liderliğini kabule ikna ve Hindistan imparatoru ilân ettiler. II. Bahadır Şah 14 Mayıs 1857'de millî bir hükümet kurdu, bütün câgîrdâr (bk. CÂGÎR) ve emîrlere bir genelge gönderip İngilizler'e karşı başlatılan savaşa katılmalarını istedi. Bu hareket iki bölge hariç bütün ülkede büyük bir destek gördü. İngiliz egemenliği altında yaşamak istemeyen halk bunu bir fırsat olarak kabul edip ayaklanan askerlerin safında yer aldı. Fakat güçlü bir lider ve teşkilâttan mahrum olan bu hareket çeşitli bölünmeler ve imkânsızlıklar yüzünden başarıya

ulaşamadı ve İngilizler tarafından çok kanlı bir şekilde bastırıldı. İngiliz kumandanı Sir J. Lawrens 8 Haziran 1857'de Delhi önlerine gelip şehri dört taraftan muhasara altına aldı. 14 Eylül 1857'de W. S. R. Hodson'un kumandasındaki İngiliz kuvvetleri şehre girdiler. Çarpışmalar 19 Eylül'e kadar devam etti. 20 Eylül'de Hümâyun'un türbesine sığınan II. Bahadır Şah, İngilizler'in aile efradı ve saray erkânına bir zarar vermeyeceklerine dair vaadlerine aldanarak teslim oldu (21 Eylül 1857). Fakat İngilizler sözlerinde durmayarak II. Bahadır Şah'ın oğullarını ve saray erkânını kurşuna dizdiler. Bahadır Şah isyana sebep olmaktan yargılandı, Aralık 1858'de suçu sabit görülerek müebbet hapse mahkûm ve tahtından uzaklaştırılarak Burma'nın Rangun şehrine sürgün edildi. 13 Cemâziyelevvel 1279'da (6 Kasım 1862) orada öldü. Hükümdarlığı boyunca hiçbir nüfuz ve otoritesi bulunmayan Bahadır Şah 1857 ayaklanmasındaki liderliği dolayısıyla Hindistan'daki hürriyet mücadelesinin bir sembolü ve Hindûlar'la müslümanlar arasında sağlanan birliğin alemdarı olarak kabul edilmektedir.

Sûfî yaratılışlı, bilgin, şair, müzisyen ve hattat olan II. Bahadır Şah'ın Zafer mahlası ile yazdığı şiirlerini ihtiva eden bir divanı vardır. Şiirlerinin bir bölümü yayımlanmıştır (Hıyâbân-ı Tasavvuf [Dehli 1259/1843]; Dîvân-ı Sânî [Dehli 1266/ 1850]; Külliyyât-ı Zafer [Nawal Kishore 1887]). Ayrıca Sa'dî'nin Gülistân'ına bir şerh yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bayur, Hindistan Tarihi, III, 140; Ahmed Mahmûd es-Sâdâtî, Târîhu'l-müslimîn fî şibhi kārreti'l-Hindiyye ve hadâretühüm, Kahire 1959, II, 234-237; Bosworth, İslam Devletleri Tarihi, s. 265; Abdülmün'im en-Nemr, Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind, Beyrut 1401/1981, s. 395-396; Mujeeb Ashraf, Muslim Attitudes Towards British Rule and Western Culture in India, Delhi 1982, s. 41-44, 89, 91, 143, 165-166, 175, 177, 194, 201-202; Mehmet Saray, Türkistan Türkleri: Rus ve Çin İdaresinde Yaşayan Türklerin Millî Mücadele Tarihleri, İstanbul 1984, s. 80; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk

Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 354; C. S. Srinivasachari, “Dalhousie’s annexations”, CHIn., XI, 428-429; S. B. Choudhury, “The Great Revolt”, a.e., XI, 453, 475-476; K. A. Faruqi, “Gowth of Literature”, a.e., XI, 814 vd.; Mahdi Husain, Bahadur Shah II and the War of 1857 in Dehli with its Unforgettable Scenes, New Delhi 1987; A. P. Srinivasamurthy, History of India’s Freedom Movement (1857-1947), New Delhi 1987, s. 617; Enver Konukçu, “Baburlular”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, IX, 519-521; H. Beveridge, “Bahadır Şah II”, İA, II, 220-221; T. G. P. Spear, “Bahādur Shāh II”, EI² (İng.), I, 914; P. N. Chopra-Prabha Chopra, “Bahadur Shah II”, EIn., I, 42.

Ahmet Taşağıl

BAHADIR ŞAH GUCERÂTÎ

بهادر شاه كجراتي

el-Melikü'l-Müeyyed Gıyâsüddîn Bahâdır Şâh b. Muzaffer Şâh Gucerâtî (ö. 943/1537)

Gucerât sultanı (1526-1537).

Mahmud Begrâ'nın torunu, II. Muzaffer Şah'ın oğludur. II. Muzaffer Şah karısının baskısı ile büyük oğlu İskender'i veliaht ilân edince Bahadır Şah gizlice Gucerât'tan kaçarak önce Dungarpur'da Udai Singh'e, sonra da Çitor'da Mevâr hâkimine sığındı. Onlardan yardım göremeyince daha güçlü olduğunu duyduğu Delhi Sultanı İbrâhim Lûdî'nin yanına gitti. Ancak bu sırada Lûdî ülkesi de Bâbür tehlikesine mâruz kalmıştı. Panipat sahrasında iken bu defa gizlice Bâbür'e müracaat etti. Bâbür savaş sonrası uygun bir zamanda kendisiyle görüşebileceğini bildirdi. Bahadır, Panipat Savaşı'ndan önce bilinmeyen bazı sebeplerle Lûdî karargâhından ayrıldı ve Gucerât taraflarına gitti (1526). Bu sırada II. Muzaffer Şah öldü ve yerine İskender sultan ilân edildi. Saltanatının başlangıcında halk üzerinde baskı kuran ve vezirleri de her zaman hor gören İskender bir saray darbesiyle ortadan kaldırıldı. İskender'in küçük yaştaki kardeşi Mahmud vezir İmâdülmülk Hoşkadem'in yardımı ile hükümdar ilân edildi. Kısa zamanda sarayın bütün kontrolü İmâdülmülk'ün eline geçti. Bu durumdan memnun olmayan diğer emîrler Bahadır ile temasa geçerek onu Gucerât'a davet ettiler. Bahadır İmâdülmülk'ü yenerek ortadan kaldırdı ve 1526'da Gıyâseddin unvanı ile hükümdar oldu. Ahmedâbâd'da devlet işlerini yoluna koyduktan sonra siyasî meselelerle ilgilendi. Portekiz, Bâbürlü, Halaç, Nizamşah, Handeş ve hatta çok uzaklardaki Bengal ile Osmanlılar nezdinde elçilik yoluyla temaslarda bulundu.

Daha sonra merkezi Mandu olan Halaç Sultanlığı ile mücadeleye girişti. Malva'nın önemli bir bölümünü kolaylıkla Gucerât topraklarına kattı. Ayrıca Halaç Sultanı II. Mahmud Şah da oğullarıyla birlikte esir alındı ve hepsi yolda öldürüldü (17 Mart 1531). Bahadır Şah Malva'nın zaptından

sonra Hindû şehirlerine karşı harekete geçti. Hindistan'da büyük bir güç olan Racpûtlar'a karşı savaştı. Reisleri Silhâdî 25 Ocak 1532'de İmâdülmülk Melikci b. Tevekkül adlı kumandan tarafından esir alındı. Gucerât-Delhi yolu üzerindeki Çitor da Bahadır'ın saldırısına uğradı. Racaları 1534'te Loicha'da mağlûp edildi. Ancak bu sırada Bahadır, Bâbürlü ve Portekizliler'le de ilgilenmek zorunda kaldığından Ahmedâbâd'a döndü.

Vindhya sıradağlarının güneyinde, Tuğluklular'ın zayıflaması üzerine bağımsızlıklarını ilân etmiş bazı müslüman devletler de Malva hadisesinden sonra Gucerât'a cephe almışlardı. Bahadır, Handeş Fârûkī ve Burhan Nizamşâhîleri'ne karşı yeni bir sefere çıktı. Nizamşâhîler'in elindeki Ahmednagar ile Hindistan'ın en önemli şehirlerinden ve kalelerinden olan Devletâbâd'ı kolayca zaptetti. Bu savaş sırasında yardımını gördüğü Berar Sultanı Alâeddin İmâdşah iaşe işlerini gerektiği gibi düzenleyemediğinden orduda açlık baş gösterdi. Bahadır Şah bu tehlikeli durum üzerine Burhan Nizamşah ile barış yapmak zorunda kaldı ve bunu sağlamak için de elindeki ganimet malı filleri ona iade etti.

Malva ve Çitor taraflarında iken Hümâyun Şah, Bahadır'ın hareketlerini yakından takip ediyordu. Fakat beklenmeyen bir zamanda Muhammed Zaman Mirza adlı bir beyin Gucerât'a sığınması Bâbürlüler'i harekete geçirdi. Hümâyun, Bahadır'dan Hüseyin Baykara ailesine mensup Ma'sûme Sultan Begüm'ün kocası Muhammed Zaman'ı teslim etmesini istedi. Bu teklif kabul edilmeyince de Bâbürlü ordusu Çitor tarafına yürüdü. Bu sırada Bahadır Çitor Kalesi önlerinde kuşatma ile meşguldü. Hümâyun Çitor muhasarasının bitmesini bekledi. Çitor'u ele geçiren Bahadır Bâbürlü kuvvetlerinin üstünlüğü karşısında süratle iç kısımlara çekilmek zorunda kaldı (1534). Hümâyun da Çampanir, Mandasor ve Mandu'yu ele geçirdi, başşehir Ahmedâbâd'ı muhasara etti. Bahadır durumun ciddiliğini görerek hızla sahile doğru kaçtı ve Portekizliler'den yardım istedi. Daha sonra da Hümâyun'un çıkan karışıklıkları bastırmak üzere Gucerât'tan ayrılmasından faydalanarak topraklarını geri almayı başardı.

Portekiz-Gucerât münasebetleri 1534'te çok gelişti. Hümâyun'un önünden kaçan Bahadır Portekiz genel valisinden yardım istemek zorunda kaldı ve bunun karşılığında Diu civarında bir kale yapmalarına izin verdi (1535).

Diu, Basra ve Kızıldeniz'i Hindistan'a bağlayan önemli bir ticaret limanı idi. Ancak Bahadır, Hümâyun tehlikesi geçtikten sonra Portekizliler'e karşı daha sert bir siyaset takip etmeye başladı. 1536'da Diu'nun geleceğini görüşmek üzere buraya geldi. 15 Kasım'da Portekizliler'i şüpheye düşürmeden kendilerini ziyaret edeceğini bildirdi. Portekiz Valisi Nuno da Cunha'yı Diu'ya davet etti. Diu'ya gelen Portekiz valisi hastalığını bahane ederek görüşmeye gitmek istemedi. Bahadır ise durumu anlamadı ve onu ziyarete gitti. Vali ile görüştüğü sırada aleyhine bir komplo hazırlandığını sezerek hemen ayrıldı. Karaya çıkmaya hazırlanırken Manuel adlı bir Portekizli'nin saldırısına uğrayarak yaralandı ve denizde boğuldu (3 Ramazan 943 / 13 Şubat 1537).

Bahadır Şah Portekizliler'e karşı güçlü bir müslüman devletin desteğine ihtiyaç duyuyordu. Bu maksatla Osmanlı sarayına değerli hediyelerle bir elçilik heyeti yollayarak (1536) yardım talep etmiş, ayrıca 300 sandık dolusu hazinesini de emniyet altına almak gayesiyle Mekke'ye göndermek istemişti. Bu heyet o sırada Edirne'de bulunan Kanûnî Sultan Süleyman ile görüştü. Kanûnî'nin emriyle Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa 22 Haziran 1538'de yetmiş altı parça gemiden oluşan bir donanmayla Süveyş'ten yola çıktı ve 4 Eylül 1538'de Diu'ya vardı; ancak yeni Gucerât sultanı III. Mahmud'dan yeterli destek görmediği için Diu'yu kısa bir süre kuşattıktan sonra geri dönmek zorunda kaldı.

Cesur, cömert ve çok gayretli bir hükümdar olan Bahadır Şah zamanında ülke en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Ölümünden sonra iktidar mücadelesi başlamış ve Gucerât tahtı ciddi sarsıntılara uğramıştır. Hüsam Han onun hayatı hakkında Târîh-i Bahâdurhi adlı bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hacı ed-Debîr, Zaferü'l-velîh bi-muzaffer ve âlih (nşr. E. D. Ross), London 1910-28, III, bk. İndeks; Bâbür, Vekāyi' (Arat), I, 340-341; Firişte, Târîh, Lucknow 1933, II, 203-211, 410, 420-443; Lutfi Paşa, Târih (nşr. Âli Bey),

İstanbul 1341, s. 357-358; Ali b. Azîzullah et-Tabâtabâî, Burhân-ı Meʾâsîr, Haydarâbâd 1936, s. 270-281; Ebû Turâb Velî, Târîh-i Gucerât (nşr. E. D. Ross), Calcutta 1821, I, 126-146; Gülbeden Begüm, Hümâyunnâme (trc. Abdürrab Yelgar - Eymen Manyas), Ankara 1944, s. 153, 154, 156; Peçevî, Târih, s. 219-224; İskender b. Muhammed Mancû, Mirʾât-ı İskenderî, Bombay 1890, s. 188-259; M. S. Commissariat, History of Gujarat, Bombay 1938, s. 376-380; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 401-406; W. Haig, "Turks and Afghans", The Cambridge History of India, Delhi 1965, III, 321-335; M. Yakub Mughul, Osmanlılar'ın Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint Müslümanları Münâsebetleri (1517-1538), İstanbul 1974, s. 102-160; Salih Özbaran, "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu", TD, sy. 31 (1978), s. 98-100; H. Beveridge, "Bahadır Şah Gucerâtî", İA, II, 221; P. Hardy, "Bahādur Shāh Gudjarāti", EI² (İng.), I, 914-915; J. Burton-Page, "Gudjarāt", EI² (İng.), II, 1128.

Enver Konukçu

BAHÂEDDİN ÂMİLÎ

(bk. ÂMİLÎ, Bahâeddin).

BAHÂEDDİN EFENDİ

(ö. 1831-1906)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi, âlim.

Konya’ya bağlı Bozkır’ın Karacahisar köyünde doğdu. Memiş Efendi diye tanınan Şeyh Muhammed Kudsî’nin büyük oğludur. Diğer yedi kardeşi gibi ilk dinî bilgileri babasından aldı. Kardeşlerinin eğitim ve öğretimleriyle de bizzat ilgilendi. Bir süre Bozkır’ın Hoca köyünde kaldıktan sonra 1862’de Konya’ya gitti. Konya Valisi Bekir Sâmi Paşa tarafından yaptırılan (1849) ve Paşa Dairesi diye de bilinen Bekir Sâmi Medresesi’ne müderris oldu. 22 Cemâziyelevvel 1324’te (14 Temmuz 1906) Konya’da vefat etti ve Konya’nın güneyindeki Hacı Abdülfettah Çavuş Mezarlığı’na defnedildi. Halen burada dört sütun üzerinde ve dört yanı açık mütevazi bir türbesi bulunmaktadır. Eşi, ortanca oğlu ve ailesinin diğer fertlerinin kabirleri de buradadır. Kardeşlerinden Şeyh Hâlid 1883’te Karaman’a gidip yerleşmiş, 1909’da orada vefat edince Ketâne (Ketenci) Camii hazîresine defnedilmiştir.

Bahâeddin Efendi Nakşibendiyye’nin Hâlidiyye koluna bağlı bir şeyh olan babası Memiş Efendi’ye intisap etmişti. Onun ölümünden sonra halifesi olarak irşad görevini yürüttü. Babası gibi kendisi de ılımlı ve geleneklere sıkı sıkıya bağlı, şer‘î ölçülere son derece saygılı bir tasavvuf anlayışını benimsedi. Şeriatı kabuk, hakikati (tasavvufu) öz sayan anlayışa şiddetle karşı çıkarak öz ile kabuğun ayrı şeyler, şeriat ve hakikatin ise aynı olduğunu savundu.

Eserleri. 1. Bâˁisü’l-magfire fî beyâni akvâli’l-vahde. Bahâeddin Efendi bu Arapça eserini, babası Memiş Efendi’nin vahdeti vücûd* inancına sahip olduğunu iddia eden bir şahsın mektubuna cevap ve reddiye olmak üzere kaleme almıştır. Dört bölüm ve bir sonuç kısmından meydana gelen eserde fırkaların ortaya çıkışı, bazı tasavvuf terimleri, eşyanın hakikati, muhkem-müteşâbih naslar, şer‘î deliller ele alınmış ve vahdeti vücûd inancının Ehl-i sünnet’te yeri olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Eserin Konya Yusuf Ağa

Kütüphanesi'nde beş nüshası bulunmaktadır (nr. 9893, 9896, 9898, 9926, 9938). 2. Îkāzü'n-nâʾimîn ve tenbîhü'l-gāfilîn. Zikrin faziletine dair olan bu Arapça risâle birinci risâle ile birlikte ciltlenmiş halde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, I, 170-171; Konyalı, Konya Tarihi, s. 790; a.mlf., Karaman Tarihi, s. 332-333.

Ali Osman Koçkuzu

BAHÂEDDİN ERZİNCÂNÎ

(bk. MUHAMMED BAHÂEDDİN ERZİNCÂNÎ).

BAHÂEDDİN NAKŞİBEND

بهاء الدين نقشبند

Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 791/1389)

Nakşibendiyye tarikatının kurucusu.

718'de (1318) Buhara yakınlarında daha sonra Kasrıârifân adını alacak olan Kasrıhindûvân köyünde doğdu. Hz. Peygamber'in neslinden olduğunu, dedeleri arasında İmam Ca'fer es-Sâdık'ın da bulunduğunu ileri süren rivayetler ihtiyatla karşılanmalıdır (bk. Gulâm Server Lâhûrî, I, 545). Mürşidi Emîr Külâl'in Hüseynî bir seyyid olduğuna işaret eden eski kaynaklar ona böyle bir nesep atfetmemektedirler. Bu hususta Bahâeddin'in aile nesebiyle tarikat silsilesinin birbirine karıştırılmış olması mümkündür.

Bahâeddin üç günlük bebek iken o sırada doğduğu köyde bulunan dedesinin mürşidi Baba Muhammed Semmâsî tarafından mânevî evlât olarak kabul edildi. Semmâsî, beraberinde bulunan müridi Emîr Külâl'i Bahâeddin'in tasavvuf terbiyesi için görevlendirdi. Onun Semmâsî ve Emîr Külâl ile ilişkileri hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Muhtemelen evlenme çağına geldiğinde dedesinin kendisi için seçtiği gelin adayı ile evlenmesi hususunda görüşünü alması için huzuruna gönderdiği zamana kadar Semmâsî'yi görmemiştir (Câmî, s. 381).

Bahâeddin Nakşibend uzun yıllar Emîr Külâl'in yanında kaldı. Henüz kemale ulaşmadığı halde halinden memnun görünmesi üzerine mürşidi onu tekkeye abdest suyu taşımakla görevlendirdi (Mevlânâ Şehâbeddin, vr. 40[a]-b, 49[a]). Tarikat âdâb ve erkânını öğrendiği bu dönemde gördüğü bir rüya üzerine, kendisinin doğumundan yaklaşık bir asır önce (617/ 1220) vefat etmiş olan Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'nin ruhaniyetine intisap etti ve Üveysî lakabını aldı. Onun ayrıca uzun yıllar Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) ruhaniyetinden faydalanması da Üveysîliği ile ilgilidir (bk. ÜVEYSÎLİK). Bir gün Buhara'da mezarları dolaşırken yakın zamanda vefat eden Semmâsî'den Gucdüvânî'ye kadar ulaşan sûfîleri mâna âleminde müşahede

etti. Bu sırada Gucdüvânî kendisine dinin emir ve yasaklarına uymasını, ruhsat*lara ilgi göstermemesini, azîmet*lere sadık kalmasını, Hz. Peygamber ve ashabının yolundan gitmesini tavsiye etmiştir. Bu olay Bahâeddin'in ruhî hayatında büyük bir değişiklik yaparak cehrî zikirden hafî zikre yönelmesine yol açtı. Bahâeddin'in bu olaydan sonra Emîr Külâl'in mürid halkasından ayrılarak kendisini yalnız hafî zikre vermeye başlaması dervişler arasında tartışmalara ve memnuniyetsizliklere sebep oldu. Fakat şeyhi Emîr Külâl'e gösterdiği saygıda bir değişiklik olmadı ve onun gittikçe artan iltifatını kazandı. Emîr Külâl de müridlerine Bahâeddin'e karşı olan bu tutumlarının yanlış olduğunu söyleyerek onu savundu. Emîr Külâl, doğduğu Suhâri köyünde yapılan bir camiye tuğla taşımakta olan Bahâeddin'i çağırarak sülûkünü tamamladığını, artık Türk ve Tacik bütün şeyhlerden faydalanabileceğini söyledi. Bundan sonra Hâce Bahâeddin şeyhinin bir diğer müridi Mevlânâ Ârif Dikgerânî'nin sohbetlerine katıldı. Daha sonra Yûsuf el-Hemedânî'nin neslinden Yeseviyye tarikatı mensubu iki Türk şeyh ile ilgi kurdu. Bunlardan Küsem Şeyh ile ilişkisi kısa sürdü; Halil Ata'nın yanında ise on iki yıl kaldı. İlgili kaynaklarda görülen bütün karışıklıklara rağmen Halil Ata'nın, 748 (1347) yılına kadar Çağatay Hanlığı'nda hüküm süren Kazan (Gazan) Han ile aynı kişi olabileceği ileri sürülmektedir (Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 63). Menâkıb-ı Emîr Külâl'e göre Bahâeddin bu zalim hükümdar bir isyanla devrilinceye kadar onun yanında bulunmuştur. Bu ilişki tarikat ehlinin yöneticileri ikaz etmesi şeklinde yorumlanmış ise de (Togan, "Gazan-Han Halil ve Hoca Bahâeddin Nakşbend", Necati Lugal Armağanı, s. 775-784) söz konusu dönemi onun mânevî hayatı açısından bir duraklama devri olarak değerlendirmek daha doğru olur.

Uzun süren çok yönlü müridlik devresini tamamladıktan sonra doğum yeri Kasrıhindûvân'a dönerek müridlerini yetiştirmeye başlayan Bahâeddin daha sonra ikisi hac için olmak üzere üç defa Buhara'yı terketti. İkinci hac yolculuğunda üç gün kaldığı Herat'ta Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeynüddin el-Hâfî'yi ziyaret etti. Bir müddet sonra Hükümdar Muizzüddin Hüseyin'in davetlisi olarak yine Herat'a bir defa daha giderek bu ziyaret esnasında tasavvuf anlayışını ve tarikatının esaslarını hükümdara anlattı (Câmî, s. 386).

3 Rebîülevvel 791 (2 Mart 1389) tarihinde doğduğu köyde vefat eden

Bahâeddin cenaze merasiminde şu beytin okunmasını istemişti: “Büyük müflisleriz köyünde ey şâh / Cemâlinden kılarız şey’en lillâh”. Kasrıârifân daha sonraki yıllarda Bahâeddin (Buharalılar’ın telaffuzuna göre Baveddin) adını almış, Nakşibendiyye tarikatı kuruluşunu tamamlayıp yayıldıkça mezarın etrafında geniş bir külliye oluşmuştur. XIX. yüzyılın sonlarında bu külliyenin aylık kira gelirleri binlerce ruble tutuyordu (K. Bendrikov, s. 29). Buhara ile Bahâeddin Nakşibend arasında kurulan mânevî bağ o kadar kuvvetli olmuştur ki Buharalılar onu “Hâce-i belâ-gerdân” (belayı defeden hâce) diye anmışlar (Câmî, s. 385) ve şehrin mânevî koruyucusu saymışlardır. Bahâeddin’in mânevî varlığı Buhara’nın bütün Orta Asya müslümanları için bir ilim ve kutsiyet merkezi haline gelmesinde önemli bir faktör olmuştur.

Bahâeddin kurduğu tarikatın mensuplarınca özellikle Türkiye’de Şâh-ı Nakşibend unvanıyla tanınır. Nakşibend unvanının taşıdığı mâna ve bu unvanın ona ne zaman ve nasıl verildiği konusunda ilk Nakşibendî kaynaklarında bilgi yoktur. Sonraları bu unvanın devamlı yapılan hafî zikrin kalpte bıraktığı “nakş”a (iz) bir işaret olduğu söylenmiş ve bu yorum genel kabul görmüştür (el-Hânî, s. 9).

Bahâeddin Nakşibend’in tasavvufî görüşlerini ihtiva eden herhangi bir eseri bugüne ulaşmadığı için bu konuda ancak kendisi hakkında telif edilen eserlerde nakledilen menkıbelerden hareket le bazı sonuçlara ulaşmak mümkün olmaktadır.

Semâ ve halveti mânevî gelişme yolları olarak kabul etmemesi, onun tasavvuf terbiyesinde hafî zikre verdiği önemle yakından ilgilidir (Câmî, s. 386). Bir tarikat silsilesine bağlanmanın kendi başına bir şey ifade etmeyeceğini söyleyen Bahâeddin Nakşibend kerametlerin de fazla bir değer taşımadığı kanaatindedir. Müridleri için belli bir giyim tarzından kaçınması, tekkede oturmayı sevmemesi, kısaca geleneksel sûfîliğin birçok yönünü kabul etmemesi, IV. (X.) yüzyılda Nîşâbur’da doğan Melâmetiyye hareketini hatırlatmaktadır. Nitekim Muhammed Pârsâ’ya göre Melâmetîler’i anlamak, Nakşibendîler’i anlamak için önemli bir adımdır (Tevhide Giriş, s. 597). Bu da Bahâeddin’in sadece silsilesinde adı geçen şeyhlerin değil aynı zamanda Melâmetîler’in de vârisi olarak kabul edilmesini mümkün kılar.

Döneminin sûfîleri yanında müderrisler de kendisine saygı duymuş, o da devrinin âlimlerine hürmet etmiştir. Nitekim Mevlânâ Hamîdüddin'e tasavvufî görüşlerini arzederek yanlışı varsa düzeltilmesini istemişti. Çünkü Bahâeddin'e göre, "Bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz" (el-Enbiyâ 21/7) âyeti ilim adamlarına danışmayı emretmektedir (Câmî, s. 426).

Bahâeddin'e atfedilen birçok şiir ve risâlenin ona ait olması imkânsız gibidir. Ancak eski Nakşibendî metinlerinde geçmeyip okunması da Nakşibendî âdâbının bir parçası olmamakla birlikte onun adını taşıyan el-Evrâdü'l-Bahâiyye kendisi tarafından telif edilmiş olabilir. Bahâeddin'in sözleri başkalarının telif ettiği eserler yoluyla günümüze intikal etmiştir. Bunların başlıcaları Fahreddin Ali Sâfî'nin Reşehât'ı, Abdurrahman-ı Câmî'nin Nefehât'ı, Selâhaddîn-i Buhârî'nin Enîsü't-tâlibîn'i ve en önemlisi Hâce Muhammed Pârsâ'nın Risâle-i Kudsiyye'sidir. Pârsâ (ö. 822/1419) Buhara'nın önemli âlimlerinden biri olup Bahâeddin'in önde gelen halifelerindendir. Bahâeddin Nakşibend'in bir hac esnasında onu başhalife olarak tayin ettiği sanılmaktadır. Bazı rivayetlere göre Bahâeddin bu tayini ölüm yatağında iken de tekrarlamış, ancak damadı Hâce Alâeddin Attâr başhalife olarak ortaya çıkmıştır. Nakşibendî silsilesinin sürdürülmesini sağlaması bakımından en önemli halifesi Mevlânâ Yâkub Çerhî'dir (ö. 851/1448). Çerhî'nin yetiştirdiği Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490), Nakşibendî tarikatının Orta Asya'da en önemli tarikat olmasını ve bütün İslâm dünyasına yayılmasını sağlamıştır.

Bahâeddin'in, mensup olduğu silsilenin herhangi bir parçası olarak görülmeyip merkez halka sayılmasının sebebini tesbit etmek zordur. Nakşibendî silsilesinin Bahâeddin'den önceki devirleri hakkında bilgi veren kaynaklara göre tarikat, Yûsuf el-Hemedânî zamanından Bahâeddin zamanına kadar, Hemedânî ve ardından gelenlerin taşıdığı "hâce" lakabına işaret olarak "tarîk-i hâcegân" diye anılmakta iken Bahâeddin'den itibaren "tarîk-i Nakşibendî" adıyla tanınmıştır (bk. Bağdâdî, s. 22). Öte yandan Bahâeddin'in ölümünden bir asırdan fazla bir zaman geçtikten sonra Abdurrahman-ı Câmî tarikatın usullerini anlatan risâlesine Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân (Kâbil 1343 hş.) adını vermiştir. Nakşibendiyye tarikatının başlangıcı, tarikatın prensiplerini "kelimât-ı kudsiyye" olarak bilinen Farsça sekiz terimle (bk. HÂCEGÂN) özetleyen ve kendisinden hâcegân

silsilesinin ilk halkası olarak bahsedilen Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye kadar götürülebilir. Nitekim Bahâeddin'in Gucdüvânî'nin ruhaniyetine intisabı onun silsiledeki önemini ortaya koymaktadır. Bahâeddin'in, silsilenin daha önceki mensuplarınca zaman zaman uygulanan hafî zikir üzerindeki ısrarı onun adını taşıyan tarikatın hüviyetini tayin edici bir rol oynamıştır. Daha sonra gelen İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) ve Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827) gibi Nakşibendî müceddidleri yeni ve müstakil tarikat kurucuları değil Nakşibendiyye tarikatının muhtelif kollarının kurucuları olarak görülürler. Bahâeddin'in mânevî gelişmesinde Yeseviyye vasıtasıyla Türk tesirinin de göz ardı edilmemesi lâzımdır. Nakşibendîlik Bahâeddin'in ölümünden üç nesil sonra Orta Asya Türk kavimleri arasında yayılmaya ve giderek evrensel bir çekicilik kazanmaya başlamıştır.

Bahâeddin'e nisbet edilen bazı şiirlerle Silkü'l-envâr, Hediyyetü's-sâlikîn ve tuhfetü't-tâlibîn (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 173; Keşfü'z-zunûn, II, 2042), Hayâtnâme, Delîlü'l-ʿâşıkın (Hüseyin Vassâf, II, 8-18) gibi risâleler büyük bir ihtimalle ona ait değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Pârsâ, Kudsiyye (nşr. Muhammed Tâhir Irâkī), Tahran 1354/1975; a.e. (trc. Abdullah Salâhî-yi Uşşakī), İstanbul 1323; a.mlf., Tevhide Giriş [Faslü'l-hitâb tercümesi] (trc. Ali Hüsrevoğlu), İstanbul 1989, s. 597; Selahaddin el-Buhârî, Enîsü't-tâlibîn, Bodleian Library (Oxford), nr. Persian e 37; a.e., Makāmât-ı Şâh-ı Nakşibend (trc. Süleyman İzzî), İstanbul 1328; Câmî, Nefehât, s. 381, 384-388, 426; Reşahât Tercümesi, s. 78-84; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 418-428; a.mlf., Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil 1343 hş.; Fahreddin Ali Sâfî, Reşahât, Taşkent 1329, s. 54-58; Ebü'l-Hasan Muhammed Bâkır b. Muhammed Ali, Makāmât-ı Şâh-ı Nakşibend, Buhara 1327; Muhammed er-Rehâvî, el-Envârü'l-kudsiyye, Kahire 1344, s. 126-142; Mevlâna Şehâbeddin, Menâkıb-ı Emîr Külâl-ı Suhârî, Zeytinoğlu Ktp. (Tavşanlı), nr. 169, vr. 40ª-49ª; Keşfü'z-zunûn, II, 2042; Zebîdî, ʿİkd, s. 106; Harîrîzâde, Tibyân,

III, 1956; Gulâm Server Lâhûrî, Hazînetü'l-asfiyâʾ, Bombay 1290, I, 545; Abdülmecîd el-Hânî, el-Hadâʾiku'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 9; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Mecmûʿatü'l-ahzâb, İstanbul 1311, II, 2-14; Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî, el-Hadîkatü'n-nediyye fî tarîkati'n-Nakşibendiyye, Bağdad, ts., s. 22; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 173; Seyyid Emînüddin, Sûfiyâ-yı Nakşibend, Lahor 1982, s. 136-143; K. Bendrikov, Oçerki po istorii narodnovo obrazovaniya v turkestane, Moskva 1960, s. 29; V. A. Gordlevskiĭ, "Bakhauddin Nakshbend Bukharskiĭ", Izbrannye Sochineniya, III, Moskva 1962, s. 369-386; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 93; Aziz Ahmad, An Intellectual History of Islam in India, Edinburgh 1969, s. 40; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. 63; a.mlf., "Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat", Fuat Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 523; a.mlf., "Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşbend", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 775-784; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 364, 365, 374; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 8-18; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", Naqshbandis: Cheminement et Situation actuelle d'un ordre mystique musulman (nşr. M. Gabarieau - A. Popovic - T. Zarcone), İstanbul-Paris 1990, s. 3-44; a.mlf., "The Naqshbandı Order: a Preliminary Survey of its History and Significance", St.I, XLIV (1976), s. 123-152; a.mlf., "Baha ad-Din Naqshband and the Turkish Shaykhs", Central Asian Journal (1991); a.mlf., "Bahāʾ al-Dīn Naqsaband", EIr., III, 433-435; Marijan Molé, "Autour du Daré Mansour: l'apprentissage Mistique de Bahāʾ al-Dīn Naqshband", REI (1959), s. 35-66; Tahsin Yazıcı, "Nakşbend", İA, IX, 52-54; İBA, I, 302-306.

Hamid Algar

BAHÂEDDİN VELED

(ö. 628/1231)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası, mutasavvıf.

546'da (1151) Belh'te doğdu. Bahâeddin (Bahâ-i Veled) lakabı ve Sultânü'l-ulemâ unvanı ile şöhret buldu. Kendi ifadesine ve Sipehsâlâr ile Eflâkî'ye göre "sultânü'l-ulemâ" unvanı ona rüyada Hz. Peygamber tarafından verilmiştir. Annesi Hârizmşahlar hânedanından birinin kızı olmalıdır. Eflâkî, Bahâeddin Veled'in annesinin bu sülâleden Sultan Alâeddin Muhammed Tekiş'in, "melîke-i cihân" diye nitelendirdiği kızlarından biri olduğunu söylüyorsa da bunu kronolojik olarak doğrulamak mümkün değildir. Çünkü Bahâeddin Veled'in doğduğu tarihte bu hükümdar henüz evlenmemiş, belki de daha doğmamıştı. Yine adı geçen müelliflerin ve bunlardan faydalanan diğer kaynakların rivayetlerine göre Bahâeddin Veled'in soyu Hz. Ebû Bekir'e ulaşır. Menâkıbü'l-ʿârifîn'deki konu ile ilgili diğer kayıtlar incelendiğinde bu akrabalığın anne tarafından olduğu anlaşılmaktadır.

Belh'e yerleşmiş sûfîmeşrep bir bilginler ailesine mensup olan Bahâeddin Veled, üç yaşında iken babası Hüseyin el-Hatîbî'yi kaybetti. Ailesine dair birçok keramet ve menkıbeyi ihtiva eden Menâkıbü'l-ʿârifîn ve Risâle-i Sipehsâlâr ile bunlara dayanan diğer kaynaklarda öğrenim durumu hakkında bilgi verilmediği gibi kiminle ve ne zaman evlendiğinden ve diğer hususlardan söz edilmemiştir. Bununla beraber kendi eseri Maʿârif'ten ve adı geçen kaynaklardaki bazı kayıtlardan onun küçük yaştan itibaren ciddi bir öğrenim gördüğü, dinî ilimler, hikmet ve tasavvuf alanında seçkin bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Yine Maʿârif'inden, 1199-1210 yılları arasında birkaç çocuğa sahip bulunduğu, bunların birine Hüseyin adını verdiği annesinin VII. (XIII.) yüzyılın başlarında hayatta olduğu, halk tarafından kendisine "Veled", annesine "Mâmî" (anne) denildiği, kötü huylu ve küfürbaz bir kadın olan annesinin ara sıra kendisini incittiği, çocukları ve annesi için çok zahmet çektiği, tasavvufa çok küçük yaşlarda ilgi duyup zikir ve riyâzetle meşgul olduğu, zikirden usandığı bir sabah Hârizm'e gidip

orada İmâdüddin Tabîb adındaki bilginden tıp ilmi okumayı gönlünden geçirdiği, vâizliği meslek edindiği, hilâf* ilmi ve tefsir okuttuğu, derslerini Farsça olarak takrir ettiği, malî durumunun ev satın alacak ve kira ödeyebilecek derecede iyi olduğu öğrenilmektedir. Dünyanın mülk ve makamlarından tamamen uzaklaşmaya çalıştığı anlaşılan Bahâeddin Veled'in Necmeddîn-i Kübrâ'nın müridi olduğu ve Ahmed el-Gazzâlî'den intikal eden tarikat hırkasını giydiği de rivayet edilir. Sipehsâlâr, onun beytülmâlden aldığı maaşla geçimini temin ettiğini ve asla vakıf malına el sürmediğini; Eflâkî de Fatma Hatun adında bir kızı ile Alâeddin Muhammed ve Celâleddin Muhammed adında iki oğlu daha olduğunu, evli bulunan kızının Anadolu'ya hicretinden az önce genç yaşta öldüğünü söyler.

Maˁârif adlı eserinden 1203-1210 yılları arasında Belh'te veya Vahş kasabasında oturduğu, yahut Belh'te ikamet edip bu kasabaya gidip geldiği ve her iki halde de Vahş emîri ile ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Mevlânâ'nın Fîhi mâ fîh adlı eserindeki bir hikâyede de Semerkant'ın Sultan Alâeddin Muhammed Tekiş tarafından zaptı sırasında Bahâeddin Veled'in orada bulunduğundan bahsedilmektedir. Maˁârif (I, 82) ile Menâkıbü'l-ˁârifîn'de (I, 11, 12) Bahâeddin Veled'in aklî ilimlere ve özellikle felsefeye karşı olduğu, ilmî mevkiini ve mânevî hâkimiyetini kıskanarak kendisine dil uzatan bilgin ve filozofları, özellikle bid'atçı saydığı ünlü kelâmcı Fahreddin er-Râzî'yi, Hârizmşah Alâeddin Muhammed Tekiş'i, Belh ve Vahş kadılarını ve diğer zâhir ulemâsını sık sık minber ve kürsüden açıkça ve şiddetle eleştirdiği görülmektedir.

Eflâkî ve ondan faydalanan diğer tezkire müelliflerinin kaydettiklerine göre Bahâeddin Veled, Fahreddin er-Râzî'nin kışkırtmalarına kapılan ve bu yüzden Bahâeddin'in kendisine karşı ayaklanacağına inanan Hârizmşah Alâeddin Muhammed Tekiş ile arası açılınca, Alâeddin hükümdar olduğu sürece Belh'e dönmeyeceğine yemin ederek ailesi, yakınları ve bazı müridleriyle birlikte Belh'ten ayrılmıştır. Eflâkî'nin bu konuda verdiği bilgiler oldukça çelişkilidir. Bir yerde Bahâeddin Veled'in Belh'ten ayrılmasına yol açan olayın 1208'de meydana geldiğini söylerken başka bir yerde 604'te (1207) doğduğunu söylediği Mevlânâ'nın Belh'ten ayrıldıklarında beş yaşında olduğunu kaydeder. Bir başka yerde ise Mevlânâ'nın altı yaşında iken Belh'te olduğunu söyler. Öte yandan

Moğollar'ın Belh'e saldırıp halkın büyük bir kısmını kılıçtan geçirdikleri haberi halifeye ulaştığında Bahâeddin Veled'in Bağdat'ta bulunduğunu belirtir. Eğer Mevlânâ'nın 1207'de doğduğu ve babasıyla Anadolu'ya hicret ettikleri sırada beş altı yaşında olduğu kabul edilirse -ki bu doğru değildir- Anadolu'ya 1212 veya 1213 yıllarında gelmiş olmaları gerekir. Bu ise hem 606'da (1209) öldüğü bilinen Fahreddin er-Râzî'nin ölümü, hem de 1220'de Belh'in Moğollar tarafından zaptı olayı ile çelişki teşkil eder. Öyle anlaşılıyor ki Eflâkî, Mevlânâ soyunun kerametlerini ispat etmek ve Moğol istilâsının Bahâeddin Veled'in gönlünün incinmesi yüzünden meydana geldiğini dile getirmek, ayrıca her zaman bâtın ulemâsına karşı çıkan zâhir ulemâsının bir şey bilmediklerini belirtmek için bu ve benzeri rivayetleri kronoloji sıralamasına dikkat etmeden bir araya toplamış, diğer tezkireciler de bu rivayetleri tekrar etmişlerdir. Bahâeddin Veled, Belh'ten, Fahreddin er-Râzî'nin kışkırtmasına kapılan Alâeddin Muhammed Tekiş'e kızarak veya adı geçen âlim ve taraftarlarından incinerek ayrılmış olsa bile sanıldığı gibi Anadolu'ya değil henüz Hârizmşah'ın eline geçmemiş olan Sultan Osman'ın hâkimiyeti altındaki Semerkant'a 1212'den önce gitmiş olmalıdır. İbnü'l-Esîr'e göre 1210, Cüveynî'ye göre 1212'da Semerkant Hârizmşah tarafından kuşatıldığı sırada Bahâeddin Veled oğlu Mevlânâ ile bu şehirde bulunmaktaydı. Semerkant Sultan Alâeddin'in eline geçince çaresiz kalarak muhtemelen Belh'e dönmüş ve orada yedi sekiz yıl kalıp müridlerinin terbiyesiyle meşgul olmuş, daha sonra Moğol saldırısından çekinerek 616 (1219) yılının sonlarına doğru Belh'ten ayrılmıştır. Devletşah ve Câmî, Bahâeddin Veled'in kafilesiyle Belh'ten ayrılıp hacca gitmek üzere takip ettiği güzergâh üzerinde bulunan Nîşâbur'a gelince Şeyh Ferîdüddin Attâr tarafından karşılandığı, Attâr'ın Esrârnâme adlı eserini Mevlânâ'ya hediye edip babasına, "Çabuk ol, senin bu oğlun dünyanın yanma kabiliyeti olan kişilerini ateşe verecektir" dediğini rivayet ederler. Attâr'ın Bahâeddin Veled'i karşılaması ve eserini beş altı (gerçekte on üç) yaşındaki Mevlânâ'ya hediye edip geleceğinden haber vermesi tarihî yönden mümkün ise de Velednâme ve Menâkıbü'l-ʿârifîn gibi ilk kaynaklarda yer almayan bu hikâye Bahâeddin Veled'i yüceltmek, Attâr'ın kerametini ispat etmek ve dikkatleri Mevlânâ'ya çevirmek için düzenlenmiş olmalıdır. Bahâeddin Veled Bağdat'a vardığında başlarında meşhur şeyh Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin bulunduğu büyük bir kalabalık tarafından karşılandığı, halifenin gönderdiği hediyeleri reddettiği, bir cuma günü vaazında bulunan halifeyi şiddetle tenkit ettiği, Moğollar'ın Bağdat'a

saldıracağı ve halifeye Abbâsî hilâfetinin son bulacağını söylediği, orada kaldığı birkaç günü Müstansıriyye Medresesi'nde geçirdiği Eflâkî ve diğer kaynaklar tarafından bildirilmekte ise de bu olaylardan bir kısmının gerçek olması şüpheli ve hatta imkânsızdır. Çünkü 1228-1234 yılları arasında yapılmış bulunan Müstansıriyye'de kalmış olmaları mümkün olmadığı gibi Bağdat'ta duyulduğu bilinen Moğol istilâsını haber vermenin de bir keramet sayılamayacağı açıktır.

Bağdat'ta fazla kalmayıp Kûfe yoluyla Mekke'ye giden Bahâeddin Veled hac dönüşü Şam yoluyla Anadolu'ya geldi. Ancak önce hangi şehre gittiği, nerede ve ne kadar kaldığı belli değildir. İbtidânâme'sinde (Velednâme) olayları kısa kısa veren Sultan Veled yer ismi olarak sadece Rum ve Konya'dan bahseder ve dedesinin Konya'da iki yıl kaldıktan sonra orada öldüğünü söyler. Sipehsâlâr ise Bahâeddin Veled'in Suriye'den Erzincan'a gittiğini, oradan Erzincan Akşehiri'ne geçtiğini, burada Mengücükoğulları'ndan Fahreddin Behram Şah'ın hanımı İsmet Hatun'un yaptırdığı hankahta bir yıl kadar oturduktan sonra Konya'ya geçtiğini, Mevlânâ'nın bu sırada on dört yaşında olduğunu yazar. Eflâkî ise onun Şam yoluyla önce Malatya'ya geldiğini, oradan Erzincan'a geçtiğini, Erzincan'da fazla kalmadan Akşehir'e gittiğini, burada İsmet Hatun'un yaptırdığı medresede dört yıl kaldığını, daha sonra yaklaşık yedi yıl oturdukları Lârende'ye (Karaman) yerleştiğini, burada on yedi veya on sekiz yaşında olan oğlu Mevlânâ'yı Şerefeddin Lâlâ-yı Semerkandî'nin kızı Gevher Hatun ile 1224 veya 1225'te evlendirdiğini, Sultan Veled ile kardeşi Alâeddin'in burada doğduklarını, Selçuklu Hükümdarı Sultan Alâeddin Keykubad'ın daveti üzerine Konya'ya gittiğini kaydeder. Eflâkî ile Sipehsâlâr'ın rivayetleri birleştirilip Sultan Veled'inki ile mukayese edilirse Bahâeddin Veled'in 1220'de Bağdat'tan Mekke'ye gittiği, dönüşte Şam yoluyla Anadolu'ya geldiği, Malatya'dan geçerek Erzincan'a, oradan da Erzincan Akşehiri'ne ulaştığı, daha sonra Lârende'ye gidip orada yedi yıla yakın bir süre ikamet ettiği ve son iki senesini Konya'nın merkezinde geçirdiği sonucuna varmak mümkündür. Bahâeddin Veled'in şöhreti kısa sürede bütün Konya'ya yayıldı. İrşad faaliyetine ilgi giderek arttı. Kaynaklarda belirtildiğine göre emîrler, vezirler, hatta Sultan Alâeddin Keykubad bile kendisine mürid oldular. Sabahtan öğleye kadar talebelerine ders veriyor, öğleden sonra müridleriyle meşgul oluyor, cuma ve pazartesi günleri halka vaaz veriyor, bu arada Maʿârif'ini tamamlamaya çalışıyordu.

Tarikat silsilesinin Necmeddîn-i Kübrâ'ya ulaştığı rivayet edilmekle birlikte bir Kübrevî şeyhi olarak faaliyet göstermemiştir. Eflâkî onun lafza-i celâl ile yani "Allah Allah" diye zikretmeyi tercih ettiğini kaydeder.

Eflâkî'nin Sultan Veled'den naklen söylediğine göre kuvvetli, iri yarı, cüsseli bir zat olan Bahâeddin Veled 18 Rebîülâhir 628 (23 Şubat 1231) Cuma günü vefat etti.

Bahâeddin Veled sık sık şeriatın zâhirini korumanın, sünnetlere riayet etmenin gerekli olduğunu söyler, şeriata aykırı davrananlardan nefret eder, ehil olan herkesin iyiliği emretmesini ve kötülüğü yasaklamasını isterdi. Maʿârif adlı eserinden onun son derece zengin bir ruh dünyasına sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre iyilik ve kötülük izâfîdir; mutlak iyi ve mutlak kötü diye bir şey yoktur. Küfür Allah'a nisbetle hikmet, bize nisbetle âfettir, yani her ikisi Allah'a nisbetle aynı, bize nisbetle farklıdır. Yaptığımız her şey ve bizden meydana gelen her fiil, Allah'ın fiili ve O'nun yaptığı şeydir. Bizler Hakk'ın yüklerini taşıyan develer gibiyiz; kalkma zamanında yükümüzü sırtımızdan alırsa kalkar, çökme anında bizi uyutursa uyuruz. Allah binlerce sanat ve fen yaratmış, bunlardan biri olan merhameti anneye o vermiştir. O kimseye muhtaç olmadığı bir şeyi vermemiştir. Yerde ve gökte cazibesi bulunmayan bir şey yoktur; her şey kendi cinsini mıknatıslar ve ona meyleder. Sen birine meylediyorsan mutlaka o da sana meylediyordur; dostluk ve sevgi tek taraflı değildir. Asıl olan mâna ve maksatlardır, görünüşler ve kalıplar değil. İnsanlar kadehe değil içindeki şaraba, köşke değil onun niçin ve kim için yapıldığına baksa kâinatta ikiliğin bulunmadığını kavrar, ruhta ve mânada birliğin hâkim olduğunu görürler. Allah'a bağlanan ve O'nunla ilgi kuran ruhlar arasında hiçbir perde ve hiçbir ihtilâf kalmadığı gibi hiçbir cehennem ve hiçbir zahmet de kalmaz; güneş ışınının güneşle aynı olduğu gibi onlar da O'nunla tek şey olurlar.

Bahâeddin Veled'in Maʿârif* adlı eseri Bedîüzzaman Fürûzanfer tarafından neşredilmiştir (I-II, Tahran 1333-1338 hş; 1352 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Bahâeddin Veled, Maʿârif (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer), Tahran 1352 hş., I-II, nâşirin girişi; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 362-365; Cüveynî, Târîh-i Cihânguşây, II, 125-126; Mevlânâ, Fîhi mâ fîh (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer), Tahran 1348 hş., s. 173; Sultan Veled, Vélednâme (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1355 hş., s. 190-191, Giriş; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Risâle-i Sipehsâlâr (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1325 hş., s. 921; a.mlf., Menâkıb-ı Hüdâvendigâr (trc. Midhat Bahârî), İstanbul 1331, s. 15-29; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 672; Eflâkî, Menâkıbü'l-ârifîn, I, 7-55; a.mlf., Âriflerin Menkıbeleri, I, I. bölüm; Câmî, Nefehât, s. 513-515; Devletşah, Tezkire (trc. Necâti Lugal), İstanbul 1977, s. 248-250; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Risâle der Tahkīk-i Ahvâl u Zindegânî-yi Celâleddîn Muhammed, Tahran 1353 hş., s. 6-33; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952, s. 34-42; H. Algar, "Baha al-din Mohammad Walad", EIr., III, 431-433.

M. Nazif Şahinoğlu

BAHÂEDDİN ZEKERİYYÂ

بهاء الدين زكريّا

Ebû Muhammed (Ebü'l-Berekât) Zekeriyyâ b. Vecîhiddîn b. Kemâliddîn el-Mültânî (ö. 661/1262 [?])

Sühreverdiyye tarikatının Hindistan ve Pakistan'a yayılmasını sağlayan sûfî.

Pencap'ta Mültan şehrine yakın Kot Karur köyünde doğdu. Atalarının Emevî kumandanlarından Muhammed b. Kasım'ın ordularıyla birlikte Hicaz'dan Sind'e geldikleri rivayet edilir; nitekim Dârâ Şükûh onu el-Kureşî, el-Esedî nisbeleriyle zikreder. Doğum tarihini kaynaklar 565 (1169-70), 566 (1170-71) ve 578 (1182-83) olarak kaydederler. Bahâeddin on iki yaşındayken babasını kaybetti. On beş yıl ilimle uğraştıktan sonra bilgisini geliştirmek için Horasan ve Buhara'ya gitti. Daha sonra Hicaz'a gidip beş sene süren bir tahsil döneminden sonra Medine'de Şeyh Kemâleddin Muhammed el-Yemenî'den icâzet aldı. Mültan'a dönerken Bağdat'ta ʿAvârifü'l-maʿârif müellifi Şeyh Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin hankahında on yedi günde sülûk*ünü tamamladı. Sühreverdî'nin Hz. Peygamber'in mânevî bir işaretiyle ona icâzet verdiği rivayet edilir. Sühreverdî, Bahâeddin'e gösterdiği iltifata gücenen müridlerini zor yakılan yeşil bir dala, Bahâeddin'i ise hemen tutuşan bir parça kuru oduna benzetir. Bahâeddin Hindistan'a gitmek için şeyhin halifelerinden Celâleddîn-i Tebrîzî ile Bağdat'tan ayrıldı, fakat Nîşâbur'a geldikten sonra farklı bir meşrebe sahip olan Tebrîzî'den ayrılmak mecburiyetinde kaldı.

Mültan ulemâ ve meşâyihinin şehrin bilginlerle dolu olduğunu ve kendisine burada yer kalmadığını ima etmek için bir kâse süt gönderdikleri, Bahâeddin'in de sütün üstüne bir gül koyup kâseyi iade ettiği rivayet edilmektedir. Başlıca muhalifi, sûfîlere düşmanlığıyla tanınan Mevlânâ Kutbüddin ile aralarında namazla ilgili bir meselede münakaşa çıktığında Bahâeddin kendi görüşünü savunmak için hiçbir fıkhî delil göstermeksizin "nûr-ı bâtın"a dayandığını iddia edince, Mevlânâ Kutbüddin şeriata aykırı

olan nurun aydınlık değil karanlık olduğunu söylemiştir. Bu muhalefetlere rağmen Bahâeddin özellikle tüccarlar arasında epey mürid toplayıp zengin bir hankah kurabildi. Hankahının ambarı her zaman buğdayla doluydu. Sık sık, “Ey resuller, temiz ve helâl olan şeylerden yiyiniz, güzel amel ve hareketlerde bulununuz” (el-Mü’minûn 23/51) meâlindeki âyeti okur, aşırı zühd ve riyâzete pek önem vermezdi.

Delhi Sultanı Şemseddin İltutmış’ın Sind ve Mültan’ı kendi topraklarına ilhak etme teşebbüslerini destekleyen Bahâeddin’in İltutmış’a yazdığı bir mektup Nâsırüddin Kubaça’nın eline geçmesine rağmen Nâsırüddin onu cezalandırmaya cesaret edemedi. İltutmış Mültan’ı zaptedince (1228) Bahâeddin’in mevkii daha da kuvvetlendi ve ülkenin şeyhülislâmlık makamına getirildi. Siyasî nüfuzu Moğollar arasında bile hissedilirdi. Nitekim 1247’de Moğollar’ın Mültan’ı kuşattıkları sırada Moğol ordusunda bulunan Melik Şemseddin vasıtasıyla yaptığı müdahale sonunda kuşatmanın kaldırılmasını sağlamıştı.

Yaşadığı devirde pek yaygın olan Çiştiyye tarikatının usulleri onun takip ettiği yoldan bir hayli farklıydı. Meselâ o yalnız zikir ve namaza önem verir ve semâ*a şüphe ile bakarken Çiştîler semâa düşkündürler. Fakr*a da büyük önem veren Çiştîler’den Şeyh Hamîdüddîn-i Nâgavrî, Bahâeddin’i servet sahibi olmasından dolayı tenkit etmişti. Bunlara rağmen Bahâeddin’in, döneminde büyük Çiştî mürşidlerinden Hâce Kutbüddin Bahtiyar Ka‘kî ve Baba Ferîdüddîn Şekergenc ile dostça ilişkileri vardı. Bütün bu pîrlerin Kuzey Hindistan’ı kendi aralarında mânevî nüfuz bölgelerine böldükleri söylenebilir.

661 (1262) veya 666 (1267) yılı Safer ayının yedisinde vefat eden Bahâeddin Zekeriyyâ’ya Sühreverdiyye’nin bir kolu olan Bahâiyye adlı bir tarikat nisbet edilmiştir. Mültan’ın eski kalesinde bulunan kabri önemli bir ziyaretgâh olmaya devam etmektedir.

Onun asıl halifesi yedi oğlundan biri olan Sadreddin, Sühreverdiyye tarikatının Hindistan’da daha geniş çapta yayılmasını temin etti. Bahâeddin’in yetiştirdiği müridler arasında en tanınmış olanı şair ve ârif Fahreddîn-i Irâkī’dir. Vecd ehli olan Irâkī, sevdiği genç ve gezgin bir kalenderin peşine düşerek memleketi olan Hemedan’dan kalkıp Mültan’a

gelmiş, orada Bahâeddin'in hankahına inmiş, ancak şiir ve raksla meşgul olmaya devam etmiştir. Bahâeddin bu nevi meşguliyetlere fazla tahammülü olmamasına rağmen Irâkī'ye büyük müsamaha göstermiş ve onu kızıyla evlendirmiştir. Irâkī, Bahâeddin'in ölümünden sonra onun diğer müridlerinin düşmanlığından dolayı Mültan'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Kırmızı elbise giydiği için Lâl Şehbaz Kalender olarak tanınan Mîr Seyyid Osman da Bahâeddin'in kalender meşrepli diğer bir mürididir.

Müridlerine kendi mürşidinin ʿAvârifü'l-maʿârif'ini okutmakla yetinen Bahâeddin Zekeriyyâ'nın günümüze ulaşmayan bir hadis mecmuası ile Abdülhak ed-Dihlevî'nin Ahbârü'l-ahyâr'ında zikredilen Vesâyâ'sından başka telif ettiği bir eser yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Ahvâl ü Âsar-ı Şeyh Bahâüddin Zekeriyyâyı Mültânî (nşr. Şemîm Mahmûd Zeydî), Tahran 1353 hş.; Fahreddîn-i Irâkī, Külliyyât (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran, ts., s. 68-69, 75-77, 89, 114-118; İbn Battûta, er-Rihle (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1964, s. 191, 513; Hâmid b. Fazlullah Derviş Cemâlî, Siyerü'l-ʿârifîn, Delhi 1311, s. 103-129; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 583; Abdülhak ed-Dihlevî, Ahbârü'l-ahyâr, Delhi 1332, s. 26-28; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâ, Kanpûr 1884, s. 114-115; a.mlf., Sefînetü'l-evliyâ (nşr. Târâ Çend), Tahran 1344 hş., s. 62; Emîr Hasan Siczî, Fevâʾidü'l-fuʾâd, Bülendşehir 1272, s. 236, 247-250; Zebîdî, ʿİkd, s. 43; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 151[a]; K. Ahmed Nizâmî, Selâtîn-i Dihlî ki Mezhebi Rüchânât, Delhi 1958, s. 114-116; a.mlf., Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century, Aligarh 1961; a.mlf., "Bahāʾ al-Dīn Zakariyyā", EI² (İng.), I, 912; a.mlf., "Bahâʾü'd-dîn Zekeriyyâ", UDMİ, V, 94-96; A. Schimmel, Islamic Literatures of India, Wiesbaden 1973, s. 3-4; a.mlf., Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill 1975, s. 352-354; Muhammed İkrâm, Âb-ı Kevser, Lahor 1975, s. 255-261; Athar Abbas Rizvī, A History of Sufism in India, Delhi 1978, I, 128-129, 135, 155, 162, 190-206, 216, 222, 306; Aziz Ahmad, "The Sufi and the Sultan in pre-Muğhal Muslim

India”, Isl., sy. 38 (1962), s. 144-145; Ahmed Ateş, “Bahâüddin”, İA, II, 224-225.

Hamid Algar

BAHÂEDDİN ZÜHEYR

(bk. BAHÂ ZÜHEYR).

BAHÂÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1064/1654)

Osmanlı şeyhülislâmı ve şairi.

İstanbul'da doğdu, doğum tarihi için kaynaklarda 1595 ve 1601 yılları verilmekte ise de birincisi daha doğru görünmektedir. Baba ve anne tarafından tanınmış bir ilmiye ailesinden gelmektedir. Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi'nin torunu, Kazasker Abdülaziz Efendi'nin oğludur. Anne tarafından ise Ebüssuûdzâde Mustafa Efendi'nin torunudur. Tahsilini babasından ve aile çevresindeki tanınmış hocalardan yaptı. 1617'de babasıyla birlikte Hicaz'a gitti, dönüşte ilmiye mensubu ailelere tanınan imtiyazlardan faydalanarak genç yaşta çeşitli medreselere müderris tayin edildi. Daha sonra kadılık mesleğine geçerek 1631'de Selânik, 1633'te Halep kadısı oldu. Bu sırada Halep Valisi Ahmed Paşa ile araları açıldı. Ahmed Paşa Bahâî Efendi'yi keyif verici maddelere düşkün olmak, bu sebeple de adlî ve kazâî görevlerini aksatmakla suçlayarak padişaha şikâyet etti. Bunun üzerine, bu konuda sıkı bir yasak uygulayan IV. Murad'ın emriyle azledilerek Kıbrıs'a sürüldü. 1636'da İstanbul'a dönmesine izin verildi. Kıbrıs'ta geçirdiği sıkıntılı günlerin hissiyatı orada iken yazdığı şiirlerine de yansımıştır.

Bahâî Efendi 1638'de Şam, 1644'te Edirne, bir yıl sonra da İstanbul kadılığında bulundu. 1646'da Anadolu, ardından da Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Belli sürelerle kaldığı bu görevlerden mâzul olduğu yıllarda çeşitli yerler kendisine arpalık* olarak verildi. 1647'de ikinci defa Rumeli kazaskeri, nihayet Hoca Abdürrahim Efendi'nin azli üzerine 8 Receb 1059'da (18 Temmuz 1649) şeyhülislâm oldu. "Gelmedi dehre Bahâî gibi âlim müftî" mısraıyla şeyhülislâmlığa tayinine tarih düşürülmüştür.

Bu sırada IV. Mehmed henüz çocuk yaşta olduğundan devlet idaresi Vâlide Kösem Sultan ve ocak ağalarının elinde idi. Sert bir mizaca sahip olan Bahâî Efendi'nin ağalara önem vermeyip isteklerine karşı koyması onlarla arasının bozulmasına sebep oldu. Vâlide Sultan'a gönderdiği iki arîzada

ağaların ardı arkası kesilmeyen isteklerini kabul edemeyeceğini, bunun için kendisinin görevden affını rica etmiş, ancak Vâlide Sultan bir süre daha sabretmesini istemiştir (Naîmâ, V, 68). Fakat bu sırada meydana gelen İzmir konsolosunun yargılanması meselesi azline sebep oldu.

Bahâî Efendi'nin şahsiyetini tanıma ve devletin içinde bulunduğu karışıklığı anlama bakımından önemli olan bu hadise şöyle gelişmiştir: Bir İngiliz tüccar İzmir kadısı Hâşimîzâde'ye başvurarak İzmir'deki İngiliz konsolosunu bir alacak yüzünden mahkemeye vermek istemiş, kadı da konsolosu yargılamak isteyince konsolos ahidnâme* gereğince mahkemenin ancak değeri iki yükten aşağı davalara bakmaya yetkili olduğunu, dolayısıyla bu davaya bakamayacağını kadıya sert bir dille ifade ederek çıkıp gitmiştir. Bu durumu devlete hakaret sayan Hâşimîzâde konsolosun davranışını, devlet aleyhine bazı faaliyetlerini ve bu arada devletin savaş halinde olduğu Venedik gemilerine gizlice zahire sağladığını bir i'lâmla şeyhülislâma bildirir. Bahâî Efendi, Sadrazam Melek Ahmed Paşa'ya kadının i'lâmını göndererek İngiliz elçisi Sir Thomas Bendis'in uyarılmasını ve konsolosun azledilmesini ister. Sadrazam, muhtemelen çeşitli konularda anlaşamadığı ve sertliğinden şikâyetçi olduğu Bahâî Efendi'yi yıpratmak için işlerinin çokluğunu ileri sürerek bu davaya kendisinin bakmasını bildirir. Bunun üzerine Bahâî Efendi elçiyi çağırıp ona İzmir konsolosunun hatalarını bildirir ve görevden alınmasını ister. Elçi sert bir tavırla İngiliz kralının tayin ettiği bir kimseyi görevden alamayacağını söyleyince Bahâî Efendi İngiltere'nin antlaşmalara aykırı davranışlarından bahseder. Bu sırada elçinin pervasız tutumunu devlete hakaret sayan Bahâî Efendi onu konağına hapsettirir. Elçi adamlarıyla saraydaki ağalara haber gönderip yardım ister. Ocak ağaları İngiltere ile barışın bozulabileceğini, bunun için elçiyi serbest bırakmasını söylerlerse de Bahâî Efendi ağaların da din ve devlet itibarını ayaklar altına aldıklarını ifade ederek aldırış etmez. Bunun üzerine ağalar şeyhülislâmın azlini isterler. Saray önce karşı çıkarsa da ağaların direnmesi üzerine şeyhülislâm azledilerek yerine öteden beri Bahâî Efendi'ye karşı çıkan ve ocak ağaları ile arası iyi olan Rumeli Kazaskeri Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi şeyhülislâmlığa getirilir (11 Cemâziyelevvel 1061/2 Mayıs 1651). Bahâî Efendi ise önce Anadoluhisarı'ndaki yalısına çekilmiş, bir süre sonra da arpalığı olan Midilli'ye gönderilmiştir. Ancak oraya giderken yolda uğradığı Gelibolu'da kalmış, saray da buna göz yummuştur. Yakın dostu

olan Siyavuş Paşa sadrazam olunca Bahâî Efendi'nin İstanbul'a dönmesini sağladı; arkasından da amcazadesi Ebûsaid Efendi'nin azli üzerine ikinci defa şeyhülislâmlığa gelmesine yardımcı oldu (11 Ramazan 1062 / 16 Ağustos 1652).

Bahâî Efendi'nin ikinci meşihatı tayin ve azillerle ve devrinin siyasî olayları ile mücadele içinde geçti. 12 Safer 1064'te (2 Ocak 1654) boğmacadan (hunak) öldü. Mezarı Fatih Camii'nin Darüşşafaka caddesine açılan kapısı civarında cadde üstünde, evvelce yolun solunda Bahâî Sofası adıyla anılan yerde iken genişletilen yol sebebiyle oradan kaldırılarak karşı taraftaki günümüzde yoldan yüksekçe kalan hazîreye nakledilmiştir.

Kaynakların ittifakla bildirdiğine göre keskin bir zekâya ve kuvvetli bir hâfızaya sahip bulunan Bahâî Efendi, iyi bir tahsil görmemesine ve ilmî konularda derinleşmemiş olmasına rağmen anlayış ve kavrayış gücü sayesinde hemen her meselenin üstesinden kolaylıkla gelebilmiştir. Ayrıca rahatına düşkün olduğundan ilmî konularla uğraşmak gibi yorucu ve sıkıntılı çalışmalar yerine vaktini sohbet ve edebiyat meclislerinde geçirmeyi tercih etmiştir. Kâtib Çelebi, "Merhum tab'-ı selîm, zihn-i müstakîm sahibi bir kimse idi. Eğer kanun üzere şuğl edip keyfe müptelâ olmasa Rûm'da bir gelenlerden olurdu" diyerek onu tenkit ederken bir taraftan da sahip olduğu meziyetleri belirtmektedir.

Tuhfe-i Hattâtîn'de Derviş Abdî-i Mevlevî'den ta'lik meşkettiği, latifeleriyle meşhur olduğu kaydedilen Bahâî Efendi'nin kültür ve edebiyat tarihi bakımından en önemli yanı şairliğidir. Şiirde Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin etkisi altında kalmış olan şaire Bahâî mahlasının Yahyâ Efendi tarafından, soyunun Bahâeddin Nakşibend'e uzanması sebebiyle verildiği söylenmekte, ayrıca Nakşî olduğu ve "tekmîl-i rusûm-i tarîkat ettiği" belirtilmektedir. Nitekim Bahâî'nin Yahyâ Efendi ile yakın münasebeti, ona karşı duyduğu saygı ve sevginin derecesi divanında yer alan "olmaz" redifli gazel-i müzeyyelinden de anlaşılmaktadır. Bahâî üzerinde ayrıca Bâkî'nin etkisi de kuvvetle hissedilmektedir.

Dili mâna ve ses bakımından doyurucu ve zarif olan şairin şiirleri ancak küçük bir divan dolduracak kadardır. Buna sebep olarak da az ve öz yazma isteği, üslûp bakımından titiz oluşu ve yaratılışı itibariyle verimsizliği

gösterilebilir. Ancak devrinde ve sonraları şiirlerinin çok beğenilmiş olduğu, divanının sadece İstanbul kütüphanelerinde 20'den fazla yazma nüshasının bulunmasından anlaşılmaktadır (nüshaları için bk. TYDK, II, 351-357).

Tamamı 900 beyit kadar olan divançesinde altı kaside, "Sâkīnâme" ve "Niyâznâme" adlarında iki küçük mesnevi, dört kıta, iki tarih kıtası, kırk gazel ve on sekiz rubâî vardır. Bunlardan "Niyâznâme", Kıbrıs'ta sürgün olarak bulunduğu sırada affedilmesi için IV. Murad'a yazmış olduğu mesnevidir. Tamamı din dışı olan şiirleri arasında devrin anlayışına göre bir divanda mutlaka bulunması gereken tevhid, münâcât ve na't gibi dinî manzumeler yoktur. Yaşadığı zaman zarfında altı padişahın tahta çıkışını görmesine rağmen IV. Murad ile Silâhtar ve Kaptanıderyâ Mustafa Paşa dışında hiçbir padişaha ve devlet adamına kaside yazmamıştır. Şiirdeki kudretini daha çok gazellerinde ortaya koyan Bahâî Efendi, bunların büyük bir kısmında aşkı, sevgiyi ve sevgiliyi dile getirmiştir. Pek azında ise tasavvufî görüş ve düşünüş ile sûfîce bir eda vardır. Bazı gazellerinde başından geçen olaylarla yaşadığı devrin izlerini görmek mümkündür. Rubâîlerinde ise rindce bir tavır sergiler.

Bahâî Efendi divanı önce Sadeddin Nüzhet Ergun tarafından yayımlanmış (İstanbul 1933), daha sonra da Harun Tolasa bu neşirle İstanbul kütüphanelerindeki yedi yazmaya dayanarak divanını, şiirlerinin büyük bir kısmını içine alan bir seçme halinde, hayatı ve sanatı hakkında dikkate değer bir girişle birlikte açıklamalı olarak tekrar neşretmiştir (İstanbul 1979).

Şeyhülislâmlık dönemlerinin mücadele içinde geçmesinde devrin çok karışık olması yanında kendisinin sert mizaçlı ve asabî oluşunun da rolü vardır. İmam Birgivî'den (ö. 1573) sonra devam eden tarikat ve şeriat taraftarları arasındaki çatışmalar Bahâî Efendi zamanında en hararetli dönemini yaşamış, kendisi tarikat erbabı tarafına meyilli ve bazı kayıtlara göre Mevlevî muhibbi olduğu halde Kadızâdeliler'den çekindiği, belki de bir olay çıkmasını istemediği için tarikat taraftarlarının bazı davranışları aleyhine fetva vermiş, fakat el altından onları korumuştur. Kâtib Çelebi, kendi döneminde gündemde olan coğrafî konular ve keşifler hakkında Bahâî Efendi'den istediği desteği göremediği için onu tenkit etmiştir. Ayrıca

tütün içmenin mubah olduğuna dair verdiği fetva lehinde ve aleyhinde bazı kanaatlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, IV, 2-9; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 21-22; Naîmâ, Târih, IV, 431-432; V, 54-59, 62-69; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, s. 214-217, tür.yer.; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 709-710; Devhatü'l-meşâyih, s. 55-57; Sicilli Osmânî, II, 28; İlmiyye Salnâmesi, s. 458-460; S. Nüzhet Ergun, Şeyhislâm Bahâyi, İstanbul 1933; a.mlf., Türk Şairleri, II, 664-669; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 237, 360-362; III/2, s. 231-232, 403, 468-470; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 190, 210, 250; TYDK, II, 349-357; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 449-451; Harun Tolasa, Günümüz Türkçesindeki Karşılıklarıyla Şeyhülislâm Bahâyi Efendi Divanı'ndan Seçmeler, İstanbul 1979; TA, V, 58; "Bahaî Mehmed", TDEA, I, 288-290; B. Lewis, "Bahāʾī Mehmed Efendi", EI² (İng.), I, 915.

Mehmet İpşirli - Mustafa Uzun

BAHÂÎLİK

البهائيّة

İran'da Mirza Hüseyin Ali Nûri (ö. 1309/1892) tarafından kurulan ve görüşleri itibariyle İslâm kültürüne dayanmakla beraber İslâm dairesinden çıkmış bulunan bir mezhep.

Bahâîliğin tarihi, İsnâaşeriyye fırkası içinde doğan ve Şeyhiyye diye adlandırılan tasavvufî hareketin mahsulü sayılan Bâbîlik ile başlar. Bâbîliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed, 1 Muharrem 1235 (20 Ekim 1819) tarihinde Şiraz'da doğdu. Küçük yaşta babasının ölümü üzerine tüccar olan dayısı tarafından yetiştirildi. Gençliğinde dayısının kendisini gönderdiği Bûşehr'de ticaret yapacağı yerde, küçük yaştan beri merak duyduğu Hurûfîliğin tesiriyle kızgın güneş altında saatlerce güneşe bakarak oturmak ve bununla zikir gücüne kavuştuğunu ileri sürmek gibi gayri tabii davranışlara ve iddialara girişti. Bunun üzerine dayısı tarafından şifa bulması için gönderildiği Kerbelâ'da, on ikinci imamın kaybolmasından sonra başlayan gaybet*-i suğrâyı (260-329/873-941) takip eden gaybeti kübrâ döneminde imamların nurunu ve Hz. Muhammed'in hakikatini aksettirecek bir "kâmil Şiî"nin var olması gerektiği ve kâmil Şiî olarak bu nurun en mükemmel şekilde kendilerinde tecelli ettiği inanışını savunan Şeyhîliğin kurucusu Şeyh Ahmed el-Ahsâî'nin önde gelen müridi Seyyid Kâzım Reştî (ö. 1259/1843) ile tanıştı ve onun tesirinde kaldı. Seyyid Kâzım ayrıca beklenen mehdînin pek yakında, fakat kendisinin ölümünden sonra zuhur edeceğini, dolayısıyla onu mutlaka arayıp bulmaları gerektiğini taraftarlarına tavsiye etti. Bu durumu değerlendiren Mirza Ali Muhammed 23 Mayıs 1844 tarihinde, önce kendisinin beklenen mehdîye açılan bab*, hemen arkasından, aynı senenin sonbaharında hac için gittiği Mekke'de veya Maskat'ta sadece bab değil bizzat "beklenen mehdî" (el-mehdiyyü'l-muntazar) olduğunu ilân etti. Onun bu iddiası ilk anda Şeyhîler'den on sekiz kişi tarafından kabul edilmiş ve bunlara, ebced hesabından hareketle, "hurûfâtü'l-hay" (8+10= حي) denilmiştir.

Bâb Mirza Ali Muhammed, 1845 ilkbaharından itibaren Şiraz, Tahran, İsfahan ve Tebriz'de dâî*leri vasıtasıyla iddiasını yaymaya çalıştı. Bu arada, Bâbîlik hareketinin ileride Bahâîlik adı altında gelişmesini sağlayacak olan Mirza Hüseyin Ali kardeşi Mirza Yahyâ en-Nûrî ve Zerrîntâc adıyla meşhur Ümmü Selmâ Fâtıma bint Molla Muhammed Sâlih Bâbîliğin saflarında yer almıştı. Kurretü'l-Ayn, Cenâb-ı Tâhire ve Ferahu'l-Fuâd lakablarıyla da tanınan Zerrîntâc, İslâm şeriatının neshedilmiş olduğunu, yenisinin ise henüz zuhur etmediğini, dolayısıyla gayri meşrû olarak telakki edilecek her türlü davranışın meşrû sayılması gerektiğini fütursuzca ileri sürecek derecede din ve ahlâk kurallarından uzaklaşmış bulunan bir kadındı. Bâbîler'in, giriştikleri propaganda ve ileri sürdükleri görüşler itibariyle İran'da tehlikeli bir hareket halini almaları sonucu Mirza Ali Muhammed, müctehidlerin fetvaları üzerine Nâsırüddin Şah'ın emriyle Tebriz'de kurşuna dizilerek öldürüldü (1266/1850).

Kendisine inanıp bağlananlar tarafından Nokta-i Ûlâ veya Hazreti A'lâ unvanlarıyla anılan Mirza Ali Muhammed'in önce bab, sonra da mehdî olduğu şeklindeki iddiaları, bizzat kendisinin mukaddes kitabı olarak takdim ettiği el-Beyân adlı eserinde son derece ileriye götürülmüştür. Ona göre Hz. Muhammed'in nübüvvetinin hakikati, on ikinci imamın kaybolmasından (260/873) sonra 1000 yıl devam ederek 1260'ta (1844) kendisinin zuhuru ile sona ermiştir. Esasen o, önce gaybeti kübrâ döneminde kapatılmış olan mehdîye açılan kapı (bab) olduğu iddiasında bulunmuştu. Bab, gelmesi beklenen, gelişi yakın olan ve Allah'ın ortaya çıkaracağı (men yuzhiruhu'llah) daha önemli birinin habercisi demekti. Aslında bu beklenen sadece mehdî değil aynı zamanda yeni bir peygamberdir. Mirza Ali Muhammed bu iddiasının sonucu olarak Kur'ân-ı Kerîm'in neshedildiğini, dolayısıyla İslâm şeriatının emir ve yasaklarının kaldırıldığını ve el-Beyân ile yeni hükümlerin getirildiğini ileri sürmüştür. Bu noktadan hareketle el-Beyân'ın Kur'ân-ı Kerîm'den üstün olduğunu ve hatta insanoğlunun onun bir tek harfinin bile benzerini getirmeye muktedir olamayacağını söyler. Bâb Mirza'ya göre her bir harfin ve sayının ayrı bir özelliği ve değeri vardır. Nitekim 19 sayısı Bâbîlik ve Bahâîlik'te mukaddes bir rakamdır ve her şey buna dayalıdır. Yıl 19 ay, aylar da 19 gündür. Her Bâbî, her 19 gün sonunda bir bardak su ile de olsa 19 Bâbî'ye ikramda bulunmak zorundadır. Cenaze namazı dışında cemaatle ibadet kaldırılmıştır. Zekât olarak malların beşte biri verilir. Bâb Mirza'nın doğum yeri olan

Şîraz ile hapsedildiği yerler hac merkezi olarak kabul edilmiştir. Sigara içmek, alkollü içki kullanmak, dilencilik yapmak ve dilenciye para vermek yasaklanmıştır. Boşanma câiz, fakat hoş görülmeyen bir husustur. Dul erkekler boşandıktan doksan gün, dul kadınlar da doksan beş gün sonra tekrar evlenmeye mecburdurlar; aksi halde cezaya çarptırılırlar. Her Bâbî en çok on dokuz adet kitaba sahip olabilir. Katil, maktulün vârislerine 11.000 miskal altın ödemek ve on dokuz yıl her türlü cinsî ilişkiden uzak durmak zorundadır.

Bu ve benzeri görüşlere inanan Bâbîler, İran'ın muhtelif yerlerinde giriştikleri propaganda faaliyetleri neticesinde birkaç bin taraftar kazanmaya muvaffak olmuşlarsa da devrin idarecilerinin sürekli takiplerinden kurtulamamışlardır. Özellikle Bâb Mirza Ali Muhammed'in öldürülmesinden sonra iki Bâbî'nin 16 Ağustos 1852 tarihinde Nâsırüddin Şah'a karşı başarısız bir suikast teşebbüsünde bulunması üzerine pek çoğu hapsedildi veya öldürüldü. Bu hadise sonunda hapsedilen Bâbîler'den, daha sonra Bahâullah adıyla anılacak olan Mirza Hüseyin Ali en-Nûrî ile baba bir kardeşi Subh-i Ezel Mirza Yahyâ en-Nûrî, Rus ve İngiliz sefaretlerinin devrin hükümeti nezdinde teşebbüs ve baskıları üzerine 15 Ekim 1852 veya 12 Ocak 1853 tarihinde Bağdat'a sürgün edildiler. Bu tarih aynı zamanda Bâbîliğin Bahâîlik adı altında devam etmesinin başlangıcı sayılabilir.

Bahâîliğin kurucusu olan Mirza Hüseyin Ali el-Mâzenderânî en-Nûrî, 2 Muharrem 1233 (12 Kasım 1817) tarihinde Tahran'da, İran şahının sarayında maliye işlerinden sorumlu önemli bir mevkiye sahip bulunan Mirza Abbas Büzürg'ün oğlu olarak dünyaya geldi. Saraya mensup olmanın sağladığı imkânla çocukluğunda iyi bir tahsil gördüyse de Bahâîler'ce "ümmî" olduğunu ispat etmek için herhangi bir mektep ve medreseye gitmediği söylenir. Babasının ölümünden sonra yirmi yaşlarında iken saraydan ayrılarak çeşitli yerleri dolaşmaya ve dinî meselelerle uğraşmaya başladı. 1844 yılında şahsen hiç görmediği Bâb Mirza'nın görüşlerini benimsedi. Dokuz yıl sonra da kardeşi Mirza Yahyâ en-Nûrî ve ailesiyle birlikte Bağdat'a sürgün edildiler. Mirza Hüseyin Ali, burada kardeşiyle arasında Bâb Mirza'nın vekilliği konusunda çıkan anlaşmazlık üzerine gizlice Bağdat'tan kaçarak iki yıl boyunca Süleymaniye dağlarında münzevi bir hayat yaşadı. Onun bu tavrı Bâbîler arasında gittikçe büyüyen bir tesir uyandırdı ve Bağdat'a döndüğü zaman Bâbîler'in büyük çoğunluğu

kendisinin etrafında toplandı; hatta İran'dan da birçok ziyaretçi geldi. Bağdat'taki âlimlerin şikâyeti ve İran hükümetinin ricası üzerine bu defa İstanbul'a sürgün edilen Mirza Hüseyin Ali bu sürgünden önce, Bahâîler'in daha sonra "Bâğ-ı Rıdvân" adını verecekleri Bağdat yakınlarındaki Necib Paşa bahçesinde yakın taraftarlarına, kendisinin Bâb'ın önceden haber verdiği "Allah'ın ortaya çıkaracağı zat" (men yuzhiruhu'llah) olduğunu ilân ederek Bâbîler'i kendisine uymaya çağırdı (21 Nisan 1863). Bu iddia Bâbîler arasında büyük yankılar uyandırdı; çünkü onların bir kısmına göre Bâb, "Allah'ın ortaya çıkaracağı zat"ın kendisinin ölümünden 2001 yıl sonra zuhur edeceğini, o zamana kadar başka bir zuhur olmayacağını söylemiş ve yerine Subh-i Ezel diye isimlendirdiği Mirza Yahyâ en-Nûrî'yi vasî ve halef tayin etmişti. 3 Mayıs 1863'te Bağdat'tan hareket ederek önce İstanbul'a getirilen Mirza Hüseyin Ali, Mirza Yahyâ en-Nûrî ve yakınları, burada dört ay tutulduktan sonra Ocak 1864'te topluca Edirne'ye sürgün edildiler. Mirza Hüseyin Ali, burada açıkça ortaya attığı "men yuzhiruhu'llah" olma iddiasını, bütün Bâbîler'i kendi etrafında toplanmaya ve hatta İran Şahı Nâsırüddin, Osmanlı Padişahı Abdülaziz Han, Rus Çarı II. Alexander, Fransız İmparatoru III. Napolyon, papa IX. Pius, İngiliz Kraliçesi Victoria ve daha birçoklarına mektup yazarak kendisine uymaya çağırmak şeklinde sürdürünce Sultan Abdülaziz, Subh-i Ezel Mirza Yahyâ ve ona bağlanan az sayıdaki Bâbî'yi Kıbrıs'a, taraftarlarınca "Bahâullah" (Allah'ın ululuğu, güzelliği, nuru, rahmeti ve lutfu) adıyla anılan Mirza Hüseyin Ali ve taraftarlarını da Akkâ'ya kimseyle görüşmemeleri ve başka yerlere gitmemeleri şartıyla sürgün etti (1868).

Kıbrıs'ta Magosa'da ikamete mecbur edilen Mirza Yahyâ 1912 yılında öldüğü zaman artık Bâbîler arasında çok az taraftarı bulunan, fakat burada bugüne kadar Bahâîlik'ten küçümsenemeyecek izler bırakmış olan biri idi.

Akkâ'da önce Akkâ Kalesi'ne hapsedilen, ancak daha sonra Akkâ surları dışına çıkmasına izin verilen Mirza Hüseyin Ali ise Bâbîler'i Bahâî adı altında kendi etrafında toplamayı başarmış ve gerek eserleri gerekse görüşleriyle onların varlıklarını sürdürmelerini sağlamıştır. Mirza Hüseyin Ali, 2 Zilkade 1309 (29 Mayıs 1892) tarihinde son olarak yerleştiği Akkâ ovasındaki el-Behce adlı konakta öldü.

Mirza Hüseyin Ali irili ufaklı birçok eser ve risâle yazmıştır. Bunların ilki,

Bağdat'ta iken yazdığı el-Îkan, esas itibariyle bâtınî te'viller, İsrâiliyat ile süslenmiş birtakım hikâyelerle dolu, fakat kendi iddiasına göre ona iman etmeyi ve bağlanmayı gerektirecek her şeyi ihtiva eden Farsça bir eserdir. el-Îkān, başta Arapça olmak üzere pek çok dile tercüme edilmiştir. Yine "ilâhî irade" semasından geldiğini iddia ettiği ve 1871-1874 yılları arasında kaleme aldığı Kitâbü'l-Akdes hareketin temel eseridir. Kur'ân-ı Kerîm'in üslûbunu son derece kötü ve beceriksiz bir tarzda taklit etmek suretiyle yazdığı bu eserinde, daha önceki mukaddes kitapların insanlığın ihtiyacına cevap veremedikleri için bu kitapla neshedildiklerini ileri sürmüştür. Ayrıca kendisine Arapça ve Farsça olarak vahyedildiğini iddia ettiği on dokuz sûreden ibaret Kelimât-ı Meknûne, İbnü'z-ziʾb, Tarâzât, Kelimât-ı Firdevsiyye, İşrâkāt ve Tecelliyât gibi eser ve risâleleri vardır. Bunlardan ilki Bahaullah'ın Levhleri adıyla 1974'te, ikincisi ise Kurdunoğlu başlığıyla 1976'da Mecdi İnan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

Mirza Hüseyin Ali, ölümünden önce, 5 Cemâziyelevvel 1260'ta (23 Mayıs 1844) doğan büyük oğlu Abbas Efendi'yi Abdülbahâ unvanıyla halef tayin etmiştir. Abdülbahâ, 1908'de Meşrutiyet'in ilânı üzerine tamamen serbest kalan Bahâîliğin kısa sürede Mısır, Avrupa ve Amerika'ya nüfuz etmesine çalışmış ve bu iş için buralara seyahatler yapmıştır. I. Dünya Savaşı sırasında Bahâîliğin ana merkezi olarak seçilen İsrail'deki Hayfa şehri ve civarında, İngilizler lehine gösterdiği gayret ve faaliyetlerinden dolayı, Hayfa'da 27 Nisan 1920'de İngiliz hükümeti tarafından "şövalyelik" rütbesiyle mükâfatlandırılmıştır. 28 Kasım 1921'de ölen Abdülbahâ, Hayfa'da Kermil dağına nakledilen Bâb Mirza'nın mezarının yanına gömüldü. Ölmeden önce de büyük kızından büyük torunu olan Şevki Efendi'yi "veliyy-i emrillâh" sıfatıyla Bahâîler'in ruhanî reisi ve emrin açıklayıcısı olarak tayin etti. 1 Ekim 1873'te Akkâ'da doğan Şevki Efendi Oxford'da öğrenim gördü. 1937'de Amerikalı Bahâîler'den, daha sonra Ruhiye Hanım adını alan Mary Maxwell ile evlenen Şevki Efendi, 4 Kasım 1957'de Londra'da ölümüne kadar Bahâîliği dünyaya yaymak için büyük gayret sarfetti. Bu arada, çocuğu olmadığından Bahâîliğin idaresini, ölmeden önce "baş koruyucular" diye nitelendirdiği ve Bahâîler'ce "emrin elleri" kabul edilen yirmi yedi yardımcıya emanet etti. Bunlar onun ölümü üzerine, Bahâullah tarafından esasları belirlenen, Abbas Efendi tarafından da gerçekleştirilen idarî teşkilâtı uygulamaya koydular.

Buna göre Bahâîliğin idarî nizamı Mahallî Ruhanî Mahfiller (Beytü'l-adl-i mahallî), Merkezî veya Millî Mahfiller (Beytü'l-adl-i millî-merkezî) ve en üstte son söz sahibi durumundaki merci olan Umumi Adalet Evi'nden (Beytü'l-adl-i umûmî) oluşmuştur. Bu üç heyet üyeleri şöyle belirlenir:

1. İdare veya belediye taksimatına göre bölge, şehir, kasaba ve köylerde yirmi bir yaşından yukarı en az dokuz Bahâî varsa, bunlar her yıl "rıdvan bayramı"nın birinci gününde (21 Nisan) dokuz kişiyi gizli rey açık tasnifle, propagandasız ve aday gösterilmeksizin Mahallî Ruhanî Mahfil üyeliğine seçerler. 2. Millî Ruhanî Mahfil, Bahâîliğin bulunduğu ülkedeki Bahâîler'in merkezidir. Dokuz kişiden ibaret olan üyeleri, iki dereceli bir seçim sistemiyle, o ülkede bulunan Mahallî Ruhanî Mahfiller'in belirli sayıda gönderecekleri ve on dokuz delegeden oluşan bir meclis tarafından rıdvan bayramının on ikinci günü (2 Mayıs) yapılacak bir toplantıda (convention), o ülkedeki bütün Bahâîler arasından seçilir. 3. Umumi Adalet Evi'nin seçimi üç derecelidir. Millî Ruhanî Mahfil üyeleri dünya Bahâîleri arasından Umumi Adalet Evi'nin dokuz kişilik üyelerini seçerler. Bunlar Hayfa'da oturur. Bahâullah'ın Kitâbü'l-Akdes'indeki hükümleri veya onun diğer emirlerini, yahut Abdülbahâ ve Şevki Efendi'nin te'vil ve tefsirlerini değiştiremezler. Ancak şartlar icap ettiriyorsa kendi kararlarını değiştirebilirler.

Bahâîler 1963 istatistiklerine göre, dünyada 6151 Mahallî Ruhanî Mahfil ve 56 Millî Ruhanî Mahfil'e sahip olduklarını ve 253 devlet, bölge veya adada Bahâî bulunduğunu iddia etmektedirler. Böylesine şümullü ve kendine mahsus bir teşkilâta sahip bulunan Bahâîlik Bâb Mirza tarafından ortaya atılan görüşleri bütünüyle benimsemekle kalmamış, aynı zamanda ona yeni bazı ilâvelerde de bulunmuştur.

Bahâîliğin inanç ve ibadet esasları ile ahlâkî ve içtimaî görüşleri şöyle özetlenebilir: Allah, Bâbîlik'te olduğu gibi Bahâîlik'te de bütünüyle bilinemez ve insan idrakinin üstündedir. Ayrıca bir, eşsiz, sonsuz olmakla ve hiçbir şey kendisine benzememekle beraber onun vücudu emrinin "mezâhiri"ne (belirtiler) muhtaçtır. Onun zuhurları nebîler ve resullerdir. O onlarda zuhur eder ve güneşin temiz bir aynada yansıması gibi kulları için onlarda tecelli eder. Nitekim Bahâullah'a göre peygamberlerin iki vasfı vardır. Birincisi beşerîdir; peygamber yer, içer, uyur, hastalanır ve ölür.

Diğer sıfatı ise ilâhî vasfıdır; bu sıfatla o bir anlamda Tanrı'dır. Onunla konuşulduğu zaman Tanrı ile konuşulmuş, ona secde edildiği zaman da Tanrı'ya secde edilmiş olur. Bahâîler'e göre Hz. Âdem'den bu yana gelip geçmiş bütün nebîler ve resuller, sadece "Tanrı zuhuru" olan Bahâ'yı müjdelemek için gönderilmişlerdir, çünkü o bütün dinlerin sözünü ettiği "mev'ûd"dur (geleceği müjdelenen). Ayrıca bütün dinler sadece Bahâ'nın görüşleri ve zuhuru için birer başlangıç olarak gönderilmişlerdir; hepsi de noksandır ve ancak Bahâ'nın gelişiyle tamamlanmıştır. Ondan sonra da peygamberler gelecektir. Ancak Bahâ'dan sonraki Tanrı zuhuru 1000 yıldan önce olmayacaktır. Hz. Muhammed'in "hâtemü'n-nebiyyîn" (nebîlerin sonuncusu) olması, Allah'ın ondan sonra resuller göndermesini engellemez. Bu noktada Bahâîliğin son derece büyük bir tutarsızlık içinde bulunduğu âşikârdır; çünkü ileri sürülenin aksine nebîlik resullükten daha umumidir; her resul nebîdir, resullüğün içinde zaruri olarak nebîlik de mevcuttur. Nübüvvet kapısı kapatılmışsa zorunlu olarak resullük kapısının da kapatılmış olması gerekir. Bahâîler'e göre, Allah'ın "hâlik" sıfatının mevcut olmayacağı bir an düşünülemeyeceğinden dünya da hâlik sıfatı gibi ebedîdir. Bu bakımdan dünyanın son bulması, kıyametin kopması söz konusu değildir. Ölen herkesin kıyameti ölümüyle birlikte kopar. Onlara göre cennet, cehennem sadece birer semboldür. Cennet Tanrı'ya yolculuğu, cehennem de yokluğa gitmeyi ifade eder.

Bahâîlik'te bazı amelî ve şer'î hükümler de mevcuttur. Bunlar namaz, oruç, hac, zekât ve kutsal âyetlerin okunması gibi hususlardır. Bahâîler'e göre namaz, ferdî olarak sabah öğle ve akşam samimi bir kalple Allah'ı anmaktır. Oruç, on dokuzuncu ay olan a'lâ ayında (2-21 Mart) on dokuz gün olarak tutulur. Hac yalnız erkeklere ve malî durumu müsait olanlara farzdır ve hac ya Bâb Mirza'nın Şîraz'daki evine yahut Bahâullah'ın Bağdat'ta ikamet ettiği eve yapılır. Belli zamanı ve merasimi yoktur. Zekât vergi olarak alınır. Bâb'a göre malların beşte birinden alınan zekât Bahâîlik'te de aynı olmakla beraber ayrıca gelirin % 19'undan ibaret "hakku'llah" denilen bir vergi vardır. Her sabah ve akşam, yorgunluk vermeyecek miktarda Bahâullah'a ait dua ve sözlerden okumak her Bahâî için vâciptir.

Bahâîliğe göre herkesin kendi geçimini temin etmek maksadıyla ticaretle, sanatla veya kazanç sağlayacak başka bir işle meşgul olması ibadet sayılır.

Bu arada yıl içinde çalışılması haram olan dokuz gün vardır. Bunlar Bahâîliğin mübarek günleridir. Ayrıca miras, evlenme, boşanma, zina, hırsızlık, içki, kundakçılık vb. hakkında da Bâbîliğe göre kısmen farklı görüşleri benimsemişlerdir. Bahâîler'de cihad yasaklanmış bir dinî hükümdür.

Bahâîliğin ahlâkî ve içtimaî esasları, Abdülbahâ (Abbas Efendi) tarafından şu on iki başlık altında toplanmıştır: 1. İnsanlık âleminin birliği; 2. Gerçeğin araştırılması; 3. Bütün dinlerin birliği; 4. Birliği sağlamak için dinin lüzumu; 5. Din ve ilim arasındaki âhenk; 6. Kadın-erkek eşitliği; 7. Her türlü dinî, ırkî, millî, vatanî, siyasî ve benzeri taassupların insanlar arasında anlaşmazlıklara, düşmanlıklara ve hatta savaşlara sebep olduğu için terkedilmesi; 8. Dünya barışına bağlılık; 9. Genel ve mecburi öğretim; 10. Aşırı zenginlik ve fakirliği kaldırarak içtimaî meselelerin dinî esaslarla çözümlenmesi; 11. Yardımcı bir milletlerarası dilin kullanılması; 12. Milletlerarası bir mahkemenin kurulması.

Bahâîler bu inanış ve görüşlerini, halen dünyanın yedi yerinde bulunan Meşrıku'l-ezkâr adlı dokuz cepheli mâbedlerinin çevresinde kurdukları okullar, hastahaneler, yetimler yurdu, çocuk yuvaları, turizm dernekleri ve benzeri sosyal yardım kurumları aracılığı ile yaymaya çalışmaktadırlar.

Bahâîler'in zamanımızda en fazla bulundukları yer İran'dır. Buradaki sayıları hakkında ileri sürülen rakamlar 300.000 ile 1.000.000 arasında değişmektedir. İkinci büyük merkezleri olan Amerika Birleşik Devletleri'nde 10.000 kadar, Avrupa'da birkaç yüz, Pakistan'da birkaç bin Bahâî vardır. Irak, Suriye, Lübnan ve İsrail'deki Bahâî sayısı önemsizdir. Başta Uganda olmak üzere bazı Afrika ülkelerinde de hissedilir bir ilerleme kaydetmişlerdir. 1986 yılında Hayfa'da Bahai World Center tarafından yayımlanan istatistiklerde dünyada mevcut Bahâîler'in sayısı 4.739.000 olarak gösterilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

E. G. Browne, Materials for the Study of the Babi Religion, Cambridge 1918; Bahâullah, el-Îkān (trc. M. Hüseyin Bîçâre), Kahire 1343; a.mlf., Epistle to the Son of the Wolf, Wilmette 1953 (Türkçesi: Kurdunoğlu [trc. Mecdi İnan], İstanbul 1976); M. Nabil Zarandi, The Dawn-Breakers (trc. Shoghi Effendi), New York 1932 (Türkçesi: Nebil Tarihi [trc. Minu Dırahşan], Ankara 1973); M. Ali, History and Doctrines of the Babi Movement, Lahore 1933; Shoghi Effendi, Gleanings from the Writings of Bahāʾullah, New York 1935 (Türkçesi: Bahaullah'ın Sesi [trc. Mecdi İnan], İstanbul 1974); a.mlf., Selected Writings of Abdulbaha, Wilmette 1942; Muhammed el-Bâkır, el-Hakāʾiku'd-dîniyye fi'r-red ʿale'l-ʿakāʾidi'l-Bahaʾiyye, Kahire 1351; J. E. Esslemont, Bahāʾu'llah and the New Era, Wilmette 1946; Bahailiğin Birinci Yüzyılı (trc. Mecdi İnan), İstanbul 1948 (Britanya Adaları Ruhani Mahfili neşriyatı); S. Lemaitre, Abdul Baha, Paris 1952; Abdürrezzak el-Hüseynî, el-Bâbiyyûn ve'l-Bahâʾiyyûn fî hâdırihim ve mâzîhim, Sayda 1381/1962; G. Townshead, The Mission of Bahāʾu'llah, London 1965; Minu Dırahşan, Hakîkat Işığı, Ankara 1966; N. Özşüca, Bahâi Dini, Ankara 1967; H. Holley, Religion for Mankind, London 1969; Adib Taherzadeh, The Revelation of Bahāʾu'llah, Oxford 1974; M. Zerrin Akgün, İslâmiyet Bakımından Bâbilik ve Bahâîlik, Ankara 1975; H. M. Balyuzi, ‘Abdu'l-Baha, Oxford 1977; Huşmand Fatheazam, Yeni Bahçe (trc. Mehmet Niyazi), Adana 1977; İhsân İlâhî Zahîr, el-Bahâiyye, Lahor 1979; Ethem Ruhi Fığlalı, Babilik ve Bahailik, Mecca 1402/1981; Muhsin Abdülhamîd, Hakıkatü'l-Bâbiyye ve'l-Bahâʾiyye, Beyrut 1405/1985; Âişe Abdurrahman, Kırâʿa fî vesâʾiki'l-Bahâiyye, Kahire 1406/1986; Mustafa M. el-Hadîdî, el-Kavlü'l-hak fi'l-Bâbiyye ve'l-Bahâʾiyye ve'l-Kadiyâniyye ve'l-Mehdiyye, Kahire 1406/1986; C. Brockelmann, Târîhu'ş-şuʿûbi'l-İslâmiyye (trc. N. E. Fâris - M. el-Ba‘lebekkî), Beyrut 1988, s. 665-669; Es‘ad Sahmerânî, el-Bahâʾiyye ve'l-Kadıyâniyye, Beyrut 1410/1989; Muhammed Ebû Zehre, Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, Kahire, ts., s. 211-220; S. Ali Raza Naqavi, “Babism and Baha‘ism”, IS, XIV/3 (1975), s. 185-217; P. Smith, “A Note on Babi and Baha‘i Numbers in Iran”, Ir.S, XVII/2-3 (1984), s. 295-301; Cl. Huart, “Bâb”, İA, II, 163-165; a.mlf., “Bâbîler”, a.e., II, 179-180; a.mlf., “Bahâullâh”, a.e., II, 223; A. Bausani, “Bab”, EI² (İng.), I, 846-847; a.mlf., “Bahāʾ Allah”, a.e., I, 911-912; a.mlf., “Bahāʾıs”, a.e., I, 915-918; a.mlf., “Aqdas”, EIr., II, 191-192; a.mlf. - D.

MacEoin, "ʿAbd-al-Bahāʾ", a.e., I, 102-104; DCR, s. 124-125; E. G. Browne, "Bab, Babis", ERE, II, 299-308; D. M. MacEoin, "Bab", EIr., III, 278-284; a.mlf., "Babism", a.e., III, 309-317; J. R. I. Cole, "Bahāʾ-Allah", a.e., III, 422-429; a.mlf. - v.dğr., "Bahai Faith, Bahaism", a.e., III, 439-460.

Ethem Ruhi Fığlalı

BAHÂİYYE

(bk. NAKŞİBENDİYYE).

BAHÂİYYE

البهائيّة

Sühreverdiyye tarikatının Bahâeddin Zekeriyyâ el-Mültânî’ye (ö. 661/1262 [?]) nisbet edilen bir kolu.

(bk. BAHÂEDDİN ZEKERİYYÂ).

BAHAR

بهار

Divan edebiyatında en çok sözü edilen mevsimlerden biri.

Erbaîn ve hamsînden sonra güneşin Hamel, Sevr ve Cevzâ burcunda bulunduğu 22 Mart ile 21 Haziran günleri arasında hüküm süren bahar, divan edebiyatında daha çok havaların ısınması, ağaçların yeşermesi, çiçeklerin açması, kuşların ötmesi, bahçelerde gezintiye çıkılması, sohbet, eğlence ve işret mevsimi olması gibi özellikleriyle ele alınır. Bu sebeple fasl-ı bahâr, nev-bahâr, mevsimi gül, mevsimi gülşen, mevsimi gülzâr, mevsimi sahrâ, mevsimi sefer, vakt-i gül, zamân-ı ferah, devr-i gül, devr-i câm, eyyâm-ı adl gibi isimlerle de anılır.

İlk açılan çiçekler olmaları sebebiyle benefşe ve gül baharın habercisi sayılır. Bunların açılmasıyla bağlara bahçelere gezintiye çıkılır, işret ve sohbet meclisleri kurulur.

Baharda havalar ılımandır. Aynı zamanda geceyle gündüzün eşit olduğu nevruz da bu mevsim içindedir. Bu münasebetle bahar adl ve itidal ile vasıflandırılmıştır. Ayrıca dünyaya ve âhirete aynı değeri veren, insanlar arasında eşitliği emreden, özellikle rahmet dini olan Müslümanlığın da sembolüdür. Sevgilinin yüzü ölçülü ve mükemmel güzelliği sebebiyle bahara benzetildiğinden kendisinin de âdil bir sultan oluşu söz konusu edilir.

Halkın “acı bahar” dediği baharın başlangıcında (evvel bahar) havalar biraz serin olur. Rakip de soğuktur. Onun bahara benzeyen sevgilinin yanında bulunuşu, “Olur soğuk havâlar evvel bahâra karşı” mısraında ifadesini bulmaktadır.

Baharda hafif, tatlı veya serin esen rüzgârdan söz edilir. Bu bazan nesîm, bazan da sabâdır. O Hz. Îsâ’nın nefesi gibi ölü tabiatı canlandırır, etrafa “arz-ı i‘tidâl” eyler. Gökteki bulutları dağıtır. Nevruzda güneşin önünde

bulut olmaması bundandır.

Bahar aynı zamanda rahmet mevsimidir. Yağmurlar bolluk ve bereket getirir. Bulutlar (ebr-i bahâr) tabiatı canlandırmak için yağmur indirir, her taraftan seller akar. Havaların ısınmasıyla karlar erir, ırmakların suyu coşkun ve bulanık olur. Bu sebeple ebr-i bahâr kelimesi âşığın durmadan akan kanlı gözyaşları mânasında da kullanılır.

Kışı geçirip bahara erişen hastanın ölüm tehlikesini atlattığına inanılır. “Bahâr-ı dil” tabiri bunu ifade ettiği gibi gönül hoşluğundan kinaye olarak da kullanılır. Baharda delilerin derdi gibi âşıkların sevdası da artar. Kıvrım kıvrım, çağıl çağıl akan ırmakların ses ve şekil yönünden zinciri hatırlatması bu ilginin kurulmasında rol oynar. Zira bilindiği gibi delileri zincire vururlar. Baharda kan aldırmak da eski bir âdettir.

Havalar uygun olduğu için bahar sefer mevsimi olarak da anılır. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu’nda da genellikle bu mevsimde sefere çıkılırdı.

“Bahâr-ı hüsn” tabiri ile güzellik ve bilhassa ilk gençlik çağındaki güzellik (tazelik) kastedilmektedir. Devlet, baht, saltanat gibi ömür, çocukluk veya gençlik de bahara benzetilir (bahâr-ı ömr). Bu benzetmede baharın güzelliği kadar kısa süreli oluşu da rol oynar. Bundan dolayı bahar-hazan tezadı hatırlanır. “Bâhar-endâm” sözü ise güzel, hoş endamlı demektir.

Tasavvufî bir terim olarak bahar, sâlikin vecd ve istiğrak halinde ruhanî mânaları kavraması ve ruhaniyetin zuhur etmesini ifade eder.

Bahar tek tek beyitlerde ele alındığı gibi geniş olarak “bahâriyye” adı verilen kasidelerin nesib kısımlarında da işlenir. Halk edebiyatında da adından en çok söz edilen ve çeşitli özellikleriyle dile getirilen mevsim bahardır.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, “bahâr” md.; A. Nihat Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 170; Mehmed Çavuşoğlu, Necati Bey Divanı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 253-254; Harun Tolasa, Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 453-455; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Divanı Tahlili, Ankara 1987, s. 502-505; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 118-119; Âmil Çelebioğlu, “Eski Edebiyatımızda Gençlikle İlgili Bazı Görüşler”, Millî Kültür ve Gençlik Sempozyumu, Ankara 1985, s. 155-156 vd.; a.mlf., “Türk Edebiyatında Yaşnâmeler”, Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1984, s. 154 vd.; “Bahar”, TDEA, I, 290-291.

Cemal Kurnaz

BAHÂR

البهار

Eski bir ağırlık ölçüsü.

Bahârın özellikle Basra körfezi ve Hint Okyanusu milletlerarası baharat ticaretinde büyük bir önem taşıdığı bilinmektedir. Ortaçağ'a ait çeşitli Avrupa kaynaklarında bahar, bhar, bhaar, baer, baar ve bar olarak geçen, Arapça'da ise buhâr şeklinde telaffuz edilen kelimenin aslının Hintçe, Kıptîce veya Arapça olduğu ileri sürülmüştür. Arapça'da "yük" (Şam lehçesinde "deve yükü") veya "yarım yük" anlamına geldiği gibi ağırlık birimi olarak da çeşitli yer ve zamanlarda yük (deve yükü, hıml) veya yarım yük (idl) ile eş değerli kabul edilmiştir.

Arap müellifleri bahârın değeriyle ilgili olarak farklı bilgiler vermektedirler. Eserinin bir yerinde buhâr ile kıntâr*ın eş anlamlı olduğunu söyleyen Muhammed b. Ahmed el-Makdisî bir başka yerinde de 300 rıtl*a (Arap Yarımadası'nda), İbn Hurdâzbih 333 men*e (Mültân'da), Şehâbeddin el-Hafâcî ise 300 rıtl veya 3 kıntâra eşit olduğunu söylemektedir. Makdisî'nin rıtldan maksadının 260 dirhemlik Mekke rıtlı olduğu düşünülürse 1 bahâr (=78.000 dirhem=) 243,75 kg. eder. İbn Hurdâzbih ise men ile 260 dirhemlik Bağdat mennini kastetmiş olsa gerektir ki buna göre de 1 bahâr (=86.580 dirhem=) 270,5625 kilogramdır. Kahire kadılığı ve Mısır kazaskerliği görevlerinde bulunan Hafâcî ise özellikle İskenderiye civarında baharat ve benzeri maddelerin ölçümünde kullanılan 100 rıtllık kıntârı kastetmiş olmalıdır ki burada 1 rıtlın 144 dirhem olduğu düşünüldüğünde 1 bahâr (=43.200 dirhem=) 135 kg. eder.

Bunlardan başka bahârın 400 rıtl, 600 rıtl ve hatta 1000 rıtl (?) olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. Ayrıca Suriye lehçesinde 400 rıtllık yarım yüke eşit olduğu söylenmekte ise de 1 Suriye rıtlı 600 dirhem olduğuna göre 400 rıtl (=240.000 dirhem=) 750 kg. demektir ki yük için bile fazla olan bu rakam yarım yük için ihtimal dışı görünmektedir. Makrizî ise bahârın 2 Mısır irdeb*i hacmindeki boğa derisinin alacağı ağırlığa eşit

olduğunu söylemektedir. Hasan b. İbrâhim el-Cebertî'ye göre XVIII. yüzyılda 1 Mısır irdebi, her biri 442 6/7 dirhemlik, İbn Âbidîn'e göre ise 445 5/7 dirhemlik 96 kadehe eşittir. Birinci hesaba göre 1 bahâr 265,7143 kg., ikincisine göre ise 267,4286 kg. eder.

Bahârın ağırlığındaki farklılıklar, müşteri lehinde olmak üzere, âdet gereği asıl ağırlığa, tartılan maddenin cinsi ve fiyatına göre değişen oranda muayyen bir fire bedeli (Portekizce'de picota) ilâvesinden kaynaklanmaktadır. Portekiz maliyecisi Goalı Antonio Nunez'in Lyvro dos pesos da Ymdia adlı eserinde muhtelif bahâr ağırlıkları ile ilgili ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Buna göre XVI. yüzyılda esas itibariyle -picotasız-1 bahâr: Hürmüz'de 207,4 kg. (ancak malın cinsine göre 422 kilograma kadar çıkmaktadır. W. Baret, 1584'te Hürmüz'de biri 220 ve 246,4 kilogramlık küçük, diğeri de 422 kilogramlık büyük iki bahâr bulunduğunu söylemektedir); Hindistan liman şehirlerinden Diu'da 235,008 kg.; Kalikut'ta 208,1565 kg.; Saymûr'da (veya Chaul) 211,50576 kg.; Coçin ve Quilon'da (veya Kavlam) 166,27275 kg.; Dabhol'da 229,5 kg.; Seylan'da 176,256 kg.; Malaka'da büyük 210,222 kg., küçük 183,6 kg.; Maldivler'de 229,5 kg.; Malindi'de (Kenya) 243,27 kg.; Mombasa'da (Kenya) 235,008 kg.; Mafia'da (Tanzanya) 195,075 kg.; Mozambik'te 229,60279 kg.; Zengibar'da 235,008 kg.; Lâr'da (Güney İran) 218 kg.; XVII. yüzyılda Mekke'de 183,7 kg.; Mehâ'da (Yemen, pamuk için) 150,6156 kilogramdır (diğer bazı bölgelerde kullanılan bahâr değerleri için aynı esere bakılabilir).

Sonuç olarak bahârın zaman, zemin ve tartılan malın cinsindeki farklılıklara paralel olarak 150 kg. ile 750 kg. arasında değişen değerler aldığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Fâ᾽ik, "buhâr" md.; İbnü'l-Cevzî, Garîbü'l-hadîs, "bhr" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "bhr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "bhr" md.; Burhân-ı Katı' Tercümesi, I, 319; Tâcü'l-ʿarûs, "bhr" md.; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik

ve’l-memâlik, s. 56; Tehzîbü’l-luga, VI, 288; Makdisî, Ahsenü’t-tekasîm, s. 31, 99; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb, Tahran 1966, s. 62-63; Hafâcî, Şifâʾü’l-galîl, İstanbul 1282, s. 43; W. Hinz, el-Mekâyîl ve’l-evzânü’l-İslâmiyye (trc. Kâmil el-Aselî), Amman 1970, s. 20-23; M. H. Sauvaire, “Matériaux pour Servir a l’Histoire de la Numismatique et de la Métrologie Musulmanes”, JA, III (1884), s. 401-404; Antonio Nunez, “Livre des Poids, Mesures et Monnaies de l’Inde” (trc. Gabriel Ferrand), a.e., XVI (1920), s. 27-92; Gabriel Ferrand, “Les Poids, Mesures et Monnaies des Mers du Sud aux XVI e et XVII e Siècles”, a.e., XVI, 261-275; “Bahâr”, İA, II, 221.

Cengiz Kallek

BAHÂR

بهار

Mîrzâ Muhammed Takī Melikü'ş-şuarâ' (ö. 1886-1951)

İranlı şair, edebiyat tarihçisi ve siyaset adamı.

10 Aralık 1886'da Meşhed'de doğdu. Babası zamanın önde gelen bilgin ve şairlerinden olup, Sabûrî mahlası ile şiir yazan ve sonradan "melikü'ş-şuarâ" unvanını kazanan Hâc Muhammed Bâkır-ı Kâşânî'dir. Bahâr mahlasını, babasını ziyarete geldiği sırada (1300/1882-83) ölen şair Mirza Nasrullah Bahâr-ı Şirvânî'den aldı. Annesi aslen Kafkasyalı müslüman bir Gürcü ailesine mensuptur. Bahâr ilk öğrenimini babasının yanında tamamladı. 1904 yılında babası ölünce Meşhed'in tanınmış bilgini Edîb-i Nîsâbûrî'nin derslerine devam etti. Küçük yaştan itibaren şiirle ilgilendi ve eski büyük şairleri taklit ederek şiirler yazdı. Babasının ölümünden sonra Kaçarlar'dan Muzafferüddin Şah tarafından kendisine melikü'ş-şuarâ unvanı verildi. Dünya aktüalitesini Mısır basınından takip eden ve Avrupa kültürüne âşina olan Bahâr 1906'da devlet hizmetinde çalışırken Meşrutiyet hareketlerine katıldı. Muzafferüddin Şah'ın ölümünün (1907) ardından çıkardığı Horâsân gazetesinde ilk milliyetçi şiirlerini yayımladı. 1910 yılında İran Demokrat Partisi (Hizb-i Demokrât-i Îrân) kurulunca bu partinin yayın organı niteliğindeki Nevbahâr gazetesini neşretmeye başladı. 1912'de meydana gelen siyasî çalkantılar sırasında gazete kapatılıp dokuz arkadaşı ile beraber Tahran'a sürülünce gazeteyi buraya nakletti. Bu arada birkaç defa milletvekili seçildi. 1917'den itibaren üç yıl süreyle yarı resmî Îrân gazetesinin müdürlüğünü yaptı. Ferhengistân-ı Îrân'ın (İran Akademisi) dâimî üyeliğine seçildi. 1918 yılında, aralarında Abbas İkbâl-i Aştiyânî, Reşîd-i Yâsemî, Ali Asgar Hikmet gibi edebiyatçıların da bulunduğu Dânişkede (ilim evi, fakülte) adlı edebî bir dernek kurdu. Bu dernek, eski nesir ve nazım kalıpları içinde yeni konuların işlenmesini savunan aynı adlı edebî bir dergi çıkarmaya başladı. Bu dergi, onun ölümünden sonra Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât adıyla yıllarca yayın hayatını sürdürdü. Bahâr bir ara hükümet aleyhindeki sert yazılarından

dolayı hapsedildi. Pehlevî hânedanının iş başına geçmesinden sonra siyasî hayattan çekilen Bahâr bir taraftan Tahran Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaparken diğer taraftan da kendini ilmî çalışmalara verdi. Tahran'da vefat etti.

Bahâr günlük olayları, yeni meseleleri dilde aşırılığa kaçmadan, klasik şiir kalıbında anlatan bir şairdir. Melikü'ş-şuarâ unvanını aldığı yıllarda yazdığı Horasan büyükleri ile din adamlarını öven kasidelerinde eski büyük kaside şairlerini taklit etmiş, Meşrutiyet hareketlerine katıldığı yıllardan sonraki şiirlerinde ise, eski şiirin kurallarından ayrılmamakla birlikte inkılâp, hürriyet, meşrutiyet ve vatan konularını işlemiştir. Genellikle kaside tarzında ve Horasan üslûbu (sebk-i Horâsânî) ile şiirler yazmakla birlikte yeniliğe açık bir şair olan Bahâr yenilik taraftarı genç şairlerle de iş birliği yaptı. Mersiye, kahramanlık ve aşk şiirleriyle hiciv ve mizah tarzındaki şiirlerinde XXI. yüzyıl şairlerinin üslûbundan faydalanmıştır.

Eserleri. Telif, tercüme, tenkitli basım ve derleme türünden çalışmaları bulunan Bahâr'ın belli başlı eserleri şunlardır: 1. Dîvân (I-II, Tahran 1335-1336 hş./1956-1957). 2. Sebkşinâsî yâ Târîh-i Tetavvur-i Nesr-i Fârisî (I-III, Tahran 1321 hş./ 1942). 3. Târîh-i Tetavvur-i Şiʿr-i Fârisî (Meşhed 1334 hş./1955; Tahran 1342 hş./1963). Farsça nesir dilinin gelişim tarihinden başlayarak dönemler halinde dil ve edebiyatta meydana gelen değişme ve gelişmelerin örneklerle açıklandığı bu eser, edebiyat fakültelerinde doktora safhasında okutulmak üzere kaleme alınmıştır. 4. Çehâr Hitâbe (Tahran 1305 hş./1926). Bazı şiirlerini ihtiva etmektedir. 5. Zindegânî-yi Mânî (Tahran 1313 hş./1934). 6. Risâle der Ahvâl-i Firdevsî (İsfahan 1313 hş./1934). 7. Risâle der Terceme ve Ahvâl-i Muhammed b. Cerîr-i Taberî (Tahran, ts.). 8. Târîh-i Muhtasar-ı Ahzâb-ı Siyâsî ve İnkırâz-ı Kâcâriyye (Tahran 1323-1325 hş./1944-1946). Bu eserde İran'da demokratik hareketlerin başlamasıyla birlikte kurulan siyasî partilerin tarihçesi ile Kaçar hânedanının çöküş sebepleri anlatılır. 9. Destûr-i Zebân-i Fârisî (Tahran 1329 hş./1950). Bedîüzzamân Firûzanfer, Celâl-i Hümâî ve Reşîd-i Yâsemî ile birlikte hazırladığı iki ciltlik Farsça dil bilgisi kitabıdır.

Bahâr'ın bunların dışında Kenîzân-ı Sefîd adlı romanı, Mihr ve Peyâm-i Nevîn dergilerinde yayımlanmış makalelerini ihtiva eden Şiʿr der Îrân (Tahran 1333 hş./1954) adlı eseri ile "Nakkāşî ve Tehzibkârî der Îrân",

“Hatt u Zebân-ı Pehlevî der ʿAsr-ı Firdevsî”, “Edebiyyât-ı Hind” ve “Bâzgeşt-i Edebî” gibi önemli makaleleri de vardır. Ayrıca Orta Farsça (Pehlevî) ile yazılmış birkaç metni de Tercemei Çend Metn-i Pehlevî (nşr. M. Gulbun, Tahran 1347 hş.) adıyla günümüz Farsça’sına çevirmiştir.

Metin Neşirleri. Melikü’ş-şuarâ Feth Ali Sabâ-yi Kâşânî, Gülşen-i Sabâ (Tahran 1313 hş./1934); Târîh-i Sîstân (Tahran 1314 hş./1935); Baba Efdal, Tercemei Risâle-i Nefs (Tahran 1316 hş./1937); Mücmelü’t-tevârîh ve’l-kısas (Tahran 1317 hş./1939); Avfî, Cevâmiʿu’l-hikâyât ve levâmiʿu’r-rivâyât (Tahran 1324 hş./1945); Belʻamî, Târîh. Bu eser Bahâr’ın vefatından sonra M. Pervin Gunâbâdî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1341 hş./1962).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-ı Eşʿâr-ı Şadrevân Muhammed Takī Bahâr, Tahran 1354 hş., Mukaddime, s. y-z; Muhammedi Sadri Hâşimî, Târîh-i Cerâʾid u Mecellât-ı Îrân, İsfahan 1327-32 hş., I, 313; II, 98-99, 243-245; IV, 313-316; Muhammedi İshâk, Sühanverân-ı Îrân der ʿAsr-ı Hâzır, Delhi 1351, I, 358-403; Nîkûhimmet, Zindegî-yi Âsâr-ı Bahâr, Kirman 1334 hş./1955, I-II; Abdülhamîd-i İrfânî, Şerh-i Ahvâl u Âsâr-ı Melikü’ş-şuʿarâʾ Bahâr, Tahran 1335 hş.; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Bâ Kârvân-ı Hulle, Tahran 1343 hş., s. 309-324; a.mlf., “Şiʿr-i Bahâr”, Sühan, sy. 8, Tahran 1336 hş./1957, s. 840-846; M. E. İslâmî Nedûşen, “Be-yâd-ı Dehumîn Sâl-i Dergüzeşt-i Melikü’ş-şuʿarâʾ Bahâr”, Peyâm-ı Nevîn, Tahran 1340 hş., s. 1-10; a.mlf., “Dehumîn Sâl-i Merg-i Bahâr”, Yağmâ, sy. 14, Tahran 1340 hş., s. 145-152; Yahyâ Aryânpûr, Ez Sabâ tâ Nîmâ, Tahran 1351 hş./1972, II, 123-137, 332-349; Muhammedi İstiʻlâmî, Ber-Resî-i Edebiyyât-ı İmrûz-i Îrân, Tahran 2535 şş., s. 180-181; a.mlf., Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 170-172; M. A. Sipânlû, “Cevânî-yi Bahâr”, Nakd-i Âgâh, Tahran 1363 hş./ 1984, s. 5-29; H. Hatîbî, “Sebk-i Eşʿâr-ı Bahâr”, Yağmâ, sy. 4, Tahran 1330 hş., s. 454-461, 496-500; M. B. Loraine, “A Memoir on the Life and Poetical Works of Maliku’l-Schuʿarāʾ

Bahār", IJMES, III (1972), s. 140-168; a.mlf., "Bahār in the Context of the Persian Constitutional Revolution", Ir.S, V/2-3 (1972), s. 79-87; a.mlf. - J. Matını, "Bahār", EIr., III, 476-479; B. Nikitine, "Bahār", EI^2 (İng.), I, 918-919; Zühûrüddin Ahmed, "Bahâr", UDMİ, V, 112-116; DMF, I, 475-476.

Mehmet Kanar

BAHÂRİSTÂN

بهارستان

Abdurrahmân-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) Farsça ahlâkî ve edebî eseri.

Câmî'nin 892'de (1478) Sa'dî'nin Gülistân'ını örnek alarak yazdığı ve Sultan Hüseyin Baykara'ya ithaf ettiği Bahâristân tertip ve üslûp bakımından Gülistân'a benzerse de muhteva açısından farklılıklar gösterir. Dil ve anlatım yönüyle daha sade olmakla birlikte onun kadar başarılı değildir. Ravzatü'l-ahyâr ve tuhfetü'l-ebrâr adıyla da anılan Bahâristân, yine Gülistân gibi nesir-nazım karışımı bir eser olup bir mukaddime, sekiz bölüm (ravza) ve bir hâtimeden meydana gelir. Her bölümün başında konu tarif edildikten sonra bölümün özelliğine göre bu konular "hikâyet", "hikmet" veya "mütâyebe" alt başlıkları şeklinde işlenir. Bu sekiz bölümde sırasıyla ünlü sûfîlerin çeşitli konulardaki düşünce, söz ve davranışlarına, yöneticilerde bulunması gereken adalet ve insaf duygularına, cömertlik ve cömert kişilerin hallerine, aşk ve âşıkların vasıflarına, latife ve nüktelere, şiir ve şairlere, hayvan ağzından anlatılan hikâyelere ve onlardan alınması gerekli olan derslere yer verilir. Eğitici, öğretici ve eğlendirici özellikler taşıyan Bahâristân Osmanlı döneminde çok okunan birkaç Farsça eserden biridir.

Şiir hakkındaki kısa bir girişten sonra Rûdekî ile başlayıp Ali Şîr Nevâî ile sona eren yedinci bölümde belli başlı otuz dokuz Fars şairi hakkında verilen bilgiler bazan kısa da olsa çok değerlidir. Eserin alt başlıklarında yer alan konuları özetleyen ve şairi belirtilmeyen beyitler Câmî'ye aittir.

Bahâristân'ın Câmî'nin külliyatı içerisinde veya ayrı olarak çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Eser ilk defa Mehmed Şâkir'in Hediyyetü'l-irfân adlı şerhiyle birlikte İstanbul'da basılmıştır (1252). Ayrıca başta İstanbul (1275, 1285) olmak üzere Viyana (metin ve Almanca tercüme, 1846), Leknev (1870), Cavnpûr (1914), Tahran (1308 hş.) ve diğer bazı yerlerde birçok defa basılmıştır. Son olarak Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde bulunan minyatürlü ve tezhipli bir nüshasından İntişârât-i

Yasâvoli (Ferhengserâ) yayınları arasında bir baskısı daha yapılmıştır (Tahran 1360 hş./ 1982). Bazı Batı dillerine de çevrilen Bahâristân'ın şerhleri dışında ilk Türkçe tercümesi Mehmed Fevzi tarafından yapılmıştır (İstanbul 1327). Ayrıca eseri M. Nuri Gençosman (Ankara 1945) ve Rifat Bilge de (İstanbul 1970) tercüme etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Câmî, Bahâristân, İstanbul 1275; a.mlf., Dîvân-ı Kâmil-i Câmî (nşr. Hâşim Râzî), Tahran 1341 hş./1962, s. 297-298; A. J. Arberry, Catalogue of the Library of the India Office, London 1937, II/6, s. 65 vd.; a.mlf., Classical Persian Literature, London 1958, s. 430-432; Rypka, HIL, s. 287, 788; Ali Asgar Hikmet, Câmî, Hayatı ve Eserleri (trc. M. Nuri Gençosman), Ankara 1963, s. 228-229; Ahmed Gülçin-i Meânî, Târîh-i Tezkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1350 hş./ 1971, II, 485-486; Cl. Huart, "Bahâristân", İA, II, 222; DMF, I, 476; M. Nazif Şahinoğlu, "Bahâristân", İBA, I, 301-302; G. M. Wickens, "Baharestan", EIr., III, 479-480.

Ömer Okumuş

BAHARİYE MEVLEVÎHÂNESİ

İstanbul Eyüp'te Haliç kıyısında 1874-1877 yılları arasında inşa edilmiş ve günümüzde ortadan kalkmış bulunan bir Mevlevî tekkesi.

Eyüp'te XX. yüzyıl başlarına kadar, yalılar ve sahilsaraylar ile dolu olan Bahariye kıyısında yer almaktaydı. İstanbul'daki Mevlevî âsitânelerinden biri olan tekke, Beşiktaş Mevlevîhânesi'nin yıkılması üzerine yaptırılmıştır. Çırağan Sarayı'nın inşası yüzünden 1867-1868'de yıktırılan Beşiktaş Mevlevîhânesi önce geçici olarak Fındıklı'da Karacehennem İbrâhim Paşa Konağı'na, 1870'te de Maçka sırtlarında yaptırılan ve Maçka Mevlevîhânesi olarak anılan yeni binaya taşındı. Burası da 1874'te bugün İstanbul Teknik Üniversitesi Maden Fakültesi olarak kullanılan kışlanın yapımı için tekrar yıktırılınca, mevlevîhânenin son postnişini Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede, bu defa Eyüp'te 1874-1877 yılları arasında, Hatap Emini Mustafa ve Hüseyin efendilerin yalılarının bahçesine daha sonra Bahariye Mevlevîhânesi adı verilen binayı tesis etti. Kuruluş safhasında Hüseyin Fahreddin Dede'nin mensup ve muhiblerinden birçok kimsenin, ayrıca inşaat devam ederken tahta çıkan II. Abdülhamid'in katkıları olduğu bilinmektedir. II. Abdülhamid mevlevîhânenin kuruluşundan bir müddet sonra ayrıca ilk iki katı harem, üçüncü katı da selâmlık olarak kullanılmak üzere yirmi sekiz odalı bir meşrutahâne de yaptırmıştır. Dedegân hücreleri, somathâne, matbah-ı şerif, hamam, helâlar ve harem mutfağının da bu sırada inşa edildiği anlaşılmaktadır.

İnşasının üzerinden çeyrek yüzyıl gibi oldukça kısa bir süre geçmiş olmasına rağmen Haliç kıyısının yoğun rutubeti yüzünden harap olan mevlevîhâne, Mevlevî muhibbi Sultan Mehmed Reşad'ın delâletiyle Evkaf Nezâreti'nce 1910'da esaslı bir tamir ve tâdilâta tâbi tutulmuştur. Bu sırada semâhâne-türbe binası bütünüyle elden geçirilerek içinde birtakım değişiklikler yapılmış, Haliç'e bakan üst kat çıkmalarının ahşap payandaları iptal edilerek yerlerine aynı malzemeden sütunlar konmuş, zemin katta batı yönünde bulunan kadınlar mahfili üst kata taşınarak yeri "züvvâr maksûresi"ne katılmıştır. Öte yandan selâmlık-harem binasının selâmlığa ayrılan üçüncü katı iptal edilerek semâhâne-türbenin batısında tek katlı

müstakil bir selâmlık inşa edilmiştir. Bu arada haremin de elden geçirilmiş olduğu ve Haliç'e bakan pencerelerinin büyütüldüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca cümle kapısı ile yakınındaki mescid de bu tarihte inşa edilmiştir. Mevlevîhânenin tamamını içine alan bu ihya ameliyesinin, dönemin Evkaf Nezâreti inşaat ve tamirat müdürü olan Mimar Kemâleddin Bey tarafından idare edildiği, cümle kapısı ile mescidin bizzat kendisi tarafından tasarlandığı tahmin edilmektedir.

Bahariye Mevlevîhânesi'nin mülkiyeti, tekkelerin kapatıldığı 1925'ten sonra bâninin veresesi ile hazine ve vakıflar arasında uzun süren bir davaya konu olmuş, bu arada son postnişin Bahâeddin Efendi ile hanımının ikamet ettikleri selâmlık dışında kalan diğer bölümler bakımsızlıktan hızla harap olmaya başlamıştır. 1935'te vakıflar semâhâne-türbe binasını yıktırmış, harem 1938-1939'da çıkan bir yangında yok olmuş, arsa ile geriye kalan yapılar 1968'de davayı kazanan verese tarafından satılmış, daha önce içinde bir tuğla imalâthanesi bulunan arsada bu tarihten sonra Gislaved ve Aydın Yün Mensucat fabrikaları kurulmuştur. Bu arada türbedeki naaşlar verese eliyle, Silâhtarağa caddesinin mevlevîhâne ile Eyüp'ün merkezi arasında kalan kesimi üzerinde, yamaç tarafında bulunan 16 Mart şehidlerinin eski yerine taşınmış, 1970 yılı başlarında selâmlık ile cümle kapısı yeni mal sahiplerince ortadan kaldırılmış, tuğla deposu olarak kullanılan mescid ise son yıllarda aslî şekline uygun olmayan bir biçimde onarılarak camiye dönüştürülmüştür. 1986'dan itibaren İstanbul Belediyesi çevredeki birçok yapı gibi mevlevîhâne arsasında yer alan fabrikaları da kamulaştırarak yıktırmış ve günümüze bu ünlü âsitâneden, cümle kapısından bir söğe parçası, hamama ait bazı duvar kalıntıları ile çoğu kırık bazı kabir taşları intikal edebilmiştir. Bahariye Mevlevîhânesi özellikle bânisi Hüseyin Fahreddin Dede Efendi'nin meşihati boyunca (1874-1911) çok verimli bir tasavvuf, kültür ve sanat merkezi olmuş, Mevlevî edebiyatı, mûsikisi ve zarafetinin son büyük temsilcilerinin barındığı bir ocak haline gelmişti.

Mevlevîhânenin arsası, Eyüp'ün merkezi ile Haliç'in bitimi arasında uzanan ve özellikle ilkbaharda bitki örtüsünün zenginliğinden ötürü Bizans döneminde "Kozmidion", Osmanlı döneminde de "Bahariye" adları ile anılan kıyı şeridinde yer almaktadır. XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Bahariye mîrî sahilsaraylarının yanı sıra devlet ricâli ile zenginlere ait yalılarla dolu idi. Yakınında bulunan Sâdâbâd'ın revaç bulması üzerine Lâle

Devri'nde iyice yıldızı parlayan bu kıyı, Sultan II. Mahmud'un birtakım sarayları yıktırıp yerlerine İplikhâne Kışlası'nı inşa ettirmesi ile gözden düşmeye başlamış, I. Dünya Savaşı'ndan sonra da fabrikaların hücumuna uğrayarak mesire niteliğini tamamen kaybetmiştir. Deniz seviyesinden pek az yüksekte olan arsanın içinde yapıların dağılımı ve mimari özellikleri şöyle idi: Kuzeyde Silâhtarağa caddesi boyunca tekkeye ait bostanlar bulunmakta, doğu-batı doğrultusunda uzanan bir duvar bostanlar ile tekke binalarının yer aldığı kesimi ayırmaktadır. Arsanın güneydoğu köşesinde, caddeden Haliç'e doğru ilerleyen Mevlevîhâne Çıkmazı'nın sonunda cümle kapısı yer alır. Kesme köfeki taşından titiz bir işçilikle örülmüş olan kapıda yanlarda yer alan silindir gövdeli babalar, basık kemerin üzengi hizasında bulunan kabaralar, cephe ile açıklığı kuşatan kaval silmeler, mukarnaslı ve baklavalı saçak altı silmeleri neoklasik üslûbu yansıtır. Dışa bakan cephede kemerin üstünde, metni Üsküdar Mevlevîhânesi'nin son postnişini Ahmed Remzi (Akyürek) Dede'ye ait 1328 (1910) tarihli ta'lik hatlı manzum kitâbe bulunmaktaydı.

Avluya girince hemen solda meydân-ı şerif olarak kullanılan küçük bir mescid bulunmaktadır. Köşeleri pahlanmış kare planlı mescid, tuğladan örülmüş duvarları, doğu cephesindeki basık kemerli girişi, sivri kemerli pencereleri ile neoklasik üslûpta mütevazi bir yapıdır. İçeride kuzey duvarı boyunca uzanan kadınlara mahsus ahşap fevkanî mahfil ile duvarları ve tavanı süsleyen eklektik kalem işleri görülmektedir. Son yıllarda duvarlar badanalanmış, ahşap tavan betonarme olarak yenilenmiş, mahfil iptal edilmiş, kuzeybatı köşesine çirkin olmakla birlikte yapının nisbetlerine ters düşmeyen minyatür bir minare eklenmiş, içeriye de basit bir ahşap minber konmuştur.

Mescidin hizasında batıdan doğuya doğru, üstü kapalı geçitlerle birbirlerinden ayrılmış olarak neyzenbaşı, kudümzenbaşı ve aşçı dedeye ait üçlü bir hücre grubu, on beş hücreden oluşan diğer bir grup ve helâlar sıralanmaktadır. Bu yapı dizisi ile bostan duvarı arasında üstü örtülü bir geçit uzanmakta, aradaki geçitler buraya açılmaktadır. Helâlardan itibaren güney-kuzey doğrultusunda Haliç yönünde, arsanın doğu kesimini işgal eden ve inek ahırlarını barındıran arka bahçeye açılan bir geçit, birbirine bitişik somathâne ile matbah-ı şerif yer almaktadır. Hücreler dizisinin avluya bakan cephesi boyunca devam eden ahşap direkli sakıf güneye

doğru dönerek somathâne-matbah-ı şerif kitlesini de kuşatmaktadır. Hepsi ahşap duvarlı, ahşap çatılı, dikdörtgen planlı ve tek katlı olan bu birimlerden sonra, matbah-ı şerifin güneyinde arka bahçeye açılan diğer bir geçit ile harem binasına bitişik erkek hamamı -harem hamamı- harem mutfağı kitlesi bulunmaktadır. Haliç boyunca uzanan moloz taş örgülü bir rıhtım ile bunun az gerisinde doğudan batıya doğru harem, semâhâne-türbe ve selâmlık binaları bağımsız kitleler olarak sıralanmaktadır. Bu yapıların arasında kâgir babalara oturan demir parmaklık rıhtımı bahçeden ayırır. Haliç kıyısındaki bu yapı dizisi ile kuzeydeki binalar arasında kalan saha, ortada fıskıyeli havuzu, sarmaşık güllerinin gölgelendirdiği kameriyesi ve meyve ağaçları ile bir iç bahçe şeklinde düzenlenmiştir. Ayrıca haremin doğusunda nisbeten ufak boyutlu bir harem bahçesi bulunmaktadır.

Mevlevîhânenin merkezini oluşturan ve leb-i deryâ konumu ile olduğu kadar dış görünüşü ile de geçen yüzyıla ait bir İstanbul yalısını andıran ahşap iskeletli, iki katlı semâhâne-türbe binası, tarikat yapılarının sivil mimariden ne ölçüde etkilendiklerini ispat etmektedir. Söz konusu bina, zemin rutubetinden ahşap malzemeyi korumak amacıyla, moloz taş duvarlı bir bodrum katı üzerine inşa edilmiştir. En önemli bölümler olan semâhâne ile türbenin yanı sıra bunlarla bağlantılı hünkâr mahfilini, âyini takip eden erkek ziyaretçilerle hanımlara ve mutribe mahsus maksûreleri ve şerbethâneyi barındıran yapının duvarları içeriden bağdâdî sıva, dışarıdan ahşap malzeme kaplıdır. Dikdörtgen açıklıklı kapılarla pencereler ise pervazlar ve küçük alınlıkların yanı sıra zemin kattan demir parmaklıklar, üst katta kafeslerle donatılmıştır. Tepe noktasında destarlı Mevlevî sikkesi biçiminde madenî bir alem taşıyan ahşap çatı alaturka kiremitle kaplıdır. Kuzey-güney doğrultusunda ortasından geçen bir eksene göre simetrik olarak tasarlanmış binanın dört girişi bulunmaktadır. Kuzey cephesinin ortasında yer alan esas girişin üzerinde, Beşiktaş Mevlevîhânesi'nden getirildiği anlaşılan, metni Mûsâ Kâzım Paşa'ya ait 1276 (1859-60) tarihli manzum bir kitâbenin bulunduğu bilinmektedir. Yapının kuzeydoğu köşesinde doğrudan türbeye açılan diğer bir giriş mevcuttur. Haliç'e komşu olan güneybatı ve güneydoğu köşelerinde de semâhâneden duvarlarla tecrit edilmiş, eş boyutlu, simetrik konumda, cephelerde taşma yapan merdiven kuleleriyle donatılmış birer giriş görülmektedir. Bunlardan birincisi doğuya, harem binası yönüne açılmakta ve üst kattaki hünkâr mahfiline bağlanmaktadır. Güneye Haliç yönüne açılan diğeri ise kadınlara mahsus

bacılar maksûresine geçit vermektedir. 1910'daki tâdilât sırasında hünkâr girişi ile hanımlar girişinin bunlarla bağlantılı olarak üst kattaki mahfillerin yer değiştirmiş olduğu tahmin edilebilir. Bütün bu girişlerin önlerinde dörder basamaklı sahanlıklar, ayrıca esas giriş ile hünkâr girişi önünde camekânlı bölmeler bulunmaktaydı.

Yapının merkezinde köşeleri çeyrek dairelerle yumuşatılmış kare planlı, iki kat boyunca yükselen esas semâhâne yer alır. Bu alanı sınırlayan çizgi üzerinde "nezr-i Mevlânâ"ya tekabül eden on sekiz adet sekizgen kesitli, gömme başlıklı, yalancı mermer boyamalı ahşap sütun sıralanmaktadır. Bunlardan sekizi çeyrek dairelerin başlarına, dördü kuzey kenarına, geriye kalan altısı da diğer üç kenara ortada daha geniş, yanlarda daha dar açıklıklar bırakacak şekilde yerleştirilmiştir. Bunların arası, esas girişin önündeki açıklık dışında ahşap korkuluklarla kapatılmıştır. Semâ alanını sınırlayan bu sütun-korkuluk dizisi ile dış duvarlar arasında kalan sahanın, cümle kapısının önündeki giriş bölümü ile bunun tam karşısındaki mihrap önü bölümü dışında kalan kesimi doğuda türbeye, diğer yönlerde de erkek seyircilere mahsus züvvâr maksûresine ayrılmıştır. Ahşap sandukaları barındıran türbe doğuda ortadaki sütun açıklığı ile bunun kuzeyindeki açıklık boyunca devam etmektedir. Zeminleri semâ alanından bir seki ile yükseltilmiş olan bu kesimler birbirlerinden ahşap korkuluklarla ayrılmıştır. Semâhane ile tarikat yapılarına has bir mekân bütünlüğü içinde olan türbenin korkulukları ince bir işçilik sergileyen barok üslûpta süsleme unsurları barındırmakta, babalarının ve küpeştesinin üstünde de ahşaptan yapılmış Mevlevî sikkeleri sıralanmaktadır. Diğer korkuluklar ise dekupaj tekniği ile basit bir biçimde süslenmiştir. Güney duvarının ekseninde yarım daire planlı mihrap, semâ alanının batı kenarında mesnevihan kürsüsü, zemin katın kuzeybatı köşesinde ise kapının yanı sıra bir servis penceresi ile donatılmış (L) planlı şerbethâne yer almaktadır. Esas girişin yanlarından hareket eden tek kollu ahşap merdivenlerden bu bölümün üstünde yer alan mutrip maksûresine çıkılır.

Üst katta, ortadaki semâhâne boşluğunun çevresinde zemin kattakilerle aynı hizada yer alan ve çatıyı takviye eden on sekiz adet daire kesitli ve korint başlıklı ahşap sütun sıralanır. İki sütun dizisi arasında, semâhâneye bakan yüzeyi üçüz yiv dizileri ve dikdörtgen çerçevelerle süslenmiş bir korkuluk yer almaktadır. Mihrap önü bölümünün ve türbenin üstü boş bırakılmış,

mihrabın karşısına gelen açıklık ile buna komşu olan birimler mutrip maksûresine, güneydoğu köşesi hünkâr mahfiline, batı kanadını oluşturan alan da bacılar maksûresine ayrılmıştır. Kavisli bir çıkma ile genişletilmiş ve bacılar maksûresinden bir duvarla tecrit edilmiş olan mutrip maksûresi süslü parmaklıklarla, Haliç yönüne doğru simetrik birer çıkma ile genişletilmiş olan hünkâr mahfili ile bacılar maksûresi ise ahşap kafeslerle donatılmıştır. Mevlevîhânenin ilk yapısında söz konusu çıkmaları taşıyan üçgen biçimindeki iri payandalar 1910'daki onarımda iptal edilerek yerlerine, ikisi binanın cephesine bitişik olmak üzere, kare kesitli ve gömme başlıklı altışar sütun konmuştur. Her iki katta da bol miktarda pencereden ışık alan binada zemin kat mahfillerinin tavanları "çubuklu" denilen türdedir. İçbükey bir kuşakla çepeçevre sarılarak büyük bir aynalı tonoz görünümü kazanmış olan semâhâne tavanı bağdâdî sıvalıdır. Bu kuşakta rûmî ve palmet gibi klasik süsleme unsurlarının yanı sıra geç devir Endülüs üslûbunu hatırlatan damarlı kıvrık yaprakları ihtiva eden yoğun bir süsleme göze çarpar. Üst kat sütunları ile tavan arasında zerendûd tekniği ile yazılmış ta'lik hatlı mısraları ihtiva eden kartuşlar sıralanır. Hünkâr mahfilinin, mihrap önü bölümünün ve türbenin tavanları da aynalı tonoz ya da tekne tonoz biçiminde göçertilmiş, branda üzerine semâhâne tavanındakileri hatırlatan eklektik süslemeler yapılmıştır.

İlk yapıldığında üç katlı olduğu, yirmi sekiz odayı barındırdığı ve selâmlık olarak kullanılan son katının 1910'daki onarım sırasında iptal edildiği bilinen harem kısmı, malzeme ve inşaat tekniği açılarından semâhâne-türbe binası ile aynı özellikleri paylaşmaktadır. Planı tam olarak tesbit edilemeyen, ancak cephelerde geriye çekilmiş "zülvecheyn" sofalarla bunlara açılan simetrik mekânları barındırdığı tahmin edilen yapı, hareketli cepheleriyle son devir yalı mimarisinin bütün özelliklerini yansıtmaktaydı. Aynı malzeme ve konstrüksiyon özelliklerini sergileyen tek katlı selâmlık şeyh odası, kahve ocağı ve kütüphane odası türünden mekânları ihtiva etmekteydi. Buranın merkezî bir sofa çevresinde sıralanan ve cephelerin ortasında dışa taşan çeşitli birimleri barındırdığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 10-11, nr. 26; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 12; 1328 Senesi İstanbul Belediyesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1329, s. 19; Hüseyin Vassâf, Sefine, V, 269; Mehmed Ziya, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1928, II, 242; Ergun, Antoloji, II, 446-464, 505-511, 637, 648-651, 668; Veled Çelebi İzbudak, Hatıralarım, İstanbul 1946, s. 23-28; Başmabeynci Lütfi Bey, Osmanlı Sarayının Son Günleri, İstanbul, ts., s. 184; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953 (1983), s. 339; Refi Cevat Ulunay, "Mevleviler ve Mevlevi Zarâfeti", Tarih-Coğrafya Dünyası, sy. 12, İstanbul 1959, s. 431-432; Cemalettin Server Revnakoğlu, "Tekkelerin Çöküntü Sebepleri", Tarih Konuşuyor, sy. 47, İstanbul 1967, s. 34-74; Erdem Yücel, "İstanbul Mevlevihâneleri", Hayat Tarih Mecmuası, XI/58, İstanbul 1969, s. 28-33; a.mlf., "Beşiktaş Bahariye Mevlevîhanesi", Türk Edebiyatı, sy. 46, İstanbul 1977, s. 31-33; a.mlf., "Yok Olan İstanbul Mevlevihânesi", TTOK Belleteni, LX/339 (1977), s. 3-7; a.mlf., "Beşiktaş (Bahariye) Mevlevihanesi", STY, XII (1982), s. 161-168; B. Turnalı, "Bahâriye Mevlevîhanesi'nin Yıktırılan Büyük Avlu Kapısı", Bizim Anadolu, İstanbul 13 Ocak 1971; a.mlf., "Zekâî Dede'nin Yıktırılan Evinin Hazin Hikâyesi", a.e.; Muzaffer Erdoğan, "Mevlevî Kuruluşları Arasında İstanbul Mevlevihâneleri", GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 15-46; R. Ekrem Koçu, "Bahâriye Mevlevihânesi", İst.A, IV, 1854-1856; a.mlf., "Fahreddin Dede Efendi (Hüseyin)", a.e., X, 5481-5482; "Bahariye (Beşiktaş-Maçka) Mevlevîhânesi", İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1983, II, 975-981.

M. Baha Tanman

BAHÂRİYYE

بهاريّة

Türk ve İran klasik şiirinde teşbîb kısmında bahar tasviri yapılan kasidelere verilen ad.

Kelime sözlükte “bahara ait, baharla ilgili olan” mânasına gelmektedir. Bahâriyyelerde baharın güzelliği, bahar manzaraları ve çiçekler türlü benzetmelerle ve oldukça soyut bir biçimde anlatılır. Divan şairlerine göre tabiat, hüner ve mârifet göstermeye vesile olmaktan ibarettir. Şair tabiatı gerçek manzarası ve kendi gözüyle görmekten çok kendinden önce ifade edilmiş kalıplarla ve kendi uslûbuyla yeniden anlatmaya çalışır. Bu noktadan hareket eden şair için yapılacak iş, tabiatı özellikle baharı tasvir vesilesiyle sanatına yeni bir zemin bulmak ve bu hususta üstünlük göstermektir.

Divan şiirinde tabiat kasidelerin teşbîb kısmında ve mesneviler arasında ele alınır. Buralarda en çok bahar veya kış mevsiminden söz edilir. Kasidelerin bu bölümü “der vasf-ı bahâr” başlığını taşıyorsa bahardan, “der vasf-ı şitâ” başlığını taşıyorsa kıştan bahseder.

Bahâriyye bir edebî tür olmadığı gibi müstakil bir bahar manzumesi ve bir tarz da (janr) değildir. Daha çok kasidede kendisinden bahsedilecek olan bir din veya devlet büyüğünün methine zemin hazırlamak maksadıyla kaleme alınarak baharın birçok özelliği dile getirilir. Divan şairine göre bahar hayattır, Îsâ’nın nefesi gibi ölülere can, gönüllere ferahlık verir. Bahar mevsiminde ortalık yeşillenir; gülşende güller açar, bülbüllerin sesi her tarafı doldurur. Servi boylu dilberler gül bahçesinde salınır. Bunları seyretmek insana safa verir; dolayısıyla gam dağılır, kişide keder kalmaz. Bahar gülüp eğlenme mevsimi ve felekten kâm alma zamanıdır.

Nef‘î’nin Sultan IV. Murad için yazdığı ve “Esti nesîm-i nevbahâr açıldı güller subh-dem” mısraıyla başlayan ünlü kasidesi bahâriyyeye güzel bir

örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Levend, Divan Edebiyatı, s. 566, 570, 571, 573; Tâhir'ülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 25; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 124; L. Sami Akalın, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1984, s. 156; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 119-120; Neclâ Pekolcay, "Bahâriye", TDEA, I, 292-293; Harun Tolasa - Mustafa İsen, "Kasîde", a.e., V, 205-212.

Kâzım Yetiş

BÂHARZÎ, Ali b. Hasan

علي بن الحسن الباخرزي

Ebü'l-Kasım (Ebü'l-Hasen) Alî b. el-Hasen b. Alî b. Ebi't-Tayyib el-Bâharzî (ö. 467/1075)

Fars asıllı şair ve edip.

Nîşâbur ile Herat arasında bulunan Bâharz bölgesinin merkezi Mâlîn'de doğdu. Doğum tarihi bilinmemektedir. Kendi ailesi arasında iyi bir öğrenim gördük ten sonra Nîşâbur, Herat, Merv, Belh, Rey, İsfahan, Hemedan, Bağdat, Basra ve Vâsıt'ı dolaşarak o devrin tanınmış âlimlerinden tahsilini tamamladı. Nîşâbur'da Şâfiî fakihi ve İmâmü'l-Haremeyn'in babası Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî'den fıkıh tahsil etti ve Şâfiî fakihleri arasındaki yerini aldı. Daha sonra duyduğu büyük ilgi sebebiyle edebiyatla meşgul oldu ve bu sahada isim yaptı. Cüveynî'nin fıkıh derslerine devam ederken, ileride Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in vezirliğini yapacak olan Muhammed b. Mansûr el-Kündürî ile tanıştı. Kündürî vezir olunca onu yanına aldı ve Dîvân-ı Resâil'in başına getirdi. Tuğrul Bey'le Bağdat'a giden Kündürî Bâharzî'yi de beraberinde götürdü. Orada Halife Kaim-Biemrillâh'a yazdığı kasideyi Bağdatlılar, "Şiirinde Acem soğukluğu var" diyerek beğenmedilerse de bir müddet Basra ve civarında kaldıktan sonra yazdığı şiirler Bağdatlılar'ca takdir edildi. Nitekim Kündürî'nin hadım edilmesi üzerine kaleme aldığı tesliyetnâmesi onun en güzel şiirlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Dîvân-ı Resâil'den başka bazı devlet görevlerinde de bulunan ve uzun bir ayrılık ve seyahatten sonra memleketine dönen Bâharzî, Zilkade 467'de (Haziran 1075) bir toplantı sırasında öldürüldü.

Eserleri. Hem şair hem münşî (divan kâtibi) olan Bâharzî'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Dîvân. Arapça şiirlerinin toplandığı divanı Muhammed Altuncî tarafından tahkik edilerek 1973'te Bingazi'de yayımlanmıştır. Bazı Farsça kıtalarını da Avfî Lübâbü'l-elbâb'a almıştır. 2. Dümyetü'l-kasr* ve

ʿusratü ehli'l-ʿasr. Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr adlı antolojisinin zeyli olan bu kitap Bâharzî'nin en önemli eseridir. İlk defa Râgıb et-Tabbâh tarafından tahkik edilen eserin ancak bir kısmı 1930'da Halep'te yayımlanmıştır. Daha sonra ise Muhammed Abdülfettâh el-Hulv tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde (Kahire 1968-1971), Sâmî Mekkî el-Ânî'nin tahkikli neşri yine iki cilt halinde (Bağdat 1971-1973), son olarak da Muhammed Altuncî tarafından üç cilt halinde (Dımaşk 1974-1976) neşredilmiştir. Ali b. Zeyd el-Beyhakı (ö. 565/1169) bu esere Vişâhu Dümyeti'l-kasr adıyla bir zeyil yazmış, daha sonra da Dürretü'l-Vişâh, adıyla ikinci bir zeyil kaleme almıştır (Yâkut, XIII, 226). 3. Risâletü't-tard. Zevzen hâkimi Ebü'l-Kasım Abdülhamîd b. Yahyâ ile birlikte çıktıkları iki günlük av yolculuğunu konu edinen bu eseri Muhammed Kāsım Mus tafa tahkik ederek Mecelletü Maʿhedi'l-mahtûtâti'l-ʿArabiyye'de (s. 256-285) yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb, II, 11, 21; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIII, 33-48, 226; İbnü'l-Esîr, el-Bidâye, XIII, 12; Avfî, Lübâb (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1361 hş., s. 68-71; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bagdâd (Târîhu Bagdâd içinde, nşr. Kayser Ebû Ferah), Haydarâbâd 1399/1978 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), XIX, 185-186; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 387-389; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 363; Safedî, el-Vâfî, XII, 26; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cinân, Haydarâbâd 1334-39, III, 95; Sübkî, Tabakat, V, 256; İsnevî, Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 41-42; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 99; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, I, 263; Keşfü'z-zunûn, I, 761, 778; II, 1105, 2049; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 328-329; Müneccid, Muʿcem, III, 57; V, 54; VI, 58; Brockelmann, GAL, I, 252; Suppl., I, 446; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 692; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 272-273; C. Zeydân, Âdâb, III, 26; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, V, 615-617; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 170-174; Muhammed Kāsım Mustafa, "Risâletü't-tard l'İbn Ebi't-Tayyib el-Bâharzî", MMMA (Kahire), XXI (1975), s. 256-285; Mahmûd Abdullah el-Câdir, "Mesâdirü'l-Bâharzî fî kitâbihî Dümyeti'l-kasr ve ʿusreti ehli'l-ʿasr", MMMA (Küveyt), XXVI

(1982), s. 107-112; D. S. Margoliouth, “Bâharzī”, İA, II, 222-223; a.mlf., “Bākharzî”, EI² (Fr.), I, 981-982; a.mlf., “Bâharzî”, UDMİ, III, 862-863; Z. Safa, “Bākarzī”, EIr., III, 534.

Mehmet Talû

BÂHARZÎ, Seyfeddin

سيف الدين الباخرزي

Seyfüddîn Saîd b. el-Mutahhar b. Saîd el-Bâharzî (ö. 659/1261)

Mutasavvıf, Kübreviyye tarikatının Bâharziyye kolunun kurucusu.

586'da (1190) Bâharz'da doğdu. İlk öğrenimini burada yaptı. Ardından tahsil maksadıyla küçük yaşta seyahate çıktı. Buhara, Bağdat ve Nîşâbur gibi ilim merkezlerini dolaştıktan sonra hacca gitti. Bağdat'ta Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin, Horasan'da Ali et-Tûsî'nin derslerine devam etti. Celâleddin el-Mergīnânî'den babasının el-Hidâye adlı eserini okudu. Buhara'da Cemâleddin el-Mahbûbî ve Şemsüleimme el-Kerderî gibi âlimlerden faydalandı. Daha sonra Herat'a giderek Tâceddin Mahmûd el-Üşnühî'den hırka giydi. Şeyhi Necmeddîn-i Kübrâ'ya Hîre'de intisap etti. Daha sonra şeyhinin halifesi sıfatıyla o sırada Moğollar tarafından yağma ve tahrip edilen Buhara'ya giderek şehrin dış mahallelerinden Fethâbâd'a yerleşti. Orada vaazlar verdi: Sahîh-i Buhârî okuttu ve hadis şerhetti. Kısa zamanda bir hayli taraftar kazanan Bâharzî "şeyh-i âlem" unvanıyla anılmaya başlandı. Semâ meclislerine devam etmesi ve tesbih namazlarını cemaatle kıldırması, hakkında birtakım dedikoduların çıkmasına ve inançlarının tenkit konusu yapılmasına yol açtı.

Bâharzî pek çok vezir, devlet adamı ve hükümdarın saygısını kazandı. Cuci'nin oğlu Berke kendisini Buhara'da ziyaret etmiş ve onun telkiniyle müslüman olmuştu. Mengü Kaan'ın annesi Sirkutay Bigi Buhara'da yaptırdığı medresenin idaresini Şeyh Bâharzî'ye bıraktı, ayrıca birkaç köyün gelirini buraya vakfetti. 1257-1282 yılları arasında Kirman'da hüküm süren Terken Sultan Bâharzî'ye değerli hediyeler göndererek oğlunu Kirman'a yollamasını rica etti, bunun üzerine Bâharzî oğlu Burhâneddin Ahmed'i oraya gönderdi. Menkıbelere göre Halife Mu'tasım-Billâh, Hz. Ali'nin hattıyla yazılmış bir mushaf da dahil olmak üzere kendisine birtakım hediyeler yollamıştır. Azerbaycan hâkimi Melike'nin Hz. Peygamber'in Uhud'da kırılan dişini ona hediye ettiği rivayet edilir. Şiraz

hâkimi Muzafferüddin de kendisine her yıl 1000 dinar göndermekteydi. Hint Sultanı Nâsırüddin Aybeg ile Sind ve Mültan hâkimi Gıyâseddin onunla mektuplaşırlardı. Mengü Kaan'ın veziri Burhâneddin Mes'ûd b. Mahmûd Yalvaç da şeyhi çok sevip sayardı. Menkıbeler, Bâharzî'nin gördüğü bu saygıyı şeyhi Necmeddîn-i Kübrâ'nın bu hususta ona ettiği duaya bağlar.

Moğollar'ın "ulu şeyh" unvanını verdikleri Bâharzî onlar arasında İslâmiyet'in yayılmasında çok tesirli oldu. Altın Orda Hükümdarı Batu Han, kendisi müslüman olmadığı halde kardeşi Emîr Berke'nin şeyhin irşadıyla müslüman ve ona mürid olmasından memnun kalmıştı. Bazı menkıbelere göre Batu Han ile Hülâgû Han da onun vasıtasıyla müslüman olmuşlar, ancak bunu gizli tutmuşlardı. Bütün bunlar, şeyhi Necmeddîn-i Kübrâ'yı öldürmüş olan Moğollar'ın Bâharzî'ye büyük bir saygı duyduklarını göstermektedir. Sağlığında şöhreti ve tesiri geniş sahalara yayılan Bâharzî'ye Bâharziyye adlı bir tarikat nisbet edilmektedir. Halifelerinden Bedreddîn-i Semerkandî'nin müridlerinden Şeyh Necîbüddin vasıtasıyla tesiri Hindistan'da da yayılmıştır.

İmam Buhârî'nin Hartenk'teki kabrini sık sık ziyaret edip türbesini tamir ettiren, içini örtü ve kandillerle süslettiren Bâharzî, 25 Zilkade 659'da (21 Ekim 1261) Fethâbâd'daki hankahında vefat etti. Ardında büyük bir servet, çok sayıda mürid ve halife bıraktı.

Bâharzî'nin Fethâbâd'daki kabri ve tekkesi uzun müddet halkın ve devlet adamlarının ziyaret ettikleri bir yer olmuştur. İbn Battûta VII. (XIII.) yüzyılın ilk yarısında burayı ziyaret ettiği zaman hankah Bâharzî'nin torunu Şeyh Yahyâ tarafından idare edilmekteydi. Yahyâ İbn Battûta'yı evinde ağırlamıştı; şehrin ileri gelenleri burada toplanmış, vaazlar verilmiş, hâfızlar tarafından Kur'an tilâvet edilmiş, makamla Farsça ve Türkçe şiirler okunmuştu. İbn Battûta hankahın zengin vakıfları bulunduğunu özellikle belirtir. Bu tekke son asırlarda Tarâiku'l-hakāʾik, müellifi Mâ'sûm Ali Şah tarafından da ziyaret edilmiştir. Bâharzî'nin tekkesiyle ilgili vakfiye yayımlanmıştır (bk. Teheschevitch, O. D. Bukhskiye Dokumenti XIV. veka, Tashkent 1956).

Eserleri. Aynı zamanda şair olan Bâharzî'nin Arapça ve Farsça eserlerinin

başlıcaları şunlardır: 1. Şerhu esmâ˒i'l-hüsnâ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5341). 2. Risâle der ˓Işk (nşr. Îrec Afşâr, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, VIII/4, Tahran 1340 hş., s. 11-24). 3. Rubâ˓iyyât. Bâharzî'nin rubâîleri Ömer Hayyâm, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ve Baba Efdal'in rubâîleriyle karıştırılmıştır. Elli tanesi Hudâbahş tarafından yayımlanan (ZDMG, LIX [1905], s. 345-354), bu rubâîlerin sayısını daha sonra Said Nefîsî doksana çıkarmıştır (Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, II/4, Tahran 1334 hş., s. 1-15). 4. Vekāyi˓u'l-halvet (bk. Brockelmann, I, 810). 5. Vesâyâ. Bâharzî'nin vasiyetnamesi Îrec Afşâr tarafından yayımlanmıştır (Ferhengi Îrân-zemîn, XX/1-2, Tahran 1353 hş., s. 316-323). 6. Rûznâme. Torunu Yahyâ'nın anlattığına göre Bâharzî'nin karşılaştığı önemli hadiseleri günü gününe kaydettiği bu eser bugün mevcut değildir. Evrâdı (Şehid Ali Paşa, nr. 1384/6) ile Sa'deddîn-i Hammûye'ye yazdığı bir mektup (Bağdatlı Vehbi, nr. 2023/11, vr. 8082) Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir.

Bâharzî'nin soyundan gelenler uzun süre Fethâbâd'daki hankahın ve medresenin idaresini üstlenmişlerdir. Bunların içinde meşhur olanlardan bazıları şunlardır: Büyük oğlu Celâleddin Muhammed (ö. 661/1263). Ortanca oğlu Burhâneddin Ahmed (ö. 696/1297) Şeyhzāde-i Saîd diye tanınır. Terken Hatun'un ricası üzerine Kirman'a gönderilmiştir. Üçüncü oğlu Muzhirüddin Mutahhar Konya'ya giderek Mevlânâ ile görüşmüştür (Eflâkî, s. 273). Mezârât-ı Kirmân (Tezkiretü'l-evliyâ˒) adlı eserin müellifi Saîd-i Mih râbî, Burhâneddin Ahmed'in soyundandır. Burhâneddin Ahmed'in oğlu Ebü'l-Mefâhir Yahyâ (ö. 736/1335) Evrâdü'l-ahbâb ve fusûsü'l-âdâb isimli eseriyle tanınır.

BİBLİYOGRAFYA

Bâharzî, Evrâdü'l-ahbâb ve'l-fusûsi'l-âdâb (nşr. Îrec Afşâr), Tahran 1358 hş., nâşirin mukaddimesi, s. 3-39; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn (nşr. Necîb Mâyil Herevî), Tahran 1404, nâşirin mukaddimesi, s. 29; Necmeddîn-i Kübrâ, Die Fawā'ih al-Gamāl wa-Fawātih al-Galāl (nşr. Fritz Meier), Wiesbaden 1957, s. 42; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, XXIII,

363-370; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Browne), s. 791; Eflâkî, Menâkıbü'l-ʿârifîn (Yazıcı), s. 273; Safedî, el-Vâfî, XV, 262; Câmî, Nefehât, s. 430; Hândmîr, Habîbü's-siyer, III, 36, 61, 64; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İklîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran 1341/1962, s. 165; İbnü'l-İmâd, Şezerât, V, 298; Zeynelâbidîn-i Şirvânî, Riyâzü's-seyâha, Tahran 1341 hş., s. 151; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Tezkire-i Riyâzü'l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş., s. 85; a.mlf., Mecmaʿu'l-fusahâʾ, I, 244; Brockelmann, GAL Suppl., I, 810; Ma'sum Ali Şah, Tarâʾik, II, 342; Abdülhüseyin Zerrinkûb, Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 108-111; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1976, 3. bs.), s. 29-30; Hidayat Hosain, "Saif-ud-Din Bakharzi and His Ruba'iyat", IC, I (1927), s. 165-188; Saîd Nefîsî, "Seyfüddîn-i Bâharzî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, II/4, Tahran 1334 hş., s. 1-15; Ahmed Ateş, "Seyfeddin Bâherzî", İA, X, 534-536; DMF, I/2, s. 1459.

Süleyman Uludağ

BÂHARZİYYE

الباخرزيّة

Kübreviyye tarikatının Seyfeddin Saîd b. Mutahhar’a (ö. 659/1261) nisbet edilen kollarından biri.

(bk. BÂHARZÎ, Seyfeddin).

BAHÂULLAH, Mirza Hüseyin Ali

مرزا حسين علي بهاء الله

Mirza Ali Muhammedi Şîrâzî tarafından kurulan Bâbîliği Bahâîlik adıyla devam ettiren Mirza Hüseyin Ali Nûrî'nin lakabı.

(bk. BAHÂÎLİK).

BAHÂÜDDEVLE

بهاء الدّولة

Bahâüddevle ve Ziyâülmille Ebû Nasr Fîrûz Hârşâz b. Adudiddevle (ö. 403/1012)

Büveyhî hükümdarı (989-1012).

Adudüddevle'nin Samsâmüddevle Merzübân ve Şerefüddevle'den sonra üçüncü oğludur. Babasının ölümü üzerine (372/ 983) ağabeyi Samsâmüddevle emîrü'l-ümerâ oldu. Ancak kardeşi Şerefüddevle onun emirliğini tanımadı. Bahâüddevle'nin de katılmasıyla Adudüddevle'nin oğulları arasında büyük bir mücadele başladı. Sonunda mücadeleyi Şerefüddevle kazandı ve Samsâmüddevle hapsedildi (376/987). Şerefüddevle ölünce yerine veliaht tayin ettiği Bahâüddevle genç yaşta Bağdat'ta Büveyhî tahtına oturdu (2 Cemâziyelâhir 379/7 Eylül 989). Abbâsî Halifesi Tâi'-Lillâh ona Bahâüddevle ve Ziyâülmille lakabını verdi.

Bahâüddevle ilk olarak yeğeni Ebû Ali b. Şerefüddevle'yi ortadan kaldırdı. Daha sonra da ağabeyi Samsâmüddevle ve amcası Fahrüddevle ile uğraşmak zorunda kaldı. 379 (989) yılında hapisten kaçtıktan sonra Fars, Kirman ve Hûzistan bölgelerine hâkim olan Samsâmüddevle Şiraz'ı merkez yapmıştı. Bahâüddevle, Samsâmüddevle üzerine gönderdiği ordunun mağlûp olduğunu görünce onu kendisiyle aynı seviyede bir hükümdar olarak kabul etmek zorunda kaldı. Ahvaz'ı ele geçirmiş olan Fahrüddevle ise Bahâüddevle'nin gönderdiği ordu karşısında bu şehri terketti.

Bahâüddevle'nin isteği üzerine Halife Tâi'-Lillâh hilâfet makamından indirildi (19 Receb 381/1 Ekim 991) ve yerine yeğeni Kadir-Billâh geçti. Yeni halife Bahâüddevle'nin kızıyla nikâhlandı, ancak gelin Kadir-Billâh'ın evine gitmeden öldü. Buna rağmen halife Bahâüddevle'ye "şehinşah" gibi büyük unvanlar verdi. Bahâüddevle daha sonra Bağdat'taki Sünnîler'le Şiîler ve Büveyhî ordusundaki Türkler'le Deylemliler arasındaki iç mücadeleyle meşgul oldu. Bunu fırsat bilen Samsâmüddevle Hûzistan'a

hâkim oldu (383/993), ancak ertesi yıl Bahâüddevle'nin Türk emîri Togan kumandasında gönderdiği birlik Samsâmüddevle'nin kuvvetlerini yenerek Ahvaz ve Vâsıt'ı ele geçirdi. Mücadeleye devam eden Samsâmüddevle bu defa önce Ahvaz'a, ertesi yıl da Basra'ya hâkim oldu (386/ 996). Bahâüddevle, Batîha hâkimi Mühezzibüddevle Ali ve Bedr b. Hasanveyh ile bir ittifak yaptı. Bu ittifaktan sonra Samsâmüddevle'ye karşı birkaç defa savaştı. İki kardeş arasındaki mücadele Samsâmüddevle'nin İsfahan yakınında öldürülmesiyle sona erdi (388/998). Samsâmüddevle'nin kumandanı Ebû Ali el-Hürmüz ve Deylemli askerleri Bahâüddevle'nin safına geçtiler. Böylece Bahâüddevle Fars, Hûzistan, Kirman ve Uman'ın tek hâkimi oldu. Amcası Fahrüddevle' nin ölümü üzerine halefleri Mecdüddevle Rüstem ile Şemsüddevle Ebû Tâhir de Bahâüddevle'ye tâbi oldular (400/ 1009-10).

Bahâüddevle bundan sonra başşehrini Şiraz'a nakletti ve bir daha Bağdat'a dönmedi. Saffârîler'den Tâhir b. Halef tarafından Kirman bölgesinin kısa bir müddet işgali dışında İran topraklarında genellikle barış hâkim oldu. Ayrıca Bahâüddevle doğudan yaklaşan büyük tehlikeyi görmüş, Gazneli Sultan Mahmud karşısında tutunamayacağını anlayarak hediyeler ve elçiler gönderip bu Türk sultanı ile dostluk kurmuştur.

Bağdat'ın terkedilmesi Irak'ta otoritenin zayıflamasına sebep oldu. Irak'taki mahallî Arap emirlikleri, özellikle Ukaylîler, Mezyedîler ve Hamdânîler Büveyhîler aleyhinde nüfuz sahalarını genişletme imkânı buldular. Bahâüddevle onlarla mücadele etmek zorunda kaldı. Ukaylî Hükümdarı Ebü'z-Zevvâd Muhammed'e karşı Ebû Ca'fer Haccâc kumandasında bir ordu göndermesine rağmen onun nüfuzunu tam anlamıyla yok edemedi. Ebü'z-Zevvâd'ın ölümünden sonra Ukaylîler arasındaki taht mücadelesini kazanan yeğeni Kırvâş b. Mukalled Bahâüddevle'ye karşı başarılı bir mücadele verdi.

Öte yandan ülkenin güneyinde ortaya çıkan Ebü'l-Abbâs b. Vâsıl adlı bir âsi önce Basra'yı, sonra da Ahvaz'ı ele geçirdi (395/1004-1005). Ertesi yıl Bedr b. Hasanveyh ile Ebû Ca'fer Haccâc bir ittifak oluşturarak Bağdat'ı kuşattılar. Ancak bu sırada İbn Vâsıl'ın esir alınıp idam edilmesiyle kuşatma kaldırıldı ve kuşatmaya katılan emîrlerle barış yapıldı (397/1006-1007). Bahâüddevle daha sonra Irak'taki mahallî emirliklerle de barış yaptı.

Onun Bağdat'a vali tayin ettiği Fahrülmülk Muhammed b. Ali Ukaylîler'i mağlûp etti; bedevî Hafâce kabilesi mensuplarını sürdü ve Bedr b. Hasanveyh'in öldürülmesinden sonra bölgede Büveyhî otoritesini sağladı (405/ 1014-15). Bu arada Bahâüddevle 5 Cemâziyelâhir 403'te (22 Aralık 1012) Errecân'da kırk iki yaşında öldü. Naaşı Necef'te Hz. Ali'nin türbesinin yanına gömüldü. Yerine ölümünden kısa bir süre önce veliaht tayin ettiği Sultânüddevle Ebû Şücâ' emîr ilân edildi.

Kaynaklardaki bilgiler Bahâüddevle'nin şahsiyeti hakkında kesin bir hükme varmak için yeterli değildir. Ancak çevresindekilere karşı gaddar davrandığı ve cimri olduğu söylenebilir. İmar ve kültür faaliyetleri hakkında da fazla bir şey bilinmemektedir. Zaten saltanatının birinci kısmı büyük ölçüde savaşlarla geçtiği için buna imkân bulamamıştır. Tarihçi ve düşünür İbn Miskeveyh onun zamanında Büveyhî idaresinde kâtip olarak çalıştı. Veziri Ebû Nasr Şâpur b. Erdeşîr de çevresinde önemli edebî şahsiyetlerin toplandığı bir devlet adamı idi. Bahâüddevle devrinin dikkati çeken bir yönü de Türk askerlerin Bağdat'ta Deylemliler'e karşı üstünlüğü ele geçirmeleri idi.

BİBLİYOGRAFYA

Gerdîzî, Zeynü'l-ahbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 89-91; Rûzrâverî, Zeylü Kitâbi Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Oxford 1920-21 → Kahire 1334/1916, III, 182-185, 269-326; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîhu Meyyâfârikīn ve Âmid, s. 55-57, 62-64, 164-165; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 56-58, 68-72, 79, 89-90, 96-97, 104-107, 125-126, 141, 148-150, 158-161, 193; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 349, 417, 423; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055), Calcutta 1964, s. 77-91, 179-185; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beyrut 1969, s. 67, 71, 73, 76-86, 91; a.mlf., "Iran Under the Buyids", CHIr., IV, 292-296; H. İbrâhim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, III, 414-419; Erdoğan Merçil, "Gazneliler'in Kirman Hâkimiyeti

(1031-1034)”, TD, sy. 24 (1970), s. 35; K. V. Zetterstéen, “Bahâüddevle”, İA, II, 223-224; C. E. Bosworth, “Bahāʾ al-Dawla wa-Diyāʾ al-Milla, Abû Nasr Fīruz”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 118-119.

Erdoğan Merçil

BAHÂÜLHAK

(bk. BAHÂEDDİN ZEKERİYYÂ).

BAHÂVELPÛR

بهاولپور

Pakistan’da bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu idarî bölge.

Birçok yönden Bağdat’a benzediği için Bağdâdulcedîd adıyla da bilinir. Sutlej ırmağı kıyısında Emîr Muhammed Bahâvel tarafından 1748’de kurulmuştur. Daha sonra Bahâvelpûr Nevvâblığı’nın başşehri olan şehir bugün de bölgenin merkezidir. Karaçi ve Peşâver’e demiryoluyla bağlı olan Bahâvelpûr’da halkın çoğu Sünnî müslümandır; 1981 sayımında şehrin nüfusu 178.000, bölgeninki ise 4.668.000 idi. Şehirdeki eğitim kurumları arasında Kaid-i A‘zam Tıp Koleji ile İslâm Üniversitesi’ne (Câmia-i Abbâsiyye) ve Pencap Üniversitesi’ne bağlı birçok yüksek okul vardır. Doksan beş Arapça ve 295 Farsça yazmanın da bulunduğu kütüphane binası, Bahâvelpûr nevvabları (emîr) zamanında yapılan Nur Mahal, Gülzar Mahal ve Sâdık Garh sarayları ile birlikte şehirdeki ilgi çeken yapılar arasında yer alır; ayrıca şehirde bir hayvanat bahçesiyle bir de müze mevcuttur.

Bahâvelpûr idarî bölgesi, Pakistan Pencabı’nı meydana getiren sekiz idarî bölgeden biridir ve bugün adını taşıdığı eski devletin sınırları içinde bulunur. Bu idarî birim Bahâvelpûr, Bahâvelnagar ve Rahimyar Han olmak üzere üç alt bölgeye ayrılır. 27º ve 30º kuzey enlemleriyle 69º ve 74º doğu boylamları arasında yer alan bölge kuzeyden Sutlej, Pençned ve İndus nehirleriyle, güney ve güneydoğudan Hindistan’ın Jaisalmir ve Bikanir eyaletleriyle, batıdan da Sind eyaletinin Sukkur bölgesiyle çevrilidir. Kuzeydoğudaki en uç kesimi Hindistan Pencabı’nın Fîrûzepûr idarî bölgesine dayanır. Bölge, çoğunluğunu alüvyonlu düzlüklerle çöllerin oluşturduğu 45.558 kilometrekarelik bir alanı kaplar. Yazları son derece sıcak, kışları ise sert geçer. Isı 42º C ile 6º C arasında değişiklik gösterir; yıllık yağış miktarı yetersizdir. % 3,3’lük bir nüfus artışına sahip olan Bahâvelpûr bölgesinde yaşayan başlıca etnik gruplar Arain, Cât, Racpût ve Guccarlar, bölgenin eski sakinleri ise Coiyalar, Vatular, Dâvudputralar (Dâvudoğulları), Belûcîler, Seyyidler ve Pathanlar’dır. Çulistan yöresinde

Boharlar, Larklar ve Bihenler yaşarlar. Pakistan'ın resmî dili olan Urduca'nın geniş şekilde anlaşılıp konuşulmasına rağmen bölgedeki halk ana dil olarak Pencap dilinin Seraiki ağzını kullanır. Okuma yazma oranı % 20,4'tür.

Bahâvelpûr bölgesi, Delhi Sultanlığı ve Bâbürlüler'den önce sırasıyla güçlü Pers, Yunan, Arap ve Afgan yöneticilerinin hâkimiyetinde kaldı. Bâbürlüler zamanında Evrengzîb'in ölümünden sonra, Bağdat ve Mısır'daki Abbâsî halifelerinin soyundan geldiğini iddia eden Sind asıllı Dâvudputralar bölgede I. Mübârek Han Abbâsî (1702-1723) liderliğinde bir nevvâblık kurdular. Başlangıçta Bahâvelpûr Abbâsîleri diye bilinen bu emirlik Afganistan'a bağlıydı. 1802'de Afgan Kralı Şah Mahmud'un izniyle sikke basma hakkı elde ederek bağımsız bir devlet hüviyeti kazandı. Bahâvelpûr Nevvâbı II. Sâdık Muhammed Han (1811-1826) komşu topraklardaki emîrlerle ilişkilerin bozulması üzerine Sutlej nehrinin güneyindeki toprakların korunmasını İngilizler'den istemek zorunda kaldı. Onun bir suikast sonucu öldürülmesinden sonra geçen III. Bahâvel Han (1826-1852), hânedanın İngiliz hükümetinin isteklerine yumuşak bakan geleneksel politikasını sürdürdü ve İngilizler'e bölgede daha rahat faaliyet gösterme imkânı sağladı. 1830'larda İngilizler bölgenin kuzeybatı kesiminde ticaret yapma yollarını araştırmaya başladılar ve önce hükümetle İndus nehrini geçiş anlaşması (1833), daha sonra da 1838'de Bahâvelpûr nevvâbının, İngiliz hükümetiyle iş birliği içinde hareket etmesi şartıyla kendi topraklarında süresiz yönetime sahip olmasını ve korunmasını hükme bağlayan bir himaye anlaşması imzaladılar. Bu anlaşmalara dayanarak Bahâvelpûr nevvâbı, Afgan savaşı sırasında İngiliz ordusunun Bahâvelpûr topraklarından geçmesi konusunda her türlü kolaylığı göstermiştir. Bahâvelpûr Devleti'nin İngilizler'le yaptığı bu himaye antlaşması, ülkenin Pakistan'la birleştiği 1947 yılına kadar geçerli kaldı. Pakistan birliği içinde önceleri özerkliğini koruyan devlet, 1955'te Bahâvelnagar ve Rahimyar Han idarî bölgeleriyle birleşerek Pencap eyaletine katıldı ve böylece nevvâblık tamamen ortadan kalkmış oldu.

Bugün başlıca meşguliyetin ziraat olduğu Bahâvelpûr artık ihmal edilen bir bölge değildir. 500 km. uzunluğunda nehir ve kanalların suladığı yaklaşık 15 milyon hektarlık büyük arazi, çoğunluğu bölgeye ülkenin başka yerlerinden gelmiş olan göçmenler tarafından işletilir. Tahıl ürünlerinin

başında buğday ve darı gelir. Ayrıca pamuk ve şeker kamışı üretilir. Çırçır, pamuklu dokuma, pamuk yağı ve şeker işleme tesisleri bölgede rastlanan küçük sanayi kuruluşlarını oluşturur.

BİBLİYOGRAFYA

"Bahawalpur State", Panjab States Gazetteers, XIV, Lahore 1935; Nazeer Ali Shah, Sadiqnameh: The History of Bahawalpur State, Lahore 1959; "Bahawalpur, Bahawalnagar and Rahimyar Khan", District Census Reports, I-V, Karachi 1961; el-Kāmûsü'l-İslami,I,379; Muhammed Shafi Sabir, Pakistan Culture, People and Place, Peşaver 1970, s. 275-276; E. Fodor - W. Curtis, Fodor's Islamic Asia, La Haey 1974, s. 589-590; C. Masson, Balochistan Afghanistan and the Panjab, Graz 1975, I, 17-28; "Bahawalpur, Bahawalnagar and Rahimyar Khan", 1981 District Census Reports, Islamabad 1984; S. N. Bannaji, "Cis-Sutlej States", CHIn., XI, 256-258; Sh. Inayatullah, "Bahāwalpūr", EI² (İng.), I, 919; Kazi Saied - Uddin Ahmad, "Bahawalpur", EBr., II, 1033.

M. Naeem Qureshı

BAHÇE

Kelimenin aslı Farsça bâğçe olup “küçük bağ” anlamındadır. Arapça’da bahçe karşılığında hadîka, ravza, firdevs, cennet ve Farsça’dan geçmiş bulunan bustân (bostan) gibi kelimeler kullanılmaktadır. Bahçe düzenleme sanatının kaynağında dinî inanışlar yatar. Bilinen en eski örneklerin yer aldığı Mısır, Mezopotamya, İran gibi yörelerde ve daha sonra geleneği oralardan alan Grekler’le Romalılar’da bahçe, kutsal ruhların yaşadığına inanılan toprak parçaları üzerinde ve tapınakla ilişkili olarak düzenlenirdi. Zamanla zevk için de bahçe düzenlenmesi yaygınlaştı. Ancak bunlarda da yine tapınak bahçelerinden kalma bazı dinî unsurlar bulunmakta, ayrıca birçok bahçenin yanında tabii şekilde tertiplenmiş geniş avlanma parkları da yer almaktaydı.

Doğu’da ortaya çıkıp Grek ve Roma dünyasında geliştirilen muntazam planlı (şekle bağlı, formel) bahçe kurgusu Batı’da Ortaçağ’a kadar devam etmiştir. Ortaçağ’da hayat şartları, katı dinî kural ve telkinler, şehirlerin korunma amacıyla dar tutulup yüksek surlarla çevrilmesi artık zevk bahçelerinin yapımına imkân vermediğinden bahçeler manastırlara veya derebeyi şatolarına ait, yüksek duvarla korunmuş, zevk vermekten çok günlük hayata yönelik küçük birer mekân haline gelmişlerdir. Daha sonra ticaret yollarının emniyeti sağlanıp tâcirlerin nüfuzlu bir sınıf halinde ortaya çıkması ve zenginleşerek emin bir yer konumuna giren şehirlerde hayat biçiminin değişmesi üzerine bahçelerin tertiplenmesine tekrar başlanmıştır. Özellikle Rönesans döneminde bahçe mimarisi resim, heykel, müzik gibi üstün bir sanat kabul edilmiş ve bu sanat yalnız bahçıvanlarca değil çağın ünlü mimarlarınca da icra edilmiştir. Böylece bütün Avrupa’da bir bahçe zevki gelişmiş ve çiçek tarhlarıyla patikaların binaya bağlı olarak düz hatlar, dik açılarla düzenlendiği, ağaçlarla bodur ağaçların kırpılarak mimari elemanlar gibi kullanıldığı fevkalâde muntazam planlı formel Rönesans devri bahçeleri ortaya çıkmıştır. Daha sonra Fransa’da yine muntazam planlı barok bahçeler geliştiği gibi İngiltere’de de tam bir tabiat parçası görünümünde küçük dere, tepe, gölcük ve ağaçlıklardan oluşan informel bahçeler düzenlenmiştir.

Türkler'de Bahçe. Bahçe, göçebe hayatın tabiatı en geniş boyutlarında algılama ve onunla içli dışlı yaşama alışkanlığı getirdiği Orta Asya Türkleri için oldukça geç başlayan bir uğraşma konusudur. Zaman içinde yerleşik düzene sahip milletlerle olan alışverişleri bahçe kavramını tanımalarına, göçebeliği kısmen terkettikten sonra X. yüzyılda Müslümanlığı kabul etmeleri de bu kavramı "cennet" ile bütünleştirip dinî değere yüceltmelerine ve böylece bahçeyi kültürlerinin bir parçası durumuna getirmelerine sebep olmuştur. Eski Türk bahçelerinin Çin, Hint ve İran bahçe sanatlarından etkilendiği, iklim ve sosyal yapıya uygun olarak bir dizi avlulardan meydana geldiği, içinde göçebe çadırlarına benzeyen biçimlerde küçük binaların (pavyon) yer aldığı ve su elemanına büyük önem verildiği XI-XIII. yüzyıllara ait Afganistan, Özbekistan ve Diyarbakır'daki bazı saray kalıntılarından anlaşılmaktadır. Hindistan'da XVI-XVII. yüzyıllarda Bâbürlü imparatorlarınca yaptırılıp günümüzde restore edilmiş bulunan bahçeler de o çağın Türk bahçesi hakkında fikir vermektedirler. Türkler'in Batı Asya'da yerleşik düzene geçtikten sonra bağa bahçeye verdikleri değer, Semerkant'ta varlığı bilinen, içinde Bâğ-ı Dilkûşe ve Bâğ-ı Biheşest adıyla anılan bahçelerin de yer aldığı 2-3 km. enindeki yeşil kuşaktan anlaşılmaktadır. Müslüman Türkler Anadolu'ya yerleştikten sonra da bahçeye ve yeşile önem vermeyi sürdürmüşlerdir. Göçebe geleneğinin bir kalıntısı olarak yazın göçtükleri yaylaların ve şehirlerin yanıbaşındaki bağların dışında hemen her evin küçük veya büyük bir bahçesinin bulunduğu İbn Battûta (ö. 1377) gibi seyyahlar tarafından dile getirilmiştir.

Bahçe şekil değiştiren ve kalıcılığı olmayan malzemeden meydana geldiği için eski örneklerine rastlamak güçtür. Türk bahçe düzenini zamanında resmetmiş tasvirler ise teknik olarak aslını tam yansıtmayan minyatürlerden ibarettir. Ancak hem yer yer duran bina kalıntılarından, hem de zamanında görenlerin bıraktıkları yazılı belgelerdeki tanıtmalardan saray bahçelerinin düzeni hakkında bir fikir edinmek ve bazı ortak özelliklerini öğrenmek mümkün olmaktadır. Meselâ Selçuklu sultanlarının Antalya, Alanya, Konya, Kayseri, Sivas ve Erzincan'daki yazlık köşkleriyle bahçelerinin bazılarının yazılı tasvirleri, Beyşehir gölü kıyısındaki Kubadâbâd'ın da kalıntıları mevcuttur.

Osmanlılar'ın İznik, Bursa, Manisa, Edirne ve İstanbul gibi önemli şehirlerde inşa ettikleri sarayların ve saray bahçelerine ait yazılı-resimli

belgelerin incelenmesi, bu dönemlere ait bahçe sanatının tanınmasına yardımcı olmaktadır. XV. yüzyıl ortasından XIX. yüzyıl ortasına kadar çeşitli eklemelerle meydana getirilen İstanbul Topkapı Sarayı kompleksi, XVI. yüzyıl sonunda 921 bahçıvanın çalıştığı geniş sebze bahçeleri, bağlar, meyvelikler ve fundalıklar tarafından çevreleniyordu. XVII. yüzyıl sonlarında duraklama dönemiyle birlikte önceleri büyük kısmı dış mekânda geçen gündelik saray hayatının gittikçe lüks döşenen iç mekânlara çekildiği ve bahçenin artık tabiatla iç içe huzur dolu saatler geçirilebilecek bir yerden ziyade içinde sadece şatafatlı eğlencelerin düzenlendiği bir yer olarak telakki edilmeye başlandığı görülmektedir. Lâle Devri'nde, Fransa'daki Versailles Sarayı'ndan ve yazlık saraylar topluluğu Marlyle-Roi'dan etkilenen Paris elçisinin verdiği fikir üzerine Kâğıthane'de sultan ve devlet erkânı için 170 yazlık köşkün yapımıyla meydana getirilen Sâdâbâd saraylar kompleksi bu yeni hayat biçiminin ifadesi olmuştur.

Batı'nın bahçe sanatı tesiri altına girinceye kadar Türk bahçesi düzende yalınlık, içinde yaşanıyor olmak ve fonksiyonellik özelliklerine sahipti. Dış mekânda yaşamaya verilen değer göçebe geleneğinin bir kalıntısı olarak görülebilir. Bahçede huzur arama o kadar önemliydi ki saray için yer seçiminde bile önce arazinin genel konumu, eğimi, manzarası, havası, suyu gözetilir, bahçe düzenlenir, bina ondan sonra gelirdi. Bu sebeple İstanbul'da erken devirlerde yapılan saraylar "bahçe" adıyla anılmışlardır: Tokat Bahçesi, İstavroz Bahçesi gibi. Bina bahçeye göre önemsiz sayıldığından bahçe düzenini fazla etkilemezdi. Bu durum, bahçenin binaya bağlı olarak onun çevresinde ve mimari düzen içinde tertip edilmesi şeklinde uygulanan Batı'nın barok bahçesi fikrinden farklı bir oluşum göstermiştir. Bahçenin ana eksenler etrafında güzel bir genel görünüm vermek ve dolayısıyla belirli bir noktadan seyredilmek için değil de içinde yaşanmak için tertiplenmesi, bir ağaç altında oturulduğunda dallarla çerçevelenmiş bir deniz manzarasını veya bir çardakta dinlenirken geri plandaki tepe üzerinde yeşil bir fon teşkil eden bir fundalığı gözler önüne sermesi gibi çok sayıda ufak görüş açılarının sağlanmasına imkân vermiştir. Düzenlemenin eksenlere bağlı olmaması aşırı şekilciliği önlemiş, ancak sık sık kullanılan düz hatlar ve dik açılarla küçük ölçüde bir şekle bağımlılık gösterilmiştir. Buna göre Türk bahçesinde insan eli değmişlikle tabiatın hakkını veriyor olma ustaca dengelenmiştir denilebilir.

Bina ile bahçe düzeni arasında eksene bağlı kurgu olmamasının iç-dış mekân bağlantısını bir bakıma engellediği söylenebilirse de binanın yarı örtülü uzantılarıyla veya çardak ve köşk gibi küçük yapılarla iç-dış mekân kaynaşması kesin olarak sağlanmıştır. Bu yarı örtülü oturma yerlerinin yanıbaşında genellikle bir su elemanı bulunur. Ufak da olsa fıskıyeli bir havuz, sesi ve serinliği için âdeta vazgeçilmez bir unsurdur. Türk mimarisinde durgun su yerine daima akarsu tercih edilmiş, havuzlarda da başka İslâm sanatı örneklerinde pek görülmeyen, fıskıyenin altındaki üç katlı çanaklarla suyun akması temin edilmiştir. Su elemanı bahçe ve avlularda olduğu gibi bazan iç mekânlarda da ortada fıskıyeli bir havuz veya duvarda selsebil olarak mevcuttur.

Çiçek Türkler tarafından çok sevilmiş ve havuz çevresinde, oturma yerlerinde kullanılmıştır. Ancak çiçeklerden çeşitli renkleri bir araya getirerek süslü tarhlar yapmak amaçlanmaz. Bir tarhta veya terasta, hatta bahçenin bütününde aynı çiçeğin kullanılması ender değildir; gülistan, lâlezar gibi. Bütün çiçeklerin çok defa "gül" diye anılmasından da belli olduğu üzere çiçekler arasında pek ayırım yapılmaz. Fakat bazıları, özellikle Hz. Peygamber'i sembolize eden gül diğerlerinden üstün tutulur ve bahçenin en değerli çiçeklerinden kabul edilir. Bahçede meyve ağaçları başta olmak üzere çeşitli ağaçlara yer verilir; bazan sıralar halinde, bazan satrançvarî, bazan da sırasız dizilebilirler. Ancak sırasız da olsa her ağaç ya bir manzarayı dallarıyla çerçevelemek ya da oturma yerine gölge sağlamak gibi belirli bir sebeple oraya dikilir. Altında oturma yeri düşünülmeyenlerin gövdesi yerden yükseltilmiş bir yuva içine alınarak çevresine taşlardan bir set yapılır. Seviye farkı olduğunda teraslama yoluna gidilir; ancak dayanma duvarları alçak örülüp seviye farkı az tutularak bahçe içinde yorulmadan rahatça dolaşabilme imkânı temin edilir. Eğimli arazi genellikle bahçeye bitişik fundalık, bağlık veya meyvelik olarak değerlendirilir. Esasen hemen her bahçenin sebze ve meyve yetiştirmek için bir ek kısmı mevcuttur ve bazı bahçeler buralarda yetiştirilen sebze ve meyveleriyle tanınmıştır. Türk bahçesi bu vasıflarını Batı tesirlerinin girdiği XVIII-XIX. yüzyıllara kadar korumuştur.

Özellikle Dolmabahçe ve Beylerbeyi saraylarının bahçelerinde uygulanan formel Batı bahçesinin Türk bahçesine olan etkisi şu sonuçları getirmiştir: Bahçe, içinde yaşanmaktan çok pencerelerden seyredilir hale gelmiştir.

Buna bağlı olarak bina bahçe düzeni üzerinde etkili olmuş, eksene göre düzenleme önem kazanmıştır. Yalın bahçe tarhları yerlerini, girift desen ve renk kombinasyonları gözeten parterlere bırakmıştır. Ağaçlar tarhlardan çıkarılmış ve özellikle bodur ağaçlar çeşitli şekillerde kırpılarak mimariye uydurulmuştur. Su elemanı şekil değiştirerek geniş ve durgun yüzeylere, büyük havuzlara dönüşmüştür. İçinde gezinmekten çok seyir amacını taşıyan teraslar arasında seviye farkı fazlalaşmıştır. Düzenlemede vazo, heykel, süslü dökme demir kapı, parmaklık, lamba direği gibi çok sayıda Batı kökenli bahçe mobilyasına yer verilmiştir.

Öte yandan Batı'nın İngiliz pitoreskromantik park bahçesi stili de Türk bahçesinde yer yer tesirli olmuştur. Binadan biraz ötede tabiiyi andıran informel düzenleme ile eğimli arazinin teraslanmayıp küçük tepeler halinde tasarımı, kıvrımlı patikalar, suyun küçük dere ve göller şeklinde kullanılması, sunî mağaralar, dallardan yapılmış görüntüsü veren dökme demirden korkuluklar vb. yenilikler bu stilin Türk bahçesindeki tesirlerini yansıtırlar. Yıldız Sarayı park ve bahçeleri ile Emirgân Korusu bu tür düzenlemelerin günümüze intikal etmiş örnekleri olarak gösterilebilir.

Genel olarak Türk bahçesi, yapısında insan eli değmişlik ile tabiiliği birleştirdiğinden ne tam formel ne de tam informel bir kalıba girmiştir denilebilir. Özellikle mutlak surette bina-bahçe ilişkisi kurulmaması, ağaçların ya tarhların içine sokulması ya da ana eksen üzerine karşılıklı fakat simetri gözetmeden dikilmesi gibi sebeplerle katı kalıplar uygulanmamıştır. Aynalıkavak Kasrı'nın bahçesi, formel stilin böyle yumuşatılarak Türk bahçesine uydurulduğu ve kısmen günümüze ulaşan iyi bir örneğidir.

İslâm Dünyasında Bahçe. Emevîler Dönemi. Kasrü'l-Hayri'ş-Şarkı (728-729), Hirbetü'l-Mefcer (739-744), Müşettâ (744-750) gibi birkaç saray kalıntısı ile bazı cami avluları bu dönemin bahçe ve diğer açık mekânları hakkında az da olsa bir fikir verebilmektedir. Özellikle saray planları ile gerek cami gerekse sarayların duvar ve mozaik yer süslemelerindeki bahçe ve cennet tasvirlerinden çıkarılan bilgilerin ışığında şu özelliklerinden söz edilebilir: Saraylar genellikle şehir dışında olmaları sebebiyle ve Roma-Bizans dönemi şehir dışı villa ve saraylarının etkisiyle yüksek duvarlarla korunmuşlar, bina kitleleri avlu ve bahçelerle çevrelenmişlerdir. Ayrıca

hemen her binanın ortasında avluların ve bunlara açılan eyvanların varlığı görülmektedir. Bazan revakla çevrilen avlunun merkezinde çeşmeli bir pavyon yer alır.

Bahçeyi veya büyük bir ihtimalle cennet bahçesini tasvir eden süslemeler, bilhassa yer mozaikleri Roma-Bizans tesirini yansıtan ve İslâm'da çok seyrek rastlanan temsilî resimler halindedir. Ancak geç Emevî dönemindeki bahçe tasvirlerinin cennetin Kur'an'da tanımlanan şekline uygun düşecek tarzda yapıldığı müşahede edilir.

Abbâsîler Dönemi. Mansûr'un kurduğu dairevî planlı Bağdat şehrinin (762-766) merkezinde geniş bir meydanın bulunduğu ve Bağdat'ın kuzeyinde Fırat nehrinin doğu kıyısında kurulan Sâmerrâ'da da (892) birçok bahçe ile şehrin güney ucunda, ortasında kare biçimi bir süs havuzunun yer aldığı büyük bir meydanın mevcut olduğu bilinmektedir. Bina kitlelerinin iç avlularından başlayarak dört büyük avluya, onlara açılan eyvanlara ve nihayet merkezdeki ana avluya kadar dış mekânlarda sıralamanın görüldüğü geometrik düzenli Kasrülcis (836-837), serbest denilebilecek bir tertipte yaygın olarak inşa edilmiş el-Cevsaku'l-Hâkānî (836-837) ve bu iki farklı yaklaşım arasında yer alan Belkuvârâ Sarayı (849-859), Sâsânî tesiri taşıyan bir hayat tarzını bahçelerinde ve diğer dış mekânlarında yansıtmaktadırlar. Özellikle Belkuvârâ Sarayı'nın Fırat nehri kıyısına kadar uzanan yaklaşık 850 m. boyundaki ana eksen etrafında birbirine pavyon-kapılarla bağlanmış geniş avlularında ve dörtlü bahçelerinde (çâr-bağ) bu tesir açıkça görülmektedir. Abbâsî saray süslemeleri Emevîler'deki gibi resim şeklinde olmayıp Orta Asya Türk sanatından kaynaklandığı sanılan tamamen soyut biçimlerden meydana gelmektedir. Cennet tasviri de resimle değil sembolik bir ifade arayışıyla yapılmıştır. Buna göre Belkuvârâ Sarayı'ndaki dörtlü bahçelerin ve nehre bakan sedef ve altın yaldızla bezeli eyvanın cenneti sembolize ettiği söylenebilir.

Kuzey Afrika'daki İslâm Bahçeleri. IX. yüzyıldan itibaren Kuzey Afrika'nın batı kesiminde, Fas, Cezayir ve Tunus'ta İslâm geleneğine uygun bahçe ve avluların düzenlendiği görülmektedir. X-XII. yüzyıllarda Mısır'da Fâtımîler'e ait çok lüks bir hayat tarzını yansıtan bahçeler yapıldığı, meselâ Azîz-Billâh tarafından yaptırılan el-Kâfûrî Bahçesi (975-976) ile Nil nehri üzerindeki Lü'lüe Bahçesi'nde geniş gül seralarıyla,

üzerinde gümüş renkli sandalların dolaştığı göllerle ve altın yaldızlı ağaçlarla süslü oldukları bilinmektedir.

X. yüzyıl başlarında müslümanlar Mağrib'den Sicilya adasına geçtiklerinde karşılaştıkları bol suyu kurak ülkelerinde geliştirdikleri dâhiyane sulama teknikleriyle birleştirerek güzel bahçeler meydana getirdiler. Narenciye ve palmiye ağaçları bu dönemde müslüman emîrler tarafından Sicilya'ya getirilmiş ve buradan Avrupa'ya yayılmıştır. XI. yüzyılda Norman istilâsı ile emîrlerin bahçeleri yok edilmişse de Norman krallarının Palermo ve diğer Sicilya şehirlerinde düzenlettikleri bahçelerde İslâm bahçesi geleneği sürdürülmüştür.

İspanya'daki İslâm Bahçeleri. İspanya'da müslümanlar Doğu'dan taşıdıkları İslâm bahçe anlayışıyla bazıları günümüze ulaşan çok sayıda ve bahçe sanatının şaheserleri sayılabilecek seviyede bahçeler düzenlemişlerdir. İlk Endülüs Emevî Halifesi Abdurrahman'ın (731-788) sarayının bahçesine dikilmek üzere Hindistan, Türkistan ve Suriye'den nar ve yasemin, İran'dan da sarı gül getirttiği bilinmektedir. X. yüzyılda Kurtuba (Cordoba) ve ondan sonra başşehir olan İşbîliye (Sevilla) civarı eşsiz güzellikte avlu ve bahçelerle donatılmıştı. XIII. yüzyılda İşbîliye'nin hıristiyanların eline geçmesinden ve XV. yüzyılın sonunda bütün müslümanların İspanya'dan çıkarılmalarından sonra da meydana getirdikleri bahçelerin büyük kısmı fazla bozulmadan muhafaza edilmiş ve dolayısıyla İspanya'da İslâm bahçe sanatı yaşamaya ve etkili olmaya devam etmiştir.

İspanya'daki İslâm bahçeleri de Türk bahçesi gibi içinde yaşanır bir mekân olmasına önem verilerek düzenlenmiştir. Bahçe eğer genişse pencereli duvarlar veya kemer biçiminde kırpılmış mazılarla geometrik düzenli avlulara, bahçeciklere bölünmüş ve bu özellik dolayısıyla iç-dış mekân ilişkisi önem kazanmıştır. İspanyolca'da kolonad, portiko gibi isimler verilen örtülü mekânlar narin sütunların taşıdığı kemerlerle avluya veya bahçeye açılırlar. Örtülü mekândaki küçük bir çanaktan süzülen sular ince bir kanal içinde dış mekândaki havuza iki basamaklık bir seviyeden akarak karışır. Yer döşeme malzemesinin titizlikle seçildiği avlu, taşlık veya bahçeden bakıldığında, kemerlerdeki zengin süslemelerle yazıların ışık ve gölge tesirleriyle de birleşerek arka planda insan yapısı bir perde teşkil

ettiği görülür. İç-dış mekân ilişkisinin bir başka örneğine yol kavşaklarında bulunan pavyon görünümündeki ağaç gruplarında rastlanır. Selvi, limon, portakal, manolya ve nar sık kullanılan ağaçlardır.

Günümüze gelen İspanya'daki İslâm avlu ve bahçeleri arasında şunlar sayılabilir: Patio de Los Naranjos, Kurtuba; Patio de Los Naranjos, İşbîliye (bunların ikisi de X. yüzyıla ait cami avlusu ve ön taşlığı mahiyetinde mekânlardır. İki avluda da satrançvarî dizili ağaçların yuvalarını birleştiren ince su kanalları, iyi tasarlanmış bir sulama sistemi meydana getirmektedir); Alkazar (Alcazar), İşbîliye (XIV. yüzyıl); Elhamra Sarayı'nın avlu ve bahçeleriyle yazlık saray Generaliff'e ait bahçeler, Gırnata (bunların yapımı XIII. yüzyılda Muhammed b. Ahmer tarafından başlatılmıştır. Alkazaba Kalesi'nce korunan, duvarlarla çevrili Elhamra Sarayı'na ait Aslanlı Avlu [Patio de los Leones] ve Mersin Otlu Avlu [Patio de los Arrayanes] en ünlü olanlarıdır).

İran Bahçeleri. İran'ın eski bir bahçe geleneği vardır ve 2500 yıl önce Kyros'un sarayının bahçeleriyle bizzat meşgul olduğu rivayet edilir. Krallık avlanma parkları da bilinen ilk tabii düzende tertiplenmiş örneklerdendir. İran bahçeleri İslâm bahçelerinin geometrik düzenine sahiptir. En basit bahçe türü iki yanı ağaçlı, orta hizada havuzlu bir anayol ile buna paralel tâli yollardan ve çiçeklerle dolu aralardan meydana gelir. Sâsânî döneminden itibaren birbiriyle ortada dik kesişen iki eksenin meydana getirdiği "çâr-bağ" denilen düzen uygulanmıştır. Elde edilen bu dört dikdörtgen ayrıca alt dikdörtgenlere de bölünebilir. Ana eksenler su kanalı ve ağaçlı yol, tâli eksenler ise patikalardan oluşur. Ana eksenlerin kesişme yerinde havuz veya pavyon yahut her ikisi birden yer alır. Pavyonlar için muhtemel diğer yerler karşılıklı iki ana dikdörtgenin ortası veya dört dikdörtgenin ortaları olabilir. Bulvar veya patikalar üzerine sıralanan çınar, selvi, çam, söğüt, nar, badem, kiraz, narenciye ağaçları ile çiçeklerden gül en sevilen bitki türleridir. Yüksek duvarlarla çevrili olan bahçenin içinde "kuşluk" yer alabilir; tavus ve geyiklerin gezindiklerine de rastlanır. İran minyatür ve halı sanatlarında bahçe tasvirleri çok kullanılmıştır.

Bugüne gelen iyi durumdaki çok sayıda İran bahçesinden en önemli olanlar şunlardır: Çihil Sütun, İsfahan (XVI. yüzyıl sonu); Mâder-i Şâh Medresesi avlusu, İsfahan (XVIII. yüzyıl başı); Bâğ-ı Dilkûşe, Şîraz (XVIII. yüzyıl);

Şah Gülî (İstahr-ı Şâh), Tebriz (XVIII. yüzyıl); Bâğ-ı Fîn, Kâşân (XVI. yüzyılda Şah Abbas tarafından yaptırılıp XIX. yüzyılda yenilenmiştir); Bâğ-ı İrem, Şîraz (XIX. yüzyıl); Nârencistân-ı Kavâm, Şîraz (XIX. yüzyıl); Bâğ-ı Gülistân, Şîraz (XIX. yüzyıl ortası).

Bâbürlü Bahçeleri. Hint yarımadasında 2000 yıl öncesinden beri bahçe ve park geleneği yerleşmiş durumdadır. Budist manastır ve tapınaklarına ait serbest düzenli bahçelerle Hint bahçe sanatı geleneği sürdürülmüştür. XIV. yüzyılda Delhi Sultanı Fîrûz Şah Tuğluk (1351-1388), geniş ölçüdeki imar hareketleri arasında özellikle değer verdiği bahçe tertibine geometrik düzeni getirmiştir. XV. yüzyılda Gucerât'ta bir "bahçe-şehir" kurulduğu da bilinmektedir. Ancak Hint-İslâm bahçesi, restore edilerek günümüze kadar gelen çok sayıda ve üstün değerdeki örnekleri Bâbürlüler çağında vermiştir. XVI. yüzyılın başında Bâbür Şah Hindistan'a girip Delhi'de yönetimini kurduktan sonra atası Timurlenk'in Semerkant'taki bahçelerinin benzerlerini Agra ve Keşmir'de, kendi ifadesine göre "Hindistan'ın sıcağına, fırtınalı rüzgârına ve tozuna karşı koymak üzere susuz bir çevrede sulama sistemi geliştirerek" büyük bir hevesle yaptırmış, hatta bazılarını bizzat tertiplemiştir. Cihangir zamanında daha da olgunlaşan Bâbürlü bahçesi Şah Cihan döneminde doruk noktasına ulaşmıştır.

Zamanla, Semerkant'ın bol yeşilli bağbahçe tipinin dağlardan gelen sularla beslenen Keşmir yöresi dışında, Hindistan'ın kavurucu sıcağına uymadığı görülerek yüksek duvarlarla çevrili, geometrik düzeni daha bâriz ve daha yalın bir bahçe tipi benimsenmiştir. Ana ve tâli eksenlerini su kanalları ile onlara paralel ağaçlı yolların teşkil ettiği bu mimari bahçelerde İran bahçesindekinden çok daha geniş ölçülerde çârbağ sistemi uygulanmış, bazan da teraslamalar yapılmıştır. Bâbürlü saray bahçesi çok kere üç kademelidir. İlk kademede hükümdar halkı huzuruna kabul eder; ikincisi özel bahçesi, üçüncüsü ise saray kadınlarının bahçesidir. Sekiz cenneti temsilen sekiz kademeli bahçelere de rastlanabilir. Kanalın ulaştığı iki seviye arasındaki meyilli ve işlemeli taş yüzeyden suyun akıtılması bahçeye bir ölçüde canlılık verirse de düz ve geniş teraslar bütüne hareketlilik vermekten uzaktır. Orta Asya çadırından mülhem pavyonlar bahçe teraslıysa üst kademede, düz ise yükseltilmiş bir platform üzerinde ve en çok da çârbağın kesişme yerinde konumlandırılır. Sahibi öldüğünde pavyonun türbeye çevrilip bahçenin halka açılması gibi Budist tesiri

gösterdiği söylenebilecek uygulamalara da rastlanmaktadır. Göz alıcı yerli süsleme üslûbu, küçük bina ve havuz gibi mimarlık eserlerindeki ahşap ve taş işçiliğinin girift desenlerinde kendini göstererek İslâm-Moğol bahçesine Hint sanatından bir unsur getirmiştir.

Çoğu restore edilmiş ve bugün gayet iyi durumda bulunan başlıca Bâbürlü bahçeleri arasında şunlar sayılabilir: Aram Bağ (Agra, XVI. yüzyıl başı, Bâbür Şah [1494-1530] zamanı); Hümâyun'un türbesi (Delhi, XVI. yüzyılın ilk yarısı); Nesîm Bağ (Keşmir, XVI. yüzyılın ikinci yarısı Ekber [1556-1605] zamanı); Lahor Kalesi'nin avlu ve bahçeleri (inşaatı XVI. yüzyıl ortasında Ekber tarafından başlatılıp Cihangir, Şah Cihan ve Evrengzîb tarafından devam ettirilmiştir); Agra Kalesi'nin avlu ve bahçeleri (Ekber zamanı); Ekber'in Türbesi (Agra, Ekber zamanında başlanıp Cihangir tarafından bitirilmiştir); Akbal (Keşmir, XVII. yüzyıl başlarında Cihangir'in karısı Nurcihan tarafından yaptırılmıştır); Nişat Bağ (Keşmir, Nurcihan'ın kardeşi Âsaf Han tarafından yaptırılmıştır); Cihangir'in Türbesi (Lahor); Kızılkale'nin avlu ve bahçeleri (Delhi, XVII. yüzyılın birinci yarısı, Şah Cihan zamanı); Tac Mahal (Agra, Şah Cihan tarafından karısı Mümtaz Mahal için yaptırılmıştır); Çeşme Şâhî (Keşmir, Şah Cihan için yapılmıştır); Şalamar Bağ (Lahor, Şah Cihan için yapılmıştır).

BİBLİYOGRAFYA

A. S. Villiers - C. Black, Gardens of the Great Mughuls, London 1913; D. Carroll, The Taj Mahal, New York 1953; D. N. Wilber, Persian Gardens and Garden Pavilions, Rutland 1962; J. S. Berrall, The Garden, London 1966; B. Gascoigne, The Great Moghuls, New York 1971; Gönül Evyapan, Eski Türk Bahçeleri ve Özellikle Eski İstanbul Bahçeleri, Ankara 1972; a.mlf., "Anatolian Turkish Gardens", METU Journal of the Faculty of Architecture, I/1, London 1975, s. 5-21; M. T. de Ozores y Saavedra, Jardines de Espana, Madrid 1973; F. Prieto-Moreno, Los Jardines de Granada, Madrid 1973; Sedat Hakkı Eldem, Türk Bahçeleri, İstanbul 1976; Hasan Asmaz, "Türkiye Park ve Bahçe Sanatının İnkişafı", Türkiye Ziraat

Mecmuası, İstanbul 1954, s. 13-17; M. Şakir Ülkütaşır, “Eski Türklerde Bahçe Sanatı ve Çiçek Sevgisi”, TTOK Belleteni, sy. 170 (1956), s. 9-10; Muzaffer Erdoğan, “Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri”, VD, sy. 4 (1957), s. 149-182; SA, I, 154-163; Said Naficy v.dğr., “Būstān”, EI^{2} (İng.), I, 1345-1348; Abdullah Çağatâî-İdâre, “Bâg”, UDMİ, III, 949-973.

Gönül Evyapan

BAHÇELİK KÖPRÜSÜ

Bugün Arnavutluk'ta kalmış Türk devri sonlarına ait bir köprü.

İşkodra-Şengin yolunda bulunan köprünün yapımına 1307 (1889-90) yılında vali Bahri Paşa zamanında başlanmış, Abdülkerim Paşa zamanında bitirilmiştir.

114 m. uzunluğunda olan bu köprü hakkında başka bir bilgi edinmek mümkün olmadığı gibi günümüzdeki durumu da bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İşkodra Vilâyeti Salnâmesi, İstanbul 1310, s. 77; Yıldız Sarayı Fotograf Albümleri, İÜ Ktp., nr. 90.444; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 229.

Semavi Eyice

BAHÇESARAY

Kırım Hanlığı'nın başşehri.

Bugün Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Kırım yarımadasında yaklaşık 30.000 nüfuslu bir şehir olan Bahçesaray, Kırım dağlarının kuzey ve orta sırtları arasında Çürüksu nehrinin vadisinde, Akmescid (Simferepol)-Sivastopol anayolu üzerinde yer alır. Bahçesaray yöresi XVI. yüzyıla kadar ormanlarla kaplı derelerin, pınarların bulunduğu yeşillik bir bölgeydi. Altın Orda Devleti'nin valileri ve daha sonra kurulan Kırım Hanlığı'nın ilk hanları bu bölgeye yaz aylarını geçirmek, avlanmak ve dinlenmek için gelirlerdi. I. Mengli Giray Han, bol sulu küçük bir ırmak olan Çürüksu'nun kenarına, 1503'te şimdi Han Sarayı adıyla bilinen sarayı yaptırarak Bahçesaray'ın temelini attı. Şehir bu sarayın etrafında ve dar Çürüksu vadisi boyunca gelişerek XVI. yüzyıl sonlarında mâmur hale geldi; Han Sarayı'nın bağ ve bahçeler içinde olması sebebiyle de Bahçesaray adını aldı. Yine bu yüzyıldan itibaren, Solhat ve Kırk Yer'den (Kırker veya Çufut Kale) sonra Kırım Hanlığı'nın idare merkezi oldu. Bahçesaray'ın kurulup gelişmesiyle hemen güneyinde bulunan Kırk Yer ve kuzeybatı tarafında bulunan Eski Yurt önemini kaybetti. Hanlığın kurucusu olan Hacı Giray ile daha sonra I. Mehmed Giray, I. Sâhib Giray ve I. Devlet Giray'ın Kırk Yer'de para bastırmalarına karşılık III. İslâm Giray (1644-1654) kendi sikkesini Bahçesaray darphânesinde bastırmıştır. Mengli Giray'dan sonra gelen Kırım hanları Han Sarayı'na yeni bölümler eklemişler ve bahçeler içerisindeki tek veya çift katlı evlerin güzelleştirdiği şehri yaptırdıkları camiler, selsebiller ve türbelerle devamlı şekilde imar etmişlerdir.

1681'de Bahçesaray'da Osmanlı Devleti ile Rusya arasında bir antlaşma imzalandı. Bahçesaray 1736'da General Münnich kumandasındaki Rus ordusu tarafından işgal edildi. Bu sırada Han Sarayı ile 2000 ev tahribat gördü ve Selim Giray'ın kurduğu zengin kütüphane yok oldu. Han Sarayı ve yıkılan diğer yerler II. Selâmet Giray zamanında kısmen onarılmış ve 1740'ta sarayın karşısında inşa edilen caminin kütüphanesine I. Mahmud tarafından kitap gönderilmiştir. Çarlık Rusyası Kırım'ı 1783'te ilhak ettiğinde Bahçesaray'da otuz bir cami, iki kilise (biri Rum, biri Ermeni), iki

sinagog, iki hamam, on altı han ve 1561 ev mevcuttu; 1854'te ise dokuz büyük cami, yirmi sekiz mescid vardı. Bahçesaray, 1783'te Akmescid'in Rus Çarlığı'na bağlı Tavrida vilâyetinin idare merkezi olmasından sonra da Kırım Türkleri arasında önemini korumuştur. Ünlü mürşid Gaspıralı İsmâil Bey 1883'te burada Tercüman gazetesinin neşrine başlamış ve ilk "usûl-i cedîd" mekteplerini yine burada açmıştır. Gaspıralı İsmâil Bey'in ölümüne (1914) kadar Bahçesaray Rusya müslümanlarının eğitim merkezi haline gelmiş ve onların uyanışında önemli bir yer tutmuştur. Çarlığın yıkılması sırasında kurulan Kırım Tatar Cumhuriyeti'nin idare merkezi yine Bahçesaray olmuş ve Kırım Türk Kurultayı Han Sarayı'nda toplanmıştır. Bu dönemde ve daha sonra Sovyet döneminde Kırım Türkleri'nin ilk millî kültür ve sanat faaliyetlerini başlattıkları şehir Bahçesaray'dır. Hanlık devrinde bu yüzyılın başlarına kadar Bahçesaray'da el sanatları, bakırcılık ve özellikle dericilik gelişmişti.

Kırım'daki Türk-İslâm eserleri Çarlık ve Sovyet dönemlerinde büyük tahribat görmüştür. Bu tahribattan kurtularak günümüze ulaşan eserlerin çoğu Bahçesaray'da bulunur. Şehrin en önemli mimari eseri olan Han Sarayı'nın yapımında İtalyan Mimarı Alevizo Novi çalıştığından saray Rönesans izleri taşımaktadır. Mengli Giray'dan sonraki hanların yaptırdıkları ilâveler ve tamirlerden sonra bu saray İstanbul'daki eserlerden biri gibi olmuştur. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Bahçesaray'a gelen birçok yabancı seyyah bu binayı Elhamra Sarayı'na benzetmiş ve güzelliğine hayran kalmışlardır. Çürüksu üzerinden bir taş köprüyle geçilen sarayın methalinde Demir Kapı ve buradan girilen Çeşmeli Avlu vardır. Avluda 1733 tarihli Altın Çeşme ile 1763 tarihli Gözyaşı Çeşmesi yer almaktadır. Kırım Giray'ın, hanımı Dilârâ Bikeç için yaptırdığı Gözyaşı Çeşmesi ünlü Rus şairi Puşkin'in "Bahçesaray Çeşmesi" şiiriyle ve librettosu bu şiirden uyarlanan Asafiyef'in aynı adı taşıyan balesiyle ölümsüzleşmiş, daha sonra birçok Türk ve yabancı şaire de ilham kaynağı olmuştur. 1950'den beri Doğu Müzesi adıyla müze olarak kullanılan sarayın avlusunda bulunan bazı Kırım hanlarının mezarları da halen müze kurallarına göre ziyarete açıktır. Sarayın bitişiğinde ise Han Camii yer almaktadır. I. Mengli Giray şehrin güneyinde Salacık mevkiinde 1500'de Zincirli Medrese'yi ve 1501'de babası Hacı Giray'ın türbesini yaptırmıştır. Anadolu'daki medreseler gibi tek girişli olan Zincirli Medrese Kırım Türkleri'nin en önemli ilim

merkezlerinden biri olmuştur. Ayrıca Bahçesaray'ın kuzeybatısında yer alan Eski Yurt'ta da yıkılmış halde bir türbe bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 32-37; A. Lady, The Crimea: Its Towns, Inhabitants and Social Customs, London 1855, s. 54-67; R. Schneider, Handbuch der Erdbeschreibung und Staaten Kunde, Leipzig 1857; G. Wertheimer, Durch Ukraine und Krim, Stuttgart 1918; P. Nikolskiy, Bahçesaray Medeni Tarihi Ekskursiyaları (trc. Arif Hakim), Akmescit 1924; Cafer Seydahmet Kırımer, Gaspıralı İsmail Bey, İstanbul 1934; Ethem Feyzi Gözaydın, Kırım, İstanbul 1948, s. 47, 54-55, 61; M. Bronevskiy, Kırım (trc. Kemal Ortaylı), Ankara 1970, s. 24-27; Remmâl Hoca, Târîh-i Sahib Giray Han (haz. Özalp Gökbilgin), Ankara 1973; A. Y. Yakubovskiy, Altınordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1976; V. E. Sroeckovsky, Muhammed Geray Han ve Vasalları (trc. Kemal Ortaylı), Ankara 1978; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 25-31, 109-111; a.mlf., "Kırım'da Türk Eserleri", Emel, sy. 135, İstanbul 1983, s. 24-45; Crimea, Simferepol 1982; Nurettin Agat, "Kırım Paralarından Birkaç Örnek", Kırım, sy. 9-12, Ankara 1957; "Kırım'dan Manzaralar, Bahçesaray", a.e., sy. 8, Ankara 1957, s. 234-239; W. Barthold, "Bahçesaray", İA, II, 225-227; V. S. Bakulin, "Bakhchisarai", GSE, III, 14; B. Spuler, "Bāghče Sarāy", EI² (İng.), I, 893-894.

Zafer Karatay

BAHDÂDİYYE

البحداديّة

Abdullah b. Bahdâd’a nisbet edilen bir tarikat.

(bk. TARİKAT).

BÂHİLE (Benî Bâhile)

بنو باهلة

Eski bir Arap kabilesi.

Araplar'ın Adnânî soyundan Kays Aylân'a bağlı büyük bir kabile olup Kays Aylân'dan Mâlik b. A'sur ile evlenen Bâhile bint Sa'b'ın adıyla anılır. Bâhile kocasının ölümünden sonra üvey oğlu Ma'n b. Mâlik ile evlenmiş ve her iki evliliğinden birçok çocuğu olmuştur. Kendi çocukları ile Ma'n'ın diğer evliliklerinden olan çocuklarını Bâhile büyütüp yetiştirdiği için bunlara Bâhile oğulları (Benî Bâhile) adı verilmiştir.

Önceleri Arabistan'ın kuzeyinde Yemâme çevresinde yaşayan Bâhile kabilesi daha sonra Basra civarına göç etti ve Basra'ya 5 km. mesafede hac yolu üzerinde bulunan Hufeyr Kuyusu ile Avsece denilen bir gümüş maden ocağına sahip oldu.

Câhiliye döneminde Araplar Bâhile kabilesini son derece hakir görürler, onların çöplüklerden yemek artıklarını toplayıp yiyen, hatta mezardan ölü kemiklerini çıkartıp kaynatarak yağını alan aşağılık kimseler olduklarını kabul ederler ve "Bâhilî" kelimesini hakaret anlamında kullanırlardı.

Mekke'nin fethinden sonra Bâhile kabilesini temsilen Medine'ye gelen Mutarrif İbnü'l-Kâhin, İslâmiyet'i kabul ettiklerini söyleyerek Hz. Peygamber'den kabilesi adına bir emannâme aldı. Hz. Peygamber ona ayrıca ölü toprakları verimli hale getirenlerle ilgili bir ahidnâme* ile sığır, koyun ve deveden hangi oranda zekât tahsil edileceğine dair bir belge verdi. Daha sonra Bâhile'nin Benî Vâil koluna mensup Neşhel b. Mâlik de kabilesini temsilen Resûlullah'ı ziyaret etmiş ve kabilesinden müslüman olanlar için bir emannâme ile İslâmî hükümleri ihtiva eden bir yazı almıştır.

İslâm'dan önceki dönemde bu kabileden şair A'şâ Bâhile, İslâm döneminde ise sahâbî Ebû Ümâme, Arap dil âlimi Asmaî ve Kuteybe b. Müslim,

Abdurrahman b. Rebîa, Ahmed b. Hâtim gibi önemli şahsiyetler yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bhl" md.; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 284, 307; İbn Hazm, Cemhere, II, 244-247; Sem'ânî, el-Ensâb, II, s. 67-69; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 161-162; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 423; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XXVI, 166; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 60; M. Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 292-293; J. Hell, "Bāhile", İA, II, 227; W. Caskel, "Bāhila", EI² (Fr.), I, 948-949; a.mlf., "Bâhile", UDMİ, III, 1019-1022.

Ahmet Önkal

BÂHİLÎ, Abdurrahman b. Rebîa

عبد الرحمن بن ربيعة الباهلي

Abdurrahmân b. Rebîa b. Yezîd el-Bâhilî (ö. 32/652)

Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında valilik yapan sahâbî.

Kılıcının adından dolayı “Zü’n-nûr” lakabıyla anılır. İbn Abdülber, onun Hz. Peygamber’in zamanına yetişmekle beraber hiçbir hadis duyup nakletmediğini kaydederek sahâbîliğine şüpheyle bakarsa da İbn Hacer, sahâbî olmayanların fetihlerde kumandan tayin edilmediklerine dikkat çekerek onun sahâbî olduğunda şüphe bulunmadığını söyler. Herhalde Bâhilî, İslâmiyet’i geç kabul etmesi ve Hz. Peygamber’in savaşlarına katılamaması sebebiyle ashap arasında fazla tanınmamıştı. O daha ziyade Hz. Ömer devrinden itibaren şöhret bulmuştur. Hz. Ömer Bâhilî’yi Sa‘d b. Ebû Vakkas kumandasında İran’a gönderdiği (14/635) orduya kadı tayin etmiş, ayrıca savaş sonunda elde edilecek ganimetlerin muhafazası ve taksimiyle de görevlendirmişti. Onun bu görevlerinin yanı sıra Kadisiyye Savaşı’nda bir birliğe kumanda ettiği ve ileri gelen düşman kumandanlarından birini öldürdüğü bilinmektedir. Hz. Ömer tarafından Hazar denizi kıyısında bir liman şehri olan Derbent’in (Bâbülebvâb) fethiyle görevlendirilen Sürâka b. Amr’ın öncü birliklerine kumandanlık etti. Sürâka’nın ölümünden sonra da vali ve başkumandan tayin edilerek Hazar Türkleri’yle muharebeye memur edildi (22/642). Hz. Osman devrinde de aynı göreve devam eden Bâhilî, Belencer çevresinde birçok muharebe ve fetihlerde bulundu. Hz. Osman’ın halifeliğinin sekizinci yılında Hazarlar’la yaptığı bir savaş sırasında şehid düştü. Hz. Ömer devrinde Kûfe kadısı olan kardeşi Selmân b. Rebîa’nın onun şahadetine rağmen savaşa devam ettiği ve Derbent’i fethettiği rivayet edilmektedir.

Cesareti ve daima muzaffer olması sebebiyle Bâhilî’nin bir velî olduğuna inanan Türkler onun kabrini itina ile korumuşlar, kuraklık yıllarında ve diğer sıkıntılı zamanlarında mânevî gücünden medet ummuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), III, 489, 569; IV, 139, 155-159, 304-305; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb, II, 418-419; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, III, 446; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 398; Mahmûd Şît Hattâb, "ᶜAbdurrahmân Zü'n-nûr b. Rebîᶜa el-Bâhilî", MMİIr., XXIV (1974), s. 83-92; D. M. Dunlop, "Bahilī", EI² (Fr.), I, 949; a.mlf., "Bâhilî", UDMİ, III, 1022-1023.

Ahmet Önkal

BÂHİLÎ, Ahmed b. Hâtim

أحمد بن حاتم الباهلي

Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî (ö. 231/846)

Basra dil mektebine mensup Arap edebiyatı, dil ve lugat âlimi.

Basralı olduğu bilinmekte, ancak hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Asmaî'nin kız kardeşinin oğlu olduğu söylenmekte ise de bu doğru değildir. Asmaî, Ebû Ubeyde ve Ebû Zeyd el-Ensârî'den ilim tahsil eden Bâhilî, hocası Asmaî'nin lugat, edebiyat, şiir ve nahve dair bütün eserlerini rivayet etmiş, ayrıca adı geçen diğer hocalarından da rivayette bulunmuştur. Rivayetine ve ilmine güvenilir bir kimse idi. Bu sebeple Asmaî, onun kendisi hakkında söyleyeceği her şeyin doğru olacağını kabul ederdi. Kuvvetli bir hâfıza ve üstün bir zekâya sahip olduğu için kendisine sorulan sorulara, arzedilen meselelere çok yönlü ve ikna edici cevaplar verirdi. İbrâhim el-Harbî ve Ebü'l-Abbas Sa'leb onun talebeleri ve râvileri arasında yer almışlardır. Önce Bağdat'ta, bir süre de İsfahan'da ikamet ettikten sonra tekrar Bağdat'a döndü. Yetmiş küsur yaşlarında burada vefat etti.

Eserleri. Bâhilî kendisinden önceki müelliflerin geleneğine uyarak ağaç, nebat, deve, hurma, süt, at vb. konularda müstakil eserler yazdı. Özellikle, çekirgeler hakkında ilk defa kitap yazanın o olduğu sanılmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-İştikak. Kitâbü İştikaki'l-esmâʾ adıyla da anılmakta olup onun zamanımıza kadar gelebilmiş yegâne kitabıdır. 293 varak hacmindeki eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 2357). 2. Kitâbü Ebyâti'l-meʿânî. Ebû Ali el-Kalî'nin Endülüs'e getirttiği ve el-Leʾâlî'sinde Kitâbü'l-Meʿânî diye söz ettiği (Sezgin, II, 59, 67) bir eserdir. Bu ikisinden başka Kitâbü'ş-Şecer ve'n-nebât, Kitâbü'l-Libeʾ ve'l-leben, Kitâbü'l-İbil, Kitâbü'z-Zerʿ ve'n-nahl, Kitâbü'l-Hayl, Kitâbü't-Tayr, Kitâbü Mâ yelhanü fîhi'l-ʿâmme ve Kitâbü'l-Cerâd adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir. Ayrıca Ziriklî (el-Aʿlâm, I, 109) Bâhilî'nin kitapları arasında matbu bir Şerhu Dîvâni Zi'r-

rumme’den söz etmektedir ki bu eser hocası Asmaî’ye ait olup Bâhilî onu sadece rivayet etmiştir (Sezgin, II, 395).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Kasım ez-Zeccâcî, Mecâlisü’l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Riyâd 1403/1983, s. 38, 92, 173, 216, 262; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 61; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 114; Yâkut, Muʿcemü’l-üdebâʾ, II, 283-285; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 71-72; Safedî, el-Vâfî, VI, 295-296; Süyûtî, Bugyetü’l-vuʿât, I, 301; Keşfü’z-zunûn, I, 102; II, 1436; Îzâhu’l-meknûn, I, 13; II, 261, 285, 293, 300, 305, 312, 325, 421; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 161; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 109; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 186; Sezgin, GAS, II, 59, 67, 124, 166, 392, 395; VIII, 88-89; J. Hell, “Bâhilî”, İA, II, 227; a.mlf., “Bahilī”, EI² (Fr.), I, 949; a.mlf., “Bâhilî”, UDMİ, III, 1022.

Mehmet Talû

BAHİR

بحر

el-Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) arûz sisteminde dâirelerdeki ideal vezinlerden, ilel ve zihâfât kaideleriyle türetilmiş vezinler grubu.

Bahir (bahr ve çoğulu buhûr) Arapça bir kelime olup "deniz; büyük ırmak ve bol miktarda su toplanan yer vb." demektir. Istılah mânasını çok sayıda ve çeşitli vezinleri ihtiva ve temsil ettiği için kazanmış olmalıdır. Bu mânada ve ıstılah olarak bahir için muhtelif müterâdifler kullanılmıştır. Meselâ el-Halîl ve onu takip edenler uzun zaman bunu nevi (çoğulu envâ'), Cevherî (ö. 400/1009 [?]) bab (çoğulu ebvâb) diye ifade etmişlerdir.

el-Halîl, eski şiirlerin tedkikiyle hâlâ yaşamakta olan arûz sistemini kurmuş, arûzda mevcut bütün vezinleri önce beş aslî şekle bağlamış, bu beş nazarî vezinden de on beş nazarî vezin türetmişti. Mütedârik'in eklenmesiyle on altıya çıkan bu ideal vezinden, gene el-Halîl'in koyduğu birtakım ilel ve zihâfât kaideleriyle, eski Arap şairlerinin eserlerini taktî' etmek (tef'ilelere ayırıp veznini bulmak) mümkündür.

Bunlardan birinci dâireye muhtelife denilir ve tavîl, medîd ve basît bahirlerini; ikinciye mü'telife denir ve vâfir, kâmil bahirlerini; üçüncüye müctelibe denir ve hezec, recez ve remel bahirlerini, dördüncüye müştebihe denir ve serî', münserih, hafîf, muzâri, muktedab ile müctes bahirlerini ihtiva eder. Beşinci dâire müttefika diye anılır, mütekarib ile el-Halîl'in sistemine sonradan ilâve edilen mütedârik bahirlerini içine alır. el-Halîl bu dâirelerinde uzak bir mâzide mevcut hatta mütedâvil, ilk ve ibtidâî şekilleri elde etmek istiyordu. el-Halîl'in yaptıklarından çoğunu olduğu gibi bunu da ne muasırları ne onları takip edenler anlayabilmişlerdir. el-Halîl'in neler yapmak istediğini iyi bilen, ondan sonra bu mevzuda en orijinal eseri veren ve onun sistemini ıslah ve ikmal eden, esasa sadık kalarak herkesin anlayabileceği şekilde basitleştiren âlim Cevherî'dir. el-Halîl bütün vezinleri beş dâiredeki şatrlara, Cevherî de bab adını verdiği bahirlere ircâ ederken ilk ve ibtidâî şekilleri arıyorlardı. Bu hususu Cevherî'nin basit ve

mürekkep bahirlerin mahiyet ve tasnifine ayırdığı satırlardan çıkarmak mümkündür.

el-Halîl'den beri eski müellifler umumiyetle eserlerinde kadîm şairlerce kullanılmış vezinlere yer vermişlerdir. Halbuki sanatkârlar sanatlarının hududunu genişletecek, orijinal eserler vermelerini sağlayacak yollar aramışlardır. Meselâ Ebü'l-Beka er-Rundî (ö. 684/1285), bunlara "muhdes" olduklarını belirterek şu bahirleri ilâve eder (el-Vâfî, vr. 111b-112[a]):

1. Vasît 2. Vesîm 3. Mu'temed 4. Mütteid 5. Münserih 6. Muttarid 7. Habeb 8. Ferîd 9. Amîd 10. Vecîz

Arûz vezni İran edebiyatına ve İslâmî Türk edebiyatına Arap edebiyatından geçmiştir. Sebeplerine arûz maddesinde kısaca temas edildiği üzere (bk. DİA, III, 431-432), eski ve zengin bir kültürün hâkim olduğu İran'da eskisinden çok farklı bir münevver tipi yetişti. Bu münevverin, Fars asıllı ise kültürünün ana unsurlarından biri olarak Kur'ân-ı Kerîm'in ve hâkim topluluğun dili olan Arapça'yı, Türk asıllı ise din ve ilim dili olarak yine Arapça'yı, ayrıca sanat dili olarak Farsça'yı iyi bilmesi, hatta kullanması gerekiyordu. Bu münevverler içerisinde şair olanlar önce Arapça şiirlerinde, sonra mahallî dillerinde arûzu kullandılar. Bu edebiyatlarda millî zevk ve sanat an'anesinin, sanatkârların ve topluluğun alışkanlıklarının tesiriyle, Arap edebiyatındakinden çok farklı bir arûz doğdu. Eski müellifler bu hususu bilhassa belirtmişlerdir. Bu sahada çok beğenilip yayılmış bulunan eserlerden birinin müellifi olan Seyfî, on altısı klasik Arap nazmına mahsus bulunan on dokuz bahir saydıktan sonra bunlardan beşinin "Arap kalemi"ne mahsus olduğunu, dili "Türkçe ve Farsça Acem şairlerinin" bu bahirlerde pek az şiir söylediklerini, üç bahrin de "Acem"e tahsis edilmiş bulunduğunu anlatır. Yeni İran ve klasik Türk nazmına bağlı olarak değişen arûzun en bâriz tarafı, bunda beyit yerine mısraın geçmesi, ilk iki dâirede yer alan bahirlerin beğenilmeyip terkedilişleri ve Arap nazmında kullanılmayan bazı bahirlerin ihdasıdır. İslâmî Türk edebiyatının vezin, nazım şekli ve mevzu gibi çeşitli hususlarda Fars edebiyatına benzemesi, zannedildiği gibi bir kopya veya taklit hadisesinin neticesi değildir. Şems-i Kays'ın eserinin adındaki ve Seyfî'nin yukarıda geçen ibaresindeki "Acem" sözleri, Arap'tan gayri unsurlar demektir. Yeni Farsça'nın edebî eserlerine Türkler ve Farslar beraber yön ve şekil vermişlerdir. Bu sebeple meselâ Kutadgu

Bilig gibi İslâmî Türk edebiyatının olgun eserlerini hazırlayan safhayı Türk edebiyatında değil İran edebiyatında aramak lâzımdır.

Artık dâireler ve bahirlerin sâlim vezinleri olan ideal şekillerle nereye varılmak istenildiği unutuldu. Bütün bunlar Arap arûzunun Fars ve Türk nazmına tatbiki safhalarının tedkik, tasnif ve öğretmede kolaylık sağlayan bir hâtırası olarak kaldı. İranlı arûz âlim ve sanatkârlarının yeni vezinler arama teşebbüslerini iyi bildiği anlaşılan Şems-i Kays'ın topladığı dağınık bilgilere göre, Arap edebiyatında olduğu gibi Fars edebiyatında da arûzun edebî mahsullere tatbiki önce olup nazariyata dair eserlerin yazılışı ise daha sonradır. Yine bu bilgilere göre ilk dâirelerde yer alan beş bahir denenmiş, beğenilmemiş ve terkedilmiştir. Terkedilen bahirlerden açılan boşluğun giderilmesi ve arûzun zenginleştirilmesi için yeni dâireler, bahirler ihdas edilmiştir.

Nitekim Şems-i Kays'ın ilk arûz âlimleri arasında saydığı (el-Muʿcem, s. 181) Behrâmî-i Serahsî ve Büzürcmihr el-Arûzî (Ebû Mansûr Kasım b. İbrâhim, ö. 433/ 1041-42) gibi müellifler üç dâirede yirmi bir bahir ihdas ettiler. Bunlar: 1. Dâire-i münʻakise: sarîm, kebîr, bedîl, kalîb, hamîd, sagīr, esam, selîm, hamîm; 2. Dâire-i münʻalika: masnû, müstaʻmel, ahres, mübhem, mühmel, maʻkûs; 3. Dâire-i müngalita: kātıʻ, müşterek, muammen, müsetter, muayyen, bâis bahirleridir. Bu arada tutunabilen üç yeni bahir eski dâirelerden çıkarılmıştır. Bunlar şu bahirlerdir: Garîb (veya cedîd), karîb, müşâkil. Nazarî şekilleri ilk üç dâireden türetilen beş bahir Arap şiirine mahsus olduğu için arûza dair Farsça ve Türkçe eserlerde dâireler ve bahirler şu sıra ile gösterildi: Birinci dâire (mü'telife): hezec, recez, remel; ikinci dâire (muhtelife): münserih, muzâri, muktedab, müctes; üçüncü dâire (müntezia): serî, garîb, karîb, hafîf ve müşâkil; dördüncü dâire (müttefika): mütekārib, mütedârik. Üçüncü dâireye ilâve edilen bahirlerin vezinleri de şöyledir: Yukarıda adı geçen Büzürcmihr'in icat etmiş olduğu rivayet edilen cedîd (veya garîb) bahrinin sâlim şekli, bir beyit için iki defa - -/- ˇ-/- - dür. Fakat bunun mahbûn şekli olan -/ ˇ-/ - ˇ-//kullanılır. Karîb: Nazarî şekli bir beyitte iki defa -/ ˇ-/- - dür. Fakat bunun mekfûf şekli olan iki defa - ˇ/ ˇ- ˇ/- ˇ-// (fâilân) esas kabul edilmiştir. Karîb bahrinin şu şekilleri de kullanılır: - / ˇ- /- -// ve - / ˇ- /- -//

Bu bahir Yûsûf-i Arûzî-i Nîsâbûrî tarafından ihdas edilmiştir.

Müşâkil: Nazarî şekli bir beyit için iki defa -ˇ--/ ˇ---/ ˇ--- dür. Bunun şu mekfûf şekli de kullanılmıştır: -ˇ-ˇ/ ˇ--ˇ / ˇ--- // (ayrıca bk. ARÛZ).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, V, 244-518; Zemahşerî, el-Kustâs (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1979; Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-ʿacem (nşr. Muhammed Kazvînî - Müderris Rezavî), Tahran 1338 hş. 1 Tahran, ts., s. 181; Ebû Bekr el-Kuzâî, el-Hitâmü'l-mefdûd, İÜ Ktp., AY, nr. 4017; Ebü'l-Bekā er-Rundî, el-Vâfî fî nazmi'l-kavâfî, TTK Ktp., M. Tancî, vr. 111b-112[a]; Seyfî-i Buhârî, Risâle-i ʿArûzé (nşr. ve İng. trc. H. Blochmann, The Prosody of the Persians According to Saifī Jāmī and Other Writers), Amsterdam 1970; F. Rückert, Grammatik, poetik und rhetorik der Perser, Gotha 1874; Ali Cemâleddin, Arûz-i Türkî, İstanbul 1291; İbn Ebû Şeneb, Tuhfetü'l-edeb fî mîzânî eşʿâri'l-ʿArab, Paris 1954; Zahîrüddin Muhammed Bâbür, Arûz Risâlesi (nşr. J. V. Stebleva), Moskova 1972; Ekrem Ca'fer, Arûzun Esasları ve Âzerbaycan Arûzu, Bakü 1977; R. Blachère, "Deuxième contribution sur la términologie primitives", Analecta, Paris 1959, s. 99-119; Aynı makale, Arabica, VI, Leiden 1961, s. 132-151.

Nihad M. Çetin

BAHÎRÂ

بحيرى

Hz. Peygamber’in henüz çocukken Suriye’de görüştüğü rivayet edilen rahip.

Ârâmî dilinde “seçilmiş” mânasına gelen behîrâ kelimesini unvan olarak alan bu rahibin asıl adı Sergius’tur. Kaynaklarda kendisinin Abdülkays kabilesine mensup olduğu zikredilmekte, Zührî’ye nisbet edilen bir rivayette ise Teymâ yahudilerinden olduğu ve sonradan Hıristiyanlığı kabul ettiği nakledilmektedir.

Bazı siyer ve İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Peygamber’in henüz on iki (bir başka rivayete göre dokuz) yaşında iken amcası Ebû Tâlib tarafından bir Kureyş ticaret kervanı ile Suriye’ye götürüldüğü rivayet edilir. Kafile her zamanki gibi Busrâ’da, Bahîrâ diye bilinen münzevi rahibin manastırı yanında konaklamıştı. Yine rivayete göre Bahîrâ’nın yaşadığı bu küçük manastırda eskiden beri bir kitap bulunuyor ve bunu okuyan her rahip hıristiyanların en bilgili din adamı oluyordu. İbnü’n-Nedîm, Bahîrâ’nın elindeki dinî metinlerin suhuf* tercümeleri olabileceğini söyler. Bu bilgin rahiplerden biri olan Bahîrâ, daha önceki seyahatlerde Kureyşliler buradan geçtikleri zaman onlarla hiç ilgilenmez ve kimse ile konuşmazdı. Ancak bu defa manastırdan dışarı bakarken kervanda bulunan Hz. Muhammed’i bir bulutun gölgelendirdiğini, bir ağacın altında oturduğu zaman dallarının onun üzerine eğildiğini gördü. Bunun üzerine hemen bir sofra hazırlayıp kafile mensuplarını yemeğe davet etti. Kureyşliler o güne kadar kendileriyle hiç ilgilenmeyen Bahîrâ’nın bu davetini biraz da hayretle kabul ettiler ve yaşı küçük olduğu için Hz. Muhammed’i kervanın yanında bırakıp manastıra gittiler. Ancak Bahîrâ yemeğe onun da gelmesini istedi ve kendisiyle bizzat ilgilendi, ona çeşitli sorular sordu, sırtına bakarak peygamberlik mührünü (hatm-i nübüvvet*) gördü. Bahîrâ daha sonra Ebû Tâlib’e Muhammed’in kimin oğlu olduğunu sordu. Yetim kaldığını öğrenince ona iyi bakmasını ve yahudilerden korumasını tavsiye etti. Bunun üzerine Ebû Tâlib Suriye’deki işlerini hemen bitirip onu Mekke’ye götürdü.

Bu rivayetin sonunda, Ehl-i kitap’tan üç kişinin Hz. Muhammed’i görünce ona kötülük yapmak istedikleri, ancak Bahîrâ’nın buna engel olduğu da zikredilir.

İbn Hacer, İbn Mende ve onu takip eden Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Bahîrâ’yı sahâbî kabul ettiklerini belirttikten sonra onun Hz. Muhammed’i peygamber olduktan sonra gördüğüne dair bilgi bulunmadığını ileri sürerek bu görüşe katılmadığını açıklar. Ayrıca Hz. Peygamber’in yirmi beş yaşlarında iken Hz. Hatice’nin ticaret kervanıyla Suriye’ye yaptığı ikinci seyahatte Bahîrâ’yı bir daha ziyaret ettiğine dair rivayetler bulunduğunu zikreder. Halebî ise Hz. Muhammed’in Ebû Bekir ile Bilâl’in de bulunduğu bu ikinci seyahatte karşılaştığı rahibin Bahîrâ değil onun halefi Nestûrâ olduğunu, bazı kaynakların bu iki hadiseyi karıştırıp bir vak‘a gibi zikrettiklerini, müslüman olmayan bu iki rahibin fetret* ehlinden sayılmaları gerektiğini belirtir. Halebî ayrıca, adı Bahîrâ olan bir başka şahsın Ca‘fer b. Ebû Tâlib ile Habeşistan’dan gelip İslâmiyet’i kabul ettiğini bildirir.

İslâm kaynaklarında bu şekilde nakledilen Bahîrâ hadisesi hıristiyanlar tarafından çok değişik bir tarzda değerlendirilmiştir. XI-XII. yüzyıllarda İso‘yâb adında birisinin yazdığı iddia edilen Bahîrâ apokalipsinde bu olaya çok geniş bir şekilde yer verilmiştir. Bir nüshası Arapça, bir nüshası Süryânîce olan bu kitabın asıl metni ile İngilizce tercümesini birlikte neşreden Gottheil, bu metinlerin, İslâm dinine karşı düşmanlık maksadıyla tarihî rivayetlerin nasıl tahrif edildiğini gösteren dikkat çekici birer delil olduklarını söylemiştir. Ayrıca bunların, Hz. Muhammed’in güya yalancı peygamber olduğunu, Araplar’a tebliğ ettiği hususların da keşiş Bahîrâ’nın telkinlerinden ibaret bulunduğunu ispat etmek için hıristiyanlar tarafından uydurulduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Ortaçağ boyunca hıristiyanlar tarafından istismar edilen Bahîrâ hadisesi etrafındaki tartışmalar ve bu vesile ile hıristiyan dünyasının Hz. Peygamber, Kur’ân-ı Kerîm ve bütün müslümanlar aleyhine yönlendirilmesi zamanımıza kadar devam etmiştir. Bazı müsteşriklerde Ehl-i kitap’ın Hz. Muhammed’in peygamber olacağını daha önce kendi kitaplarından öğrenmiş olduklarına dair rivayetleri Hıristiyanlık’tan dönen müslümanların uydurduklarını ve bunun bir efsaneden ibaret olduğunu iddia ederler.

Caetani ise bu konuda Batı'da yapılan çalışmaları özetledikten, Hirschfeld'in Bahîrâ hadisesinin bir Ahd-i Atîk fıkrasının adaptasyonu (I. Samuel, 16/2-13) olduğu sonucuna ulaştığı çalışmasını zikredip bu rivayetlerin uydurma olduğunu ısrarla belirttikten sonra, Hz. Peygamber'in ilham aldığı kaynağın Hıristiyanlık'ta değil Arabistan'daki yahudiler arasında aranması gerektiğini ileri sürer (İslâm Tarihi, I, 312).

Hıristiyan dünyasındaki bu haksız ve garazkârane iddialardan rahatsız olan bazı müslüman âlimler Bahîrâ hadisesine ait rivayetin sahih olmadığını, senedinin mürsel* olduğunu, râvilerinden hiçbirisinin olayı görmediğini, bunlardan Abdurrahman b. Gazvân'ın "münker" hadisler rivayet ettiğini, olayı naklettiği ileri sürülen sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin bu olayı görmesine imkân bulunmadığı gibi hadiseyi kimden duyduğunu da söylemediğini, ayrıca o sıralarda henüz çocuk yaşta olan Hz. Peygamber'in Bahîrâ ile kısa görüşmesinden, hıristiyanların iddia ettikleri gibi, İslâm dininin esaslarına ait bazı şeyler öğrenmesinin akıl ve mantığa ters düştüğünü belirterek bu hadiseyi ya tamamen reddetmişler veya üzerinde durmaya ve reddetmeye bile değer bulmamışlardır. Bu arada Mustafa Âsım Köksal, İbn Hişâm'ın es-Sîre'sinde yer almayan Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in Bahîrâ hadisesi üzerine inşad ettiği üç ayrı kasidesinin İbn İshak'ın -Hamîdullah tarafından neşredilen-Kitâbü'l-Mübtedeʾinde bulunmasını delil göstererek, bu hadisenin İslâm kaynaklarında anlatıldığı şekliyle doğru olduğunu savunmaktadır. Bu şiirlerin bir kısmını Süheylî de eserine almıştır (II, 226-228). Ancak İbn Hişâm'ın, "İbn İshak'ın zikrettiği ve fakat şiirle uğraşanların doğru kabul etmedikleri birtakım şiirleri" eserine almadığını belirtmesi, bu şiirlerin Ebû Tâlib'e ait olduğundan şüphe edilmesi için yeterli sebeptir. Bununla birlikte Bahîrâ hadisesinin doğru olup olmadığına yalnızca bu şiirlere bakarak karar verilemeyeceği de açıktır. Esasen Bahîrâ olayını kabul veya reddetmenin Hz. Peygamber'in şahsiyeti ve İslâm dini bakımından herhangi bir önemi de yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 53-57; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 180-183; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 121, 153-155; Belâzürî, Ensâb, I, 96-97; Taberî, et-Târîẖ (Ebü'l-Fazl), II, 277-278; Mes‘ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), I, 75; Beyhâkī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, II, 24-29; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 24; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf, II, 216-228; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 199; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 229-230, 283-286; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 139, 176-177; Tecrid Tercemesi, VI, 525-528; Süyûtî, el-Hasâʾisü'l-kübrâ (nşr. M. Halil Herrâs), Kahire 1386-87/1967, I, 206-213; Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs, I, 257-259; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut 1320, I, 191-199; Nebhânî, Huccetüllâh ʿale'l-âlemîn, Beyrut 1316, s. 157-160; Mevlânâ Şiblî, İslâm Tarihi, Asr-ı Saâdet: Peygamberimizin Sîreti (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1346/1921, I, 198-202; Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, Paris 1921-26, III, 70-74; F. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, I, 310-322, 374-379; Ali Rıza Sağman, İslâm Tarihinde Râhip Bahîrâ Meselesi, İstanbul 1959, s. 2-32; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 50-51; Ali Himmet Berki - Osman Keskioğlu, Hazreti Muhammed ve Hayatı, Ankara 1959, I, 42-43; Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, İslâm Tarihi (haz. Ziya Nur), İstanbul 1974, s. 99-100; Köksal, İslâm Târihi (Mekke), I, 87-93; R. Gottheil, "A Christian Bahīra Legend", ZA, XIII (1899-1900), s. 189-242; XIV (1899-1900), s. 203-268; XVII (1903), s. 125-166; İsmail Ali Ma‘tûk, "Bahîrâ", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XII/1, Kahire 1950, s. 75-88; A. J. Wensinck, "Bahîrâ", İA, II, 227-229; A. Abel, "Bahīrā", EI² (Fr.), I, 950-951.

Mustafa Fayda

BAHÎRE

البحيرة

Câhiliye Arapları’nda bazı dinî hüküm ve örflere konu olan dişi deve.

“Yarmak” anlamındaki bahr kökünden gelmektedir. Câhiliye Arapları, doğurganlıkları ile ilgili olarak veya ilâhlarına sundukları adaklarına konu olması itibariyle deve ve koyunlarına bahîre, sâibe*, vasîle* ve hâm* gibi isimler vermişler, bu hayvanlar üzerine bazı dinî hüküm ve örfler bina etmişlerdir. Hz. Peygamber’den nakledilen bazı rivayetlerde bahîrenin, Câhiliye Arapları tarafından kulakları yarılarak sütünün içilmesi, sırtına binilmesi ve yük yüklenmesi haram sayılan dişi deve olduğu belirtilmekte, bu âdeti ilk defa başlatanın da Müdlicoğulları’ndan bir adam olduğu ve bu kişinin âhirette ağır şekilde cezalandırılacağı yine bu rivayetlerde yer almaktadır (bk. Taberî, VII, 56). Sahâbîlerden Saîd b. Müseyyeb’in Buhârî’de yer alan tarifine göre ise bahîre, “putlar uğruna sağılması yasaklanan ve sütünün içilmesi haram olan dişi devedir” (“Menâkıb” 9, “Tefsîr”, 5/13).

Bu rivayetlerde sözü edilen uygulamaların hangi dişi deve hakkında ve hangi durumlarda gerçekleştirildiği hususundaki görüşler ise farklı olup bunlardan bazıları şöyledir: 1. Bahîre beş defa doğuran deve olup beşinci yavrusu ile ilgili hükümler de vardır. Buna göre bu yavru erkek olursa kesilir, kadın ve erkek herkes onun etinden yerdi. Dişi olursa kulağı yarılır ve ondan sadece erkekler faydalanabilirdi. Öldüğü zaman ise kadınlarla ilgili yasak ortadan kalkar, onlara da helâl olurdu. İbn Kuteybe bu görüştedir. 2. Tâbiînden Atâ b. Ebû Rebâh’a göre bahîre, ardarda beş dişi yavru doğuran deve olup beşinci yavrunun kulağı kesilirdi. 3. Zeccâc bahîrenin, beşincisi erkek olmak üzere beş yavru doğuran deve olduğunu, bu devenin kulağı yarılıp salıverildiğini, kendisinden herhangi bir şekilde faydalanılmasının haram sayıldığını ileri sürmüştür. 4. İbn İshak ise bahîre için daha değişik bir yorum getirmiştir. Buna göre bahîre, sâibe denen dişi devenin on birinci dişi yavrusu olup annesi gibi o da salıverilirdi.

İbn Manzûr, beşinci yavrusu erkek olan ve kulağı yarılarak kendi haline terkedilen koyuna bahîre denildiğine dair bir görüşten de söz etmiştir. Bahîrenin tarifi ile ilgili rivayetlerin sıhhati ve bu konudaki uygulamalarla ilgili olarak yapılan değişik açıklamalar bir yana, işin kesinlik kazanan yanı, Câhiliye Arapları'nda bazı durumlarda dişi deveden faydalanmanın günah sayılması, birtakım helâllerin haram hale getirilmesidir. Kur'ân-ı Kerîm bu tür âdetleri kaldırmış, bu gibi şeyleri Allah'a iftira olarak nitelendirmiştir (el-Mâide 5/103; el-En'âm 6/ 138-139).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, es-Sıhâh, (nşr. Ahmed Abdülgafûr), Beyrut 1379/1979, II, 585-586; Lisânü'l-ʿArab, "bhr" md.; Buhârî, "Menâkıb", 9, "Tefsîr", 5/ 13; İbn Kuteybe, Tefsîru garîbi'l-Kurân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1978, s. 147; Taberî, Tefsîr, VII, 56-60; Ferrâ el-Begavî, Maʿâni'l-Kurʾân, Beyrut 1980, I, 322; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, II, 436-437; Elmalılı, Hak Dini, III, 1823; Cevad Ali, el-Mufassal, VI, 203-205; A. J. Wensinck, "Bahîre", İA, II, 229; a.mlf., "Bahīrā", EI² (İng.), I, 922; a.mlf.-İdâre, "Bahîre", UDMİ, IV/1, s. 106-107.

İshak Yazıcı

BAHİS

(bk. KUMAR).

BAHİS

البحث

Araştırılan veya tartışılan bir konuda tez ve antitez arasındaki münasebeti tahlil ederek doğruyu bulma anlamına gelen mantık terimi.

Sözlükte "toprağı kazıp bir şeyi aramak, sorup araştırmak, gerçeği ortaya çıkarmak için çaba sarfetmek" gibi anlamlara gelen bahis (bahs), mantık terimi olarak genellikle "iki düşünce arasındaki olumlu ve olumsuz bağlantıyı akıl yürütme yoluyla tesbit edip ortaya koyma veya naklî bir hükmü delilleriyle ispat etme" mânasında kullanılmıştır. İbn Sînâ bahsi, insanın kendiliğinden sahip olduğu bilgilerin (aksiyom) mukabili olarak kıyas yoluyla bir tasavvur veya tasdike ulaşma faaliyeti şeklinde açıklamıştır (bk. en-Necât, s. 112). Modern Arapça'da ilmî bir konunun açıklığa kavuşturulması için o alandaki problemleri tesbit ve tahlil etme faaliyetine, ayrıca matematiksel analiz yoluyla yapılan araştırmaya da bahis denilmektedir.

Tartışmada karşı tarafın iddialarını çürüterek kendi görüşlerini ispatlamak ve genel olarak doğru sonuçlara ulaşabilmek için ihtiyaç duyulan objektif tartışma kurallarının gösterildiği disipline İslâm mantık literatüründe "âdâbü'l-bahs" denilmiştir (bk. MÜNÂZARA).

İki İslâm âlimi veya âlimler grubu arasında çok çeşitli konularda yapılan tartışmalar çoğunlukla "ebhâs" (bahisler) genel başlığı altında bibliyografik kaynaklara geçmiştir. Meselâ Kâtib Çelebi "Ebhâsa Dair Fasıl"da on dokuz bahis sıralayarak tartışan taraflar, tartışma konusu, deliller ve karşı deliller, tartışmaların nerede, ne zaman ve kimler huzurunda yapıldığı konularında ve bu tartışmaları ihtiva eden eserler hakkında bilgi vermiştir (Keşfü'z-zunûn, I, 220-223).

İslâm bilginleri bahis ve münâzaranın mantıkî kuralları yanında ahlâkî şartları üzerinde de durmuşlar; "âfâtü'l-bahs" veya "âfâtü'l-münâzara" gibi başlıklar altında, tartışmanın asıl gayesi olan gerçeğin ortaya çıkarılması

düşüncesinin geri plana itilerek kibir, şöhret, kendi bilgi ve zekâsının üstünlüğünü ispatlama, karşı tarafı zor duruma sokma ve küçük düşürme gibi ahlâk dışı duygu ve düşüncelerin tesiriyle yapılan tartışmanın kötülük ve zararına da dikkat çekmişlerdir (bk. Gazzâlî, I, 41-45).

Bahis Türkçe'de, bir işin sonucunu tahmin yoluyla önceden tesbit etmek hususunda iki kişinin yaptığı sözleşmeyi ifade etmek için de kullanılır. Buna göre kaybeden taraf kazanana bir şey ödemek mecburiyetindedir (bk. MÜSABAKA).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bhs" md.; et-Taʿrîfât, "bhs" md.; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 112; Gazzâlî, İhyâ, I, 41-45; Taşköprizâde, Miftâhü's-saâde, II, 599; Keşfü'z-zunûn, I, 38-39, 220-223; Carra de Vaux, "Bahis", İA, II, 229; F. Gabrieli, "Bahth", EI² (İng.), I, 949; a.mlf., "Bahs", UDMİ, IV, 52.

Mustafa Çağrıcı

BÂHİSETÜLBÂDİYE

باحثة البادية

Melek bint Hifnî Nâsıf (ö. 1886-1918)

Mısırlı yazar, hatip, şair ve kadın hakları savunucusu.

Kahire'de doğdu. Devrinin tanınmış âlim ve ediplerinden Hifnî Nâsıf'ın kızıdır. Resmî bir okuldan mezun olan ilk müslüman hanım sıfatıyla yüksek öğrenimini kız öğretmen okulunda tamamladı (1905). İngilizce ve Fransızca öğrendi. Bir taraftan Kahire Emîriye kız okullarında öğretmenlik yaparken diğer taraftan da kadın hakları savunucusu olarak günlük gazetelere yazılar yazmaya başladı. Abdüssettâr el-Bâsil ile evlendikten sonra öğretmenlikten ayrıldı. Ülke kadınlarının uyanması ve kadın haklarının korunması için yazılar yazdı, konferanslar verdi ve bu konuda gayret gösteren ilk Mısırlı müslüman kadın olarak dikkatleri üzerinde topladı. Muhammed Abduh'un, Kāsım Emîn ve babasının fikirlerinden faydalandı. Kadınların sosyal hayata girmelerini, bilhassa Mısırlı zengin hanımların ev işleri ve çocuklarının terbiyesiyle bizzat meşgul olup bu işleri hizmetçilere bırakmamaları gerektiğini yazı ve konferanslarında işledi. İslâmî değerlere son derece bağlı olan ve kadının örtünmesi gerektiğini savunan Bâdiye ileri sürdüğü görüşlerin canlı bir örneği olmaya çalıştı. Bu dönemde yazdığı yazılarda "Bâhisetülbâdiye" imzasını kullandığı için daha sonra bu ad kendisinin lakabı oldu.

Kadınları eğitmek, onlara sosyal ve ekonomik konularda birtakım bilgiler vermek için gazetelere yazdığı yazılar yanında "İttihâdü'n-nisâ et-tehzîbî" adlı bir de dernek kurdu. Trablusgarp felâketzedeleri için bağış topladı. I. Dünya Savaşı münasebetiyle evinde hemşire yetiştirmek üzere bir okul kurdu. Tutulduğu İspanyol hummasından kurtulamayarak genç yaşta Kahire'de öldü. İmam Şâfiî'deki aile mezarlığına gömüldü.

Eserleri. 1. en-Nisâʾiyyât. el-Cerîde adlı günlük gazetede yayımladığı örtünme, kız çocuklarının eğitimi, taaddüd-i zevcât gibi konulara dair

yazılarını iki cilt halinde yayımlamayı düşündüyse de eserin ancak I. cildini yayımlayabilmiştir (Kahire 1328). 2. Hukuku'n-nisâ˒. Kadın haklarına dair olan bu eseri âni ölümü sebebiyle yarım kalmıştır. Bunlardan başka 1911'de Mısır'da yapılan bir kongreye sunduğu ve kadının durumunun düzeltilmesiyle ilgili on maddelik bir programdan oluşan basılmamış bir tebliği bulunmaktadır.

Mısırlı hanım yazarlardan Mari Ziyâde (Mey) onun biyografisine dair Bâhisetü'l-bâdiye adlı bir eser yazmıştır (Kahire 1920).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., II, 728; III, 256-258; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasît fi'l-edebi'l-˓Arabî ve târîhihî, Kahire 1335/ 1916, s. 342-345; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), VII, 287-288; Kehhâle, Mu˓cemü'l-mü˒ellifîn, XIII, 5-6; a.mlf., A˓lâmü'n-nisâ˒, Dımaşk 1378/1959, V, 74-101; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 245-246; el-Menâr, XXI, 105-109, 163-168; Serkîs, Mu˓cem, II, 1788-1789; Th. Philipp, "Malak Hifnī Nasif", EI² (Fr.), VI, 213.

Ali Şakir Ergin

BAHÎT, Muhammed

محمد بخيت

(ö. 1854-1935)

Mısır başmüftüsü.

10 Muharrem 1271'de (3 Ekim 1854) Mısır'ın Asyût eyaletindeki Mutîa köyünde doğdu. 1865'te Ezher'e girdi. Bahrâvî, Hasan et-Tavîl, Demenhûrî, Muhammed el-Mehdî, Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî gibi âlimlerden Arap dili, belâgat, fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, tefsir ve mantık gibi çeşitli dersler aldı. 1875'te mezun olduğu Ezher'de müderris olarak görev alan Muhammed Bahît el-Mutîî, Kalyûbiye eyaleti kadılığına tayin edilinceye kadar (1880) sürdürdüğü bu görevi sırasında, Muhammed Abduh'un desteklediği Ezher reformuna karşı gelişen muhalefetin içinde yer aldı.

Kalyûbiye kadılığıyla başlayan adlî görevini Minye, Port Said, Asyût, İskenderiye kadılıklarıyla sürdürdü. Bu arada Adalet Bakanlığı'nda müftülük ve müfettişlik gibi bazı yüksek devlet memurlukları ile Türk Kadısı Nesîb Efendi'ye vekâleten Mısır başkadılığında da bulunan Muhammed Bahît, 21 Aralık 1914'te Mısır başmüftüsü oldu. Bir müddet er-Râbıtatü'ş-Şarkıyye'ye üye olduysa da daha sonra bu üyelikten istifa etti (1925).

Mısır başmüftülüğünden emekli olduktan sonra (1921) evine çekilip tedrisle ve fetva vermekle meşgul oldu. Hanefî fıkhının inceliklerini ve Şâfiîler'le Hanefîler arasındaki ihtilâfları çok iyi bildiği için zamanının fıkıh otoritelerinden sayılan Bahît, İslâm dünyasının her tarafından çeşitli fıkhî meselelerle ilgili soruları içeren mektuplar alır, evi fetva soranlarla dolup taşardı. Fetvalarının yazımı ve çeşitli ülkelerdeki talebelerine ulaştırılması için özel kâtipler tutmuştu. Bu kâtiplerin aylık ücretleriyle talebelerine gönderdiği mektup ve kitapların posta masraflarını bizzat karşılayan Bahît 20 Receb 1354'te (18 Ekim 1935) Kahire'de vefat etti.

Eserleri. Eserlerinin çeşitliliğinden anlaşıldığı üzere İslâm'da hükümet şekli, din ve toplum hayatında kadının yeri, Kur'an'ın tercümesi ile ilgili tartışmalar vb. güncel meselelere ilmî ve aktif bir şekilde katılan Muhammed Bahît, İslâm'ın Batı bilim ve teknolojisiyle karşı karşıya gelmesi sonucu ortaya çıkan problemlere de eğilmiş bir âlimdir.

Sayıları yirmiyi aşan eserlerinden bazıları şunlardır: Hakīkatü'l-İslâm ve usûlü'l-hükm (Ali Abdürrâzık'ın el-İslâm ve usûlü'l-hükm adlı eserine yazdığı bir reddiyedir, Kahire 1344); el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî ʿunukı men kāle bi-butlâni'l-vakf ʿale'z-zürriyye (Kahire 1344); İrşâdü'l-kāriʾ ve's-sâmiʿ ilâ enne't-talâk izâ lem yudif ile'l-merʾe gayru vâkıʿ (Kahire 1348); Hüccetullah ʿalâ halîkatih fî beyâni hakıkati'l-Kurʾân mine'l-ʿulûmi'l-kevniyye ve'l-ʿumrâniyye (Kahire 1323); el-Cevâbü'ş-şâfî fî ibâhati't-tasvîri'l-fûtûgrâfî (Kahire, ts.); Risâle fî ahkâmi kırâʾati'l-fûnûgrâf (Kahire 1324); el-Kavlü'l-müfîd fî ʿilmi't-tevhîd (Kahire, ts.); İrşâdü'l-ümme ilâ ahkâmi ehli'z-zimme (Kahire 1317); Ahsenü'l-kelâm fîmâ yeteallaku bi's-sünneti ve'l-bidaʿi mine'l-ahkâm (Kahire 1320); el-Kavlü'l-câmiʿ fi't-talâki'l-bidʿî ve'l-mütetâbiʿ (Kahire 1320); İzâhatü'l-vehm ve izâletü'l-iştibâh ʿan risâleti'l-fûnûgrâf ve's-sîkûrtâh (Kahire 1324); el-Ecvibetü'l-Mısriyye ʿani'l-esʾileti't-Tûnisiyye (Kahire 1324); el-Bedrü's-sâtıʿ ʿalâ Cemʿi'l-cevâmi (İbnü's-Sübkî'nin Cemʿu'l-cevâmiʿi üzerine yapılmış bir şerh olup usûl-i fıkıh ile ilgilidir, Kahire 1332); Tathîrü'l-fuʾâd min denesi'l-iʿtikād (Kahire 1318).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 538-539; Brockelmann, GAL Suppl., III, 329; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 274; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 98-99; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 564; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 284-285; "İlâ Rahmetillâh", Mecelletü'l-Ezher, VI, Kahire 1354/1935, s. 583; "Vefâtü'ş-şeyh Muhammed Bahît", Mecelletü'r-risâle, sy. 121, Kahire

1354/1935, s. 1757; F. De Jong, “Bakhıt al-Mutīʿī al-Hanafī”, EI² Suppl. (İng.), s. 121.

Cengiz Kallek

BAHNÂME

باهنامه

Eski tıpta başta cinsî rahatsızlıkların tedavisi olmak üzere cinsî konulardaki her türlü meseleyle ilgili bilgileri içine alan bir kitap türü.

Bahnâme kelimesi, “cinsî arzu, şehvet” mânasına gelen Arapça bâh ile Farsça “risâle, kitapçık” anlamındaki nâme kelimelerinden meydana gelmiştir.

Günümüz tıbbında da “cinsî yetersizlik, düzensizlik ve bozukluklar” adı altında ele alınan bu konu “Mevzûâtü’l-ulûm” gibi ilimlerin tasnifiyle ilgili eski eserlerde tıp ilminin bir kolu sayılmıştır. Fakat uğraşma alanının özelliği ve genişliği sebebiyle “İlmü’l-bâh” veya “İlm-i Bâh” başlığı altında müstakil olarak ele alınan bir dal haline gelmiştir. Bu konudan bahseden eserlere genel olarak “Bahnâme” veya “Kitâbü’l-Bâh” adı verilmekle beraber her eserin ayrıca özel bir adı da vardır. Bunlar, içinde kitabın yazıldığı dildeki gelin, nikâh, zevk, gençlik, kudret gibi konularla ilgili tabirlerin bulunduğu “el-Urs ve’l arâis”, “Kitâbü’l-Îzâh fî esrâri’n-nikâh”, “Kitâbü Câmii’l-lezze” gibi isimlerdir.

Bu alanda kaleme alınan Arapça, Farsça ve Türkçe kitaplarda nikâha, dinî ve tıbbî bakımdan cimâ âdâbına yer verildiği gibi bu konudaki her türlü yetersizlik ve rahatsızlıklara çare olacak çeşitli ilâçlar da gösterilmiştir. Ayrıca tenâsül hastalıkları, hamilelik, bunları önleyici ilâçlar, doğum, hamilelik esnasında ve sonrasında ortaya çıkan rahatsızlıklar, sebepleri, tedavi usulleri, yeni doğan çocuklarla ilgili çeşitli tıbbî bilgiler, çocuk yetiştirme ve terbiyesi hakkında tavsiyeler çeşitli bölümler halinde bu tür kitaplarda yer almıştır. Bu eserlerde görülen müstehcen hikâye ve masalların da, sebepleri psikolojik olan cinsî rahatsızlıkların tedavi maksadına yönelik olduğu ifade edilmektedir. Yapılan yeni araştırmalar bilhassa cinsî iktidarsızlığın ana sebepleri arasında kıskançlık, eşlerin birbirine ilgisizliği, huzursuzluk, korku ve heyecan gibi psikolojik faktörleri göstermektedir (Songar, s. 363). Bunların giderilmesi için tedavide bazı ilâç

ve gıda formülleri yanında göze ve kulağa hitap eden usuller de faydalı bulunarak bahnâmelerde tavsiye edilmiştir. Ancak bu maksatla bazan minyatürlü eserler ortaya konularak aşırılığa ve müstehcenliğe düşüldüğü gibi, tür hakkında yanlış kanaatlere sebep olan ve bu eserlerin sadece açık saçık hikâyelerden meydana gelmiş kitaplar kabul edilmesine yol açan hikâyelerden ibaret geniş bölümlere sahip bahnâmeler de yazılmıştır.

Erkek ve kadında ortaya çıkan cinsî rahatsızlıklar genel olarak yetersizlik şeklinde kendini göstermektedir. Erkektekine "impotens", kadındakine "frijidite" denilen bu rahatsızlığın sebepleri arasında az da olsa cinsî organlara ait bazı hastalıklar, şeker ve damar hastalıkları ile yaşla ilgili ve hormon yetersizliğine bağlı olanları da vardır. Bunlar çeşitli ilâçlar, gıdalar ve formüllerle tedavi edilmeye çalışılmış, bahnâmelerde bu maksatla bazı kuvvetlendiriciler (tonik) ile uyarıcılar da (stimultan) tavsiye edilmiş, bu özelliklere sahip macun ve şurup formüllerine yer verilmiştir. Türün ilk örnekleri, sıcak bölgelerde iklimin tesiriyle erken bulûğa erme neticesi erken iktidarsızlığa düşme şeklinde yaygın görülen cinsî yetersizlikleri tedavi maksadıyla daha çok o beldelerde Arapça ve Farsça olarak kaleme alınmıştır.

İslâm kültür dairesi içerisinde Arap-Fars kültürlerinin doğrudan etkisinde kalan Türkler de zamanla bu eserleri tanımış, Türkçe'ye çeşitli tarihlerde muhtelif bahnâmeler tercüme edilmiştir. Türk dilinde bilinen en eski bahnâme, XIV. yüzyılda Saruhan oğlu Ya'kūb b. Devlet adına Nasîrüddîn-i Tûsî'ye izâfe edilen Farsça Bâhnâme-i Pâdişâhî'den yapılmış olan tercümedir. Osmanlılar'da bilinen ilk bahnâme tercümesi de yine aynı eserden Mûsâ b. Mes'ûd tarafından yapılmıştır (her iki eserin Arapça, Farsça ve Türkçe yazma nüshaları için bk. Şeşen, s. 378-380). II. Murad adına yapılan bu tercümede insan mizaçları, sağlık için gerekli gıdalar, kuvvetlendirici şerbetler, macunlar, usuller, şifa verici devalarla cimâ âdâbı hakkında bilgiler verilmiştir.

Nîşâbur Emîri Togan Şah adına şair Ebû Bekir b. İsmâil el-Ezrakī tarafından kaleme alınan Elfiyye ve Şelfiyye adlı eser de meşhurdur. Bu eser Deli Birader Gazâlî Mehmed (ö. 1535) tarafından Dâfiu'l-gumûm ve râfiu'l-hümûm adıyla ve bazı ilâvelerle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Şehzade Korkut'un bendelerinden Piyâle'nin emriyle yapılan ve edebe

aykırı bulunarak sonradan yasaklanan bu tercümenin bir nüshası Tercüman Gazetesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. Y 265). XVI. yüzyılın ünlü Osmanlı şeyhülislâmı İbn Kemal, Yavuz Sultan Selim'in emriyle 1519'da Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî'nin (ö. 1253) bu alandaki eserini bazı ilâvelerle Rücûu'ş-şeyh ilâ sıbâh fi'l-kuvveti ale'l-bâh adıyla Türkçe'ye çevirmiş (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1012; Bağdatlı Vehbi, nr. 1652) ve padişaha takdim etmiştir. Çok rağbet gördüğünden sonraki yıllarda da birçok defa tercüme edilen bu eser, bazı ilâvelerle ve değişik bir şekilde Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600) tarafından Râhatü'n-nüfûs adıyla tercüme edilmiş (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2475; Şehid Ali Paşa, nr. 2014) ve şehzadeliğinde Manisa'da iken III. Murad'a takdim edilmiştir. Daha sonraki devirlerde de ilgi gören Rücûu'ş-şeyh'in XVII ve XVIII. yüzyıllarda da tercümeleri yapılmıştır. Eser XIX. yüzyılda Mısır'da (1306, 1316), Fransa'da (1898) ve İngilizce olarak yine Mısır'da (1298) yayımlanmıştır. Cemâleddin Revnakī'nin minyatürlü Kitâbü's-Safâ ve's-sürûr'u ile XVIII. yüzyılda yaşamış olan hassa tabiplerinden Kâtibzâde Mehmed Refî'in aynı konuda Risâle fi'l-bâh (nüshaları için bk. Ünver, s. 25; Şeşen, s. 332) adlı eserleri de meşhurdur. Devrin padişahı III. Ahmed'in "za'f-ı bâh"a müptelâ olması üzerine kaleme alınan Risâle fi'l-bâh'da üç bölüm halinde tenâsül uzuvlarının hastalıkları, cinsî arzu noksanlığının sebepleri ve ilâçları üzerinde durulmuş ve yer yer şehvet arttırıcı hikâyeler nakledilmiştir.

Kütüphanelerde yazma olarak çoğu anonim ve birbirinin tekrarı mahiyetinde birçok bahnâme telif ve tercümeleri mevcuttur (geniş bilgi için bk. Şeşen, s. 484-525).

BİBLİYOGRAFYA

Bâhnâme-i Şâhî, Millet Ktp., Tıp, nr. 45; Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî, Rücûu'ş-şeyh ilâ sıbâh fi'l-kuvveti ale'l-bâh (trc. İbn Kemâl), Kahire 1298; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 376-377; Kâtibzâde Mehmed Refî, Risâle fi'l-bâh, İÜ Ktp., TY, nr. 2706; Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm,

Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 123-124; A. Süheyl Ünver, Hekimbaşı ve Hattat Katipzâde Mehmed Refi Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1950, s. 25-26; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 571, 581, 592; Ayhan Songar, Psikiyatri, İstanbul 1971, s. 363; Şeşen, Fihrisü mahtûtât, bk. İndeks; Günay Kut, Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1989, s. 309-310; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Osmanlı Padişahları ve Bahnâmeler", TTK Bildiriler, VI, 423-428; TA, V, 53-54; TDEA, I, 294; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşa-zâde", İA, VI, 565; İBA, I, 300.

Abdülkadir Özcan

BAHR

(bk. BAHİR).

BAHR-i AHMER

(bk. KIZILDENİZ).

BAHRAK

بحرق

Muhammed b. Ömer b. Mübârek el-Himyerî el-Hadramî (ö. 930/1524)

Dil, edebiyat ve din âlimi.

Cemâleddin ve Nûreddin olarak anılmakla birlikte daha çok Bahrak lakabıyla meşhurdur. 15 Şâban 869 (12 Nisan 1465) tarihinde Hadramut'ta dünyaya geldi ve orada yetişti. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra sarf ve nahiv ilimlerine ait el-Elfiyye'yi, Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî'nin fıkıh usûlüne dair manzumesini ve ünlü hekim-filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Hâvî'sinin büyük bir kısmını da ezberledi. Hadramut'un önde gelen âlimlerinden öğrenim gördü. Daha ileri derecede ilim tahsili için önce Aden'e gitti. Orada özellikle Abdullah b. Ahmed Bâ Mahreme'nin derslerine devam etti. Bir müddet sonra Aden'den Zebîd'e geçerek Cemâleddin es-Sâiğ ve Şerîf Hüseyin el-Ehdel'den ders aldı. Bir ara hac farîzasını yerine getirdi ve bu sırada Sehâvî gibi bazı âlimlerle görüşme imkânını buldu. Sehâvî'nin arkadaşı Hamza en-Nâşirî'nin kızı ile evlendi.

Tahsilini tamamladıktan sonra Aden'e dönen Bahrak burada eğitim, öğretim ve fetva vermekle meşgul oldu. Bu arada ilmi ve faziletiyle Aden Emîri Mercan'ın yanında büyük bir itibar kazandı. Onun ısrarı üzerine Şihr şehri kadılığını üstlendi. Ancak emîrin 927 (1521) yılında vefatı üzerine kadılık görevinden istifa ederek Hindistan'a gitti ve orada Gucerât Sultanı Muzaffer Şah'ın iltifatına nâil oldu. 20 Şâban 930 (23 Haziran 1524) tarihinde Hindistan'ın Ahmedâbâd şehrinde vefat etti. Sultan Muzaffer'in ona olan saygı ve sevgisini kıskanan vezirlerin kendisini zehirlettiği yolunda rivayetler vardır. Bahrak dil, edebiyat, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi geleneksel ilimlerden başka tıp ve matematik gibi pozitif ilimler alanında da öğrenim görmüş bir Şâfiî âlimidir.

İlminin genişliğini denize benzetenler, "İsminize kaf harfi (بحر + ق) niçin eklendi bilemiyoruz; fakat denize karışan bir şey onu değiştirmez ki"

demişlerdir. Bahrak tasavvufla da meşgul olmuş ve kendisine şeyhi Şerîf Hüseyin el-Ehdel tarafından hırka* giydirilmiştir. Kaynaklarda onun bazı kerametlerinden bahsedilir. Şiirle de yakından ilgilenen Bahrak'ın ed-Dav᾿ü'l-lâmiʿ (VIII, 253-254) ve Şezerâtü'z-zeheb'de (VIII, 177) şiirlerinden örnekler bulunmaktadır.

Eserleri. Zebîdî'nin "Yemen allâmesi" diye vasıflandırdığı (Tâcü'l-ʿarûs, "bahrak, md.) Bahrak'ın telif, ihtisar ve şerhettiği kırka yakın eseri mevcut olup en önemlileri şunlardır: 1. Neşrü'l-ʿalem fî şerhi Lâmiyyeti'l-ʿAcem. Tuğrâî'nin darbımesel ve hikmetli sözlerin şiirle terennümünden ibaret olan Lâmiyyetü'l-ʿAcem adlı eserinin şerhidir (Kahire 1283, 1309). 2. Fethu'l-akfâl ve darbü'l-emsâl fî şerhi Lâmiyyeti'l-efʿâl. İbn Mâlik'in sarf ilmine dair Lâmiyyetü'l-efʿâl adlı eserinin şerhidir (Kahire, ts.). 3. Tuhfetü'l-ahbâb ve turfetü'l-ashâb. Harîrî'nin nahiv ilmine dair Mülhatü'l-iʿrâb adlı eserinin şerhidir (Kahire 1296, 1300, 1306, 1308, 1319). 4. Mevâhibü'l-kuddûs fî menâkıbi İbni'l-ʿAyderûs. Aden'in mânevî koruyucusu kabul edilen ve Ayderûsiyye tarikatının kurucusu olan şeyhi Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs için yazdığı bir menâkıbnâmedir. 5. Mütʿatü'l-esmâʿ bi-ahkâmi's-semâʿ. Üdfüvî diye tanınan Ca'fer b. Sa'leb'in el-İmtâʿ fî ahkâmi's-semâʿ adlı eserinin muhtasarıdır (Brockelmann, Suppl., II, 27). Bahrak'ın bunlar dışında önemli eserlerinden bazıları da şunlardır: el-Kavlü (el-ʿİkdü)'s-semîn fî ibtâli'l-kavli bi't-takbîh ve't-tahsîn; ʿİkdü'd-dürer fi'l-îmâni bi'l-kazâ᾿i ve'l-kader; el-Hadîkatü'l-enîka fî şerhi'l-ʿUrveti'l-vesîka (Brockelmann, a.e., II, 555); en-Nübzetü'l-muharrira li'd-daʿve'l-muharrara (a.y.); Şerhu'l-Kâfiye fi't-tıb (a.y.); Tefsîru Âyeti'l-kürsî (a.y.); Tercemetü'l-müstefîd li-meʿânî Mukaddimeti't-tecvîd (Brockelmann, a.e., II, 276); el-ʿAkıdetü'ş-Şâfiʿiyye fî şerhi'l-Kasîdeti'l-Yâfiʿiyye (Kahire 1296); Mevlidü seyyidi'l-evvelîn ve'l-âhirîn ve habîbi ve halîli rabbi'l-ʿâlemîn; et-Tebsıratü'l-Ahmediyye fi's-sîreti'n-nebeviyye; el-Hüsâmü'l-meslûl ʿalâ müntekısî ashâbi'r-Resûl.

İhtisar ettiği eserler arasında ise Nevevî'nin el-Ezkâr'ı, Münzirî'nin et-Tergīb ve't-terhîb'i, Sehâvî'nin el-Makāsıdü'l-hasene'si de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "bahrak" md.; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, VIII, 253-254; Abdülkadir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 133-134; Keşfü'z-zunûn, II, 1536, 1538, 1843; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VIII, 176-178; Serkîs, Muʿcem, s. 532-533; Brockelmann, GAL, I, 300; Suppl., I, 526; II, 554-555; Îzâhu'l-meknûn, I, 76, 221; II, 116, 397, 426, 552; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 230-231; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 315-316; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 89-90; O. Löfgren, "Bahrak", EI² (İng.), I, 938.

Mehmet Talû

BAHRAN GAZVESİ

غزوة بحران

Hz. Peygamber'in Süleymoğulları'na karşı yaptığı gazve.

Hz. Peygamber, hicretin yirmi yedinci ayı başlarında (Cemâziyelevvel 3/Kasım 624), Hicaz bölgesinin maden havzası olan ve Medine'ye 200 kilometrelik bir mesafede bulunan Bahran (bazı kaynaklara göre Buhran) bölgesindeki Süleymoğulları'nın (Benî Süleym) müslümanlara karşı asker topladıklarını haber aldı. Medine'de yerine İbn Ümmü Mektûm'u vekil bırakarak 300 kişilik bir kuvvetle Bahran'a doğru yola çıktı. Bunu haber alan Süleymoğulları çevreye dağılıp kaçtılar. Bölgede bir süre kalan Hz. Peygamber, karşısında herhangi bir kuvvet göremeyince on gün süren bu seferden sonra tekrar Medine'ye döndü. Seferin iki ay sürdüğüne dair rivayetler de vardır. Bazı kaynaklar bu gazvenin Kureyş'e karşı, bazıları da hem Kureyş hem de Benî Süleym'e karşı yapıldığını belirtirler.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, I, 3, 8; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 46; İbn Sa'd, et-Tabakāt, II, 35-36; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 487; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 341; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 3; Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs, I, 416; Abdülvehhâb el-Advânî, "el-Gazevâtü'n-nebeviyye", el-Mevrid, X/4, Bağdad 1981, s. 539; Abdülkayyûm, "Buhrân", UDMİ, IV, 83.

Ahmet Önkal

BAHRÂNÎ

(bk. İBN USFÛR el-BAHRÂNÎ).

BAHREYN

البحرين

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "iki deniz" anlamında bir kelime.

Kur'ân-ı Kerîm'de dört yerde (el-Kehf 18/60; el-Furkan 25/53; en-Neml 27/ 61; er-Rahmân 55/19) el-bahreyn, bir yerde de (Fâtır 35/12) el-bahrân şeklin de geçer. Kehf sûresinde Hz. Mûsâ'nın Hızır'la buluşmak üzere varmak istediği yerden söz edilirken "iki denizin birleştiği yer" anlamında mecmau'l-bahreyn tabiri kullanılmış, Furkan ve Fâtır sûrelerinde bu iki denizden birinin tatlı ve içimi hoş, diğerinin tuzlu ve acı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Furkān ve Rahmân sûrelerinde bu iki denizin arasında, birbirine karışmalarını önleyen berzah*tan söz edilmiş, Neml sûresinde ise berzah yerine hâciz (engel) tabiri kullanılmıştır.

Âyetlerde bilgi verilmediği için bu iki denizin hangi denizler olduğu hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte bazı tefsirlerde bunlardan biriyle nehirlere, diğeriyle de bu nehirlerin döküldüğü denizlere işaret edilmiş olabileceği ileri sürülmüş, Dicle ve Nil nehirleriyle bunların döküldüğü denizler bu hususta örnek olarak zikredilmiştir. "Mecmau'l-bahreyn"i tefsir ederken müfessirlerce ileri sürülen görüşler de birbirinden çok farklıdır (bk. MECMAU'l-BAHREYN). Mücâhid'e göre berzah, gözle görülmeyen ve tatlı suyu tuzlu suya karıştırmayan bir engeldir (Tefsîr, II, 454-455; Taberî, XVII, 25). Fahreddin er-Râzî ise bunun denizler arasındaki kara parçası olduğunu söylemiştir (Tefsîr, XXIV, 101). Çağımızda yapılan ilmî çalışmalardan ve deniz dibi araştırmalarından alınan sonuçlar Mücâhid'in görüşünü doğrular mahiyettedir. Yoğunluğu birbirinden farklı olan sular ve denizler birbirine tam anlamı ile karışmamakta veya deniz dibinden fışkıran tatlı su kaynakları iki denizin karışmasına engel olmaktadır (bk. M. Bucaille, s. 287-288).

Kur'ân-ı Kerîm'de insanoğlunun dikkatini tabiata ve tabiat olaylarına çeken pek çok âyet vardır. Bu âyetlerde Allah'ın varlığı, sonsuz kudreti, yüceliği ve birliği, diğer bir ifade ile tevhid inancı anlatılmaktadır. Farklı

özelliklerinden dolayı birbirine karışmayan denizlerin zikredildiği âyetlerde de bu amacın göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır.

Tasavvufta “bahreyn”den maksat vücûb ve imkân daireleridir. Bahr-i vücûb, tam olarak zaruretin hâkim olduğu ve iradenin tesirli olmadığı varlık alanıdır. Bahr-i imkân ise “mümkin” varlıkların teşkil ettiği ve iradenin tesirli olduğu alandır. Mecmau’l-bahreyn de kābe kavseyn* makamıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, Istılâhâtü’s-sûfiyye, “mecmaʿu’l-bahreyn” md.; el-Muʿcemü’s-sûfî, s. 186; Mücâhid, Tefsîr, II, 454-455; Taberî, Tefsîr, XVII, 25; XIX, 15-17; XXII, 81-82; XXVII, 74-76; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, s. 56; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 96, 155, 303-304; IV, 45; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXIV, 100-101, 207-208; XXVI, 26-27; XXIX, 99-101; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, XIX, 24-25; XX, 5-6; XXII, 179; XXVII, 105-106; Merâgī, Tefsîr, Kahire 1394/1974, XIX, 26; XX, 8-9; XXII, 116; XXVIII, 112-113; Elmalılı, Hak Dini, V, 3601, 3693-3694; VI, 3981; VII, 4671-4672; M. Bucaille, Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur’an (trc. M. Ali Sönmez), Konya 1979, s. 287-288; Seyyid Kutub, Fî Zılâli’l-Kurʾân, Beyrut 1405/1985, V, 2572, 2657-2658, 2934; VI, 3452-3453; W. E. Mulligan, “al-Bahrayn”, EI² (İng.), I, 940-941.

Celâl Kırca

BAHREYN

البحرين

Basra körfezinde otuz beş adadan oluşan ülke.

Adını adaların en büyüğü olan Bahreyn'den alır; Arapça bahreyn kelimesi "iki deniz" anlamındadır. Suudi Arabistan'ın doğu kıyılarına 24, Katar'ın batı kıyısına 28 km. uzaklıktadır. Başşehir Menâme'nin de bulunduğu Bahreyn adasının dışında önemli adalar Ümmüna'san, Muharrak, Cide, Ümmüsabban, Nebî Sâlih, Sâye ve Hasîfe'dir. Ülke emirlik adı verilen bir tür monarşiyle idare edilir.

Adaların yer yapısını, eski deniz dibi depolarının sonradan yükselmesiyle meydana gelen kalkerli bir taban ve bunun üstünü örten kumlu birikintiler oluşturur. Kumlarla kaplı geniş düzlükler arasında yer yer kayalıklara da rastlanır; en yüksek nokta Bahreyn adasında bulunan 122 m. yüksekliğindeki Cebeliduhan'dır. Adaların iç suları çok sığ olduğundan bazı yerler doldurularak arazi elde edilmiş ve bu şekilde Bahreyn ile Muharrak adaları arasında da bir yol bağlantısı kurulmuştur. Ülkenin yüzölçümü, denizden kazanılan yeni arazilerle birlikte 692 kilometrekareye varır. Adaların iklimi sıcak ve rutubetli olup yıllık yağış miktarı ortalama 7 cm. kadardır; yoğun buharlaşma sebebiyle hava nisbeten nemlidir. Yaz aylarındaki kavurucu sıcaklık kış aylarında yerini yumuşak bir iklime bırakır. Yer altı sularının zenginliği ve kuyuların bolluğu sayesinde yeşil bir bitki örtüsü meydana getirilmiştir. Tatlı su, denizden fazla uzak olmayan noktalarda artezyen kuyularından fışkırır; su bulunmayan kesimlerde ise arıtma tesislerinden elde edilen sular kullanılmaktadır.

1971 yılında 216.078 olan nüfusu 1981'de 350.798'e, 1989'da da 489.000'e ulaştı. Toplam nüfusun % 82'si Bahreyn asıllı, % 5'i Umanlı, geri kalan kısmı da Hindistan, Pakistan ve İranlı'dır. Bahreyn'de ayrıca hükümet tarafından resmî kurumlarda görevlendirilen ve petrol şirketlerinde çalıştırılan 15-20.000 civarında da İngiliz ve Amerikalı yaşamaktadır. Hindistan, İran ve Pakistanlılar'ın çoğu ticaretle uğraşırken Umanlılar tarım

alanlarında istihdam edilmektedirler. Diğer Arap ülkelerinden olanlar ise daha çok eğitim kurumlarında çalışmaktadırlar. Nüfusun dörtte üçü başşehir Menâme (151.500) ile ülkenin ikinci büyük şehri olan Muharrak'ta (80.000) toplanmıştır ve şehirleşme ekonomik kalkınmaya bağlı olarak gelişmektedir. Bahreyn'de yıllık nüfus artış oranı 1971 yılında % 4.4 iken son yıllarda bu oran % 3.6'ya düşmüştür; bununla birlikte toplam nüfus içerisinde gençlerin oranı yüksektir. Eğitim ve öğretimin mecburi tutulmadığı, resmî okulların yanı sıra özel ve dinî okulların da mevcut olduğu ülkede eğitim çağındaki çocukların okula gitme oranı % 63'tür; 1986 yılında 139 resmî eğitim ve öğretim kurumunda toplam 85.867 öğrenci bulunmaktaydı. 1984'te öğretime başlayan Körfez Üniversitesi ülkenin tek üniversitesidir. Devletin resmî dili Arapça, birinci yabancı dil ise İngilizce'dir. Halk arasında bulunan İran ve Hindistan göçmenleri sebebiyle ülkede Farsça ile bazı Hindustânî lehçeleri de konuşulmaktadır. Halkın hemen hemen hepsi müslüman olan Bahreyn'de resmî din İslâm'dır. Nüfusun % 40-45'i Sünnî, % 55-60'ı Şiî olup Şiîler genellikle Ca'ferî ve Şeyhî, Sünnîler ise Mâlikî ve Hanbelî mezhebindendir. Yönetimi elinde bulunduran halife ailesi ise Sünnî'dir.

Ülkenin ekonomisi genelde petrol arıtma, tabii gaz üretimi ve hizmet sektörlerine dayanmaktadır. 1932 yılında çıkarılmaya ve 1934 yılında da ihraç edilmeye başlanmış olan petrolün üretimi 1935'te 1 milyon ton, 1948-1956 arasında 1,5 milyon ton ve 1970'te de 3,8 milyon tona ulaşmış, fakat son yıllarda mevcut rezervlerin azalması sebebiyle düşmüştür. Petrol rezervlerinin 1995'te biteceği sanılmakta ve bu bakımdan hükümet ülke ekonomisinin petrole olan bağımlılığını azaltmaya, başka gelir kaynakları bulmaya çalışmaktadır. Sitre adasında kurulan aylık 250.000 varil kapasiteli petrol arıtma tesisleri Abadan'dan sonra Ortadoğu'nun ikinci büyük rafinerisi durumunda olup Suudi Arabistan'dan ve diğer yerlerden getirilen ham petrolü işlemektedir. Ülkede bulunan zengin tabii gaz kaynakları (200 milyar m^3) Bahreyn'in ekonomisinde büyük bir öneme sahiptir. Bahreyn petrol üreticisi bir ülke olmaktan çok işlenmiş petrol ihracatçısı olarak bilinmektedir. Çoğu özel teşebbüsün elinde bulunan sanayi sektöründe alüminyum eritme tesisleri de önemlidir. Bunların dışında geleneksel Arap modeli tekne imalâtı, balıkçılık, inci avcılığı ve halıcılık gibi sektörlerin önemi azalmış olmakla birlikte bu alanlardaki faaliyetler düşük seviyede de olsa sürdürülmektedir. Diğer taraftan Mine

Selman’daki modern tersanelerde 1000 tona kadar gemilerin tamir ve bakımı yapılabilmektedir.

Tarım alanında kendine yetecek miktarda sebze ve bazı hububat türleri, hayvancılıkta da keçi, koyun ve sığır yetiştirilmektedir. Tarım ve balıkçılıktan elde edilen gelirin millî gelir içerisindeki payı sadece % 2 kadardır. 2 milyar Bahreyn dinarına yaklaşan ülkenin millî geliri içerisinde endüstri ve hizmet sektöründen elde edilen miktarın payı büyüktür. Son yıllarda bankacılık, turizm ve ulaştırma alanlarında önemli gelişmeler gösteren Bahreyn’de çok sayıda milletlerarası banka, ticaret şirketi ve finans kurumunun şubeleri bulunmaktadır. Komşu Arap ülkelerinden turist çekmek için çeşitli alt yapı tesisleri kurulmuş ve ulaşım sistemi modernleştirilmiştir. Muharrak adasındaki havaalanı, bölgenin ulaşımı en yoğun olan havaalanıdır. Bunun yanı sıra deniz yoluyla da ulaşım gelişmiştir. Bahreyn adası 25 km. uzunluğunda bir köprü ile Suudi Arabistan’ın Huber kıyılarına, 2.5 km. uzunluğundaki başka bir köprü ile de Muharrak adasına bağlanmıştır ve ülkede çok gelişmiş bir ulaşım şebekesi mevcuttur.

Bahreyn adası, tarihin en işlek denizyolu üzerinde önemli bir stratejik noktada yer alması, sığ sularında kolaylıkla elde edilebilen kaliteli inci bulunması, ayrıca zengin hurmalıklara sahip olması sebebiyle ilk devirlerden itibaren iskân edilmiş ve pek çok istilâya mâruz kalmıştır. Adada, ilk önce coğrafyacı Amasyalı Strabon tarafından görülerek Fenikeliler’e ait olduğu söylenen pek çok mezar yapısı bulunmaktadır. Yapılan son arkeolojik kazı ve araştırmalar, sayıları 150.000 kadar olan bu mezarların milâttan önce 2800-1800 yılları arasına tarihlenmeleri gerektiğini ortaya koymuştur.

Bölgenin İslâm’dan önceki tarihî durumu hakkında Yunan, Latin ve Arap kaynakları yeterli bilgi vermemektedir. Arap rivayetleri Bahreyn’de kaybolan Arap kabilelerinden bahsetmektedir. İlk devirlere ait kabileler arasından Kahtânîler’in Ezd kolu Uman’a göçmüş, diğerleri ise Bahreyn’de kurulduğu söylenen Tenuh birliğine bağlanmıştır. Bölgeye sonradan da Adnânîler’in Temîm, Bekir ve Tağlib kollarından çeşitli kabileler gelmiştir. Hz. Peygamber devrinde yine Adnânîler’den olan Abdülkays kolunun, bölgedeki nüfusun çoğunluğunu teşkil ettiği bilinmektedir. Nestûrî halkın

yaşadığı Bahreyn'e İslâmiyet'in girişi barış yoluyla olmuştur. Bahreynli el-Eşec diye tanınan Münzir b. Âiz el-Abdî, beraberinde yirmi kişiden oluştuğu tahmin edilen bir heyetle Medîne-i Münevvere'ye gelerek Hz. Peygamber'i ziyaret etmiş ve heyettekiler açıklamamakla birlikte Müslümanlığı kabul etmişlerdi; Amr b. Abdülkays da bu ilk gizli müslümanlardandır. Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber 8. hicrî yılda Bahreyn'e Alâ b. Abdullah b. İmâd el-Hadramî'yi gönderdi. Hz. Peygamber'in davet mektubunu götüren Alâ el-Hadramî Bahreyn hâkimi Münzir b. Sâvâ ile görüştü ve Belâzürî'de nakledildiğine göre Arap ve İranlılar'dan oluşan ada halkının çoğunluğu İslâmiyet'i kabul etti. Bunun üzerine Medine İslâm Devleti'ne bağlanan Bahreyn'de müslüman ahaliden öşür, diğerlerinden ise haraç alınmaya başlandı. Medine'ye ikinci heyetin gelişi 9. veya 10. hicrî yılda olmuştur. Cârûd b. Muallâ el-Abdî başkanlığındaki bu heyet üyeleri de Bahreyn'e döndüklerinde kabileleri Abdülkays içinde İslâmiyet'i yaymaya gayret ettiler. Münzir b. Sâvâ'dan sonra Câ rûd ve Hutam el-Abdî Bahreyn hâkimi oldular. Daha sonra yanına Arap ve İranlı olmayan unsurları alan Hutam ile Bekir b. Vâil ve Rebîa kabileleri birleşerek İslâm'a karşı ridde* hareketini başlattılar. Kısa zamanda bölgede bulunan Hicr, Katîf ve Darin şehirlerini ele geçirdiler ve eski Bahreyn hâkimi Münzir b. Sâvâ'nın köyü olan Cüvâsâ'yı kuşattılar. Halife Hz. Ebû Bekir devrinde gelişen bu ridde hareketi üzerine bölgeye Alâ el-Hadramî kumandasında kuvvetler gönderildi. Hicaz'dan çıkan İslâm ordusu Bahreyn yolunda iken önce Yemâme'de Temîm ve sonra da Benî Hanîfe bölgesinden geçti. Benî Hanîfe kabilesinden Sümâme b. Üsâl el-Hanefî başkanlığındaki kuvvetlerle Temîm kabilesinden birtakım askerler Alâ el-Hadramî kumandasındaki İslâm kuvvetlerine katıldılar. Hutam b. Dübey'a kumandasındaki mürtedler Hicr'de kuşatıldı ve bu arada Cârûd b. Muallâ kuvvetlerinin de kuşatmaya katılmasıyla İslâm ordusu daha da güçlenmiş oldu. Savaşta mürtedlerin başı olan Hutam öldürüldü; Benî Hanîfe kabilesinin reisi Sümâme el-Hanefî de şehid düştü. Ridde hareketinden sonra tekrar İslâm devletine tâbi olan Bahreyn Emevîler döneminde idarî yönden Basra'ya bağlandı. Daha sonraki yıllarda ise Necde b. Âmir ve Ebû Füdeyk idaresindeki Hâricîler'in Bahreyn'e hâkim oldukları görülmektedir. Bahreyn, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde bu devletlere bağlı kalmakla beraber zaman zaman burada Şiîler'le Hâricîler güçlenerek kendi başlarına hareket etmişlerdir. Bu arada da Lahsâ'da (Ahsâ) müstakil bir devlet kuran Karmatîler Bahreyn'deki bedevîler arasında taraftar bulmuş ve

317 (929) yılında Mekke'ye girerek Kâbe'den aldıkları Hacer-i Esved'i buraya götürüp yirmi yıl muhafaza etmişlerdir. Daha sonra adanın sırasıyla Uyûnîler, Salgurlular, Tabîler, Cebrîler idaresinde kaldığı ve Cebrîler devrinde çoğunluğun Şiîler'den Sünnîler'e geçtiği görülmektedir.

XVI. yüzyılın başlarında Aden ve Kızıldeniz'i kontrolleri altında tutan Portekizliler, 1521'de Bahreyn'i ele geçirdiler. Bu dönemde Osmanlılar da körfezde varlıklarını hissettirerek bölgede Portekiz hâkimiyetinin daha fazla gelişmesine engel olmuşlar ve hatta 1559 yılında Bahreyn'i ele geçirip orada bir üs kurmuşlardır. Daha sonra tekrar Portekizliler'in idaresine geçen adalar, 1602'de İran'a bağlı kuvvetler tarafından dışarı çıkarılmalarına kadar onların idaresinde kaldı. Bu tarihten sonra İranlılar'la Arap kabilelerinin hâkimiyet mücadelelerine sahne olan Bahreyn 1783 yılında Utûb kabilesinden Âl-i Halîfe'nin hâkimiyetine girdi. Daha sonra İran adaları ele geçirmek için çeşitli teşebbüslerde bulunduysa da başarılı olamamıştır. Âl-i Halîfe yönetimi bugün de devam etmektedir. Araplar'ın önemli kabilelerinden olan Utûb'un Bahreyn'e hâkim olması bölgede ticareti canlandırmış, Cezîretülarap'ın Maskat üzerinden yürüyen ticareti Bahreyn'e bağlanmıştır. Başlangıçta Utûb kabilesi ticaretten vergi almamış ve Bahreynliler sadece bölgedeki inci ticaretine hâkim olmuşlardır. Bu dönem Bahreyn'in barış ve huzur dönemi olarak bilinir. Çok geçmeden ticaretin gelişmesi bölgenin birçok gücün tehdidine mâruz kalmasına sebep oldu. Uman sultanlarının sürekli tehdit ve saldırılarına hedef olan Bahreyn'in şeyhi, Şiraz hâkimi ve Bûşehr şeyhinin de desteğiyle 1802'de ülkesinin üzerine yürüyen Uman Sultanı Seyyid Sul tan'a karşı Vehhâbîler'den yardım istedi ve Seyyid Sultan geri dönmek zorunda kaldı. Bu hadiseden sonra Vehhâbîler'in Bahreynliler üzerinde nüfuzları artmış ve Maskat'a karşı yaptıkları hücumlarda daima onlardan yardım görmüşlerdir. Vehhâbîler bölgede görüşlerini yaymak üzere sürdürdükleri faaliyetler için de Bahreyn'i merkez seçmişlerdir. Fakat 1811 yılında bölgede harekete geçen Osmanlı Devleti'ne bağlı Mısır kuvvetleri Bahreyn ve Zubâre'de Vehhâbî kontrolünü zayıflatmıştır. Bu tarihten sonra Bahreyn'in yine İran ve Uman'ın saldırılarına mâruz kaldığı ve vergi ödeyerek bu ülkelerle çeşitli antlaşmalar yaptığı görülmektedir. Son olarak 1828 yılında Bahreyn'e savaş ilân eden Uman Sultanı Seyyid Saîd bu teşebbüsünün başarısızlıkla sonuçlanması üzerine kuvvetlerini Afrika'nın doğu sahillerine çevirmiş ve 1832'de XX. yüzyıla kadar devam edecek olan Zengibar

Sultanlığı’nı kurmuştur.

1830 yılında Türkî b. Suûd başkanlığındaki Vehhâbî kuvvetleri Bahreyn şeyhlerine haber göndererek zekâtın kendilerine ödenmesini istediler. Bahreyn şeyhleri bu isteğe olumlu cevap verdiler ve Ahsâ’daki Demmâm Kalesi’ni onlara bırakarak zekât ödemeye hazır olduklarını bildirdiler; karşılığında Vehhâbîler de onları dış hücumlara karşı koruyacaklardı. Ancak Vehhâbîler’in Utûb kabilesinin düşmanı olan Beşîr b. Rahme’yi Târût adasına emîr tayin etmeleri üzerine 1834 yılında Bahreyn şeyhi Şeyh Abdullah Vehhâbîler’e ait olan Katîf ve Ukeyr limanlarına hücum etti. Şeyh Abdullah aynı yıl müştereken hüküm sürdüğü kardeşinin oğlu Şeyh Halîfe b. Selmân’ın ölmesi üzerine Bahreyn’in tek şeyhi olduğunu ilân etti ve 1836 yılında da yıllık vergi ödeyerek Vehhâbî Emîri Faysal b. Türkî ile münasebetlerini düzeltti. Ancak çok yaşlanmış olan Şeyh Abdullah’ın yetkilerinin çoğunu altı oğluna bırakması üzerine ülkede büyük bir karışıklık meydana geldi ve halktan birçok kişi civar yerlere göç etti. 1838’de Osmanlı kumandanı Hurşid Paşa idaresindeki Mısır kuvvetleri Faysal b. Türkî kumandasındaki Vehhâbî kuvvetlerini yenerek Ahsâ’yı ele geçirdiler. Bu arada Hurşid Paşa idaresindeki kuvvetlere boyun eğen yaşlı şeyh Abdullah da vergi ödemeyi kabul etti. Bu dönemde Osmanlı Devleti’nin Bahreyn üzerinde hâkimiyet iddia ettiği görülmektedir. 1846 yılında Bahreyn ile ticarî bir anlaşma yapmaya çalışan İngilizler Osmanlılar’ın karşı çıkması ile muhtemel bir sürtüşmeden kaçındılar ve Bahreyn ile temaslarını kestiler. 1851 yılı içinde Bâbıâli tekrar Bahreyn üzerinde hâkimiyetini açıkladı, ancak bu defa İngiltere bunu kabul etmedi. Bahreyn ise o yıllarda az da olsa Vehhâbî Emîri Faysal b. Türkî’ye bir vergi ödemekte ve eski şeyh Abdullah’ın oğlu Muhammed de Vehhâbîler’le iyi ilişkiler içinde bulunmakta idi. Vehhâbîler bu iyi ilişkilere dayanarak Bahreyn’e girdiler ve İngilizler’e karşı kendilerini kuvvetli göstermek için de Osmanlı Devleti’ne bağlı olduklarını söylediler.

1859’da İngiltere’nin tehdidi karşısında kalan Bahreyn Bağdat’taki Türk valisinden himaye talebinde bulundu; bunun üzerine Bahreyn gemilerine Osmanlı bayrağı çekildi. 21 Mayıs 1861’de İngiltere ile Bahreyn’i temsilen Şeyh Muhammed’in kardeşi Ali, bölgede köle ticaretini ve korsanlığı meneden bir anlaşma imzaladılar. O tarihten itibaren körfezde Bahreyn,

Demmâm ve Lahsâ'da Osmanlı-İngiliz münasebetlerinin devamlı çatıştığı ve karşılıklı olarak çeşitli ihlâl notalarının verildiği görülmektedir.

1869'da İran İngiltere'ye bir nota vererek Bahreyn'in kendi topraklarının bir parçası olduğunu ileri sürdü; ancak bu iddia pek ciddiye alınmadı. 1870 yılında ise Bağdat Valisi Midhat Paşa Bahreyn'in Osmanlılar'a ait olduğunu ve çevresiyle birlikte Necid kaymakamlığına bağlı bulunduğunu açıkladı. Lahsâ ve Basra gibi civar yerlerde hâkimiyet kurmuş olan Osmanlı Devleti, Londra sefiri eliyle 1872 ve 1873 yıllarında zaman zaman Bahreyn'in iç işlerine karışmak isteyen İngiliz hükümetine iki nota verdi; 1875'te de İstanbul'daki İngiliz sefirine Menâme'de istihkâm oluşturdukları ve Lahsâ'dan kaçanların Bahreyn'e sığındıkları gerekçesiyle rahatsız olduklarını bildirdi. İngiliz hükümeti cevap olarak herhangi bir istihkâm hareketi yapmadıklarını, sadece Bahreyn şeyhinin Menâme'deki kaleyi onarttığından bahsetti. Bu sıralarda Osmanlılar Menâme'de önce bir deniz feneri, daha sonra da kömür depoları kurmak istedilerse de İngilizler buna karşı çıktılar. 1880 yılında Türk gemileri Bahreyn'i ziyaret etti ve donanma kumandanı Bahreyn'in Osmanlı Devleti'ne ait topraklar içinde kaldığını bildirdi. O yıllarda Lahsâ'dan Bahreyn'e sığınan kanun kaçakları Bahreyn şeyhinin yardımı ile iade ediliyordu; ancak Hindistan'daki İngiliz genel valiliği Osmanlı Devleti'ne bağlı Lahsâ mutasarrıfı ve Bahreyn şeyhinin Bâbıâli ile doğrudan yazışarak meselelerini kendilerinin halletmelerinden rahatsız olduğunu açıkladı. İngiltere'nin amacı Bahreyn'i önce Osmanlı Devleti topraklarının dışında görmek, ondan sonra da şeyhle ciddi bir anlaşma yaparak bölgeyi kendi nüfuzu altına almaktı. 1891'de Osmanlılar'a bağlı Lahsâ mutasarrıfı Bahreyn şeyhi Şeyh Îsâ'dan, vergi yüzünden kaçarak Bahreyn'e sığınan yirmi sekiz kişinin iadesini istedi. 1892'de Basra valisi tekrar bölgenin Osmanlı Devleti'ne ait olduğunu açıkladı; 1893'te de Katîf'teki Bahreyn gemilerine Osmanlı bayrağı çekildi. 20 Ağustos 1893 günü bütün Katîf'te, kahvehanelere ve topluca oturulan yerlere Bahreyn'in Osmanlı toprakları içinde olduğu ve İngilizler'le ilişkisinin bulunmadığı resmî beyan olarak asıldı ve birkaç yıl daha bu alenî hak iddiaları devam etti. 1901 yılında İngiltere Bahreyn şeyhine vergi toplama memurunun tayini konusunda tavsiyede bulundu ve kendilerinden kredi alması hususunda baskı yaparak Bahreyn'in iç işlerine karışma fırsatı yakalamak istedi. 1903'te Lord Curzon'un Bahreyn'i ziyareti sırasında en önemli konulardan birini yeni bir vergi sisteminin getirilmesi ve bu işin idaresi

oluşturdu. Ancak İngiliz tekliflerine rıza göstermeyen şeyh bu işin en azından kendi ölümüne kadar dondurulmasını istedi ve dış kredileri kabul etmedi. Bahreyn meselesi I. Dünya Savaşı'na kadar Bâbıâli ile İngiliz hükümeti arasında çeşitli notaların verilmesine sebep olmuştur. 29 Temmuz 1913'te, Hakkı Paşa ile Sir Edward Grey arasında Londra'da imzalanan beş numaralı mukavelenâme uyarınca, Osmanlı Devleti Bahreyn adaları üzerindeki haklarından vazgeçerek buranın bağımsızlığını tanımak ve İngiltere de bu adaları ilhak etmeyeceğini açıklamak suretiyle meseleyi kapatmışlardır. Bu tarihte Osmanlılar'ın hükümranlıktan vazgeçmeleri üzerine İngiliz himayesine giren Bahreyn 1968'de komşu Arap ülkeleriyle Arap Emirlikleri Federasyonu'nu oluşturmuş, ancak 1970'te bu birlikten ayrılıp 15 Ağustos 1971 tarihinde istiklâlini ilân etmiştir. Bu tarihten sonra Birleşmiş Milletler, Milletlerarası Para Fonu, Arap Birliği, İslâm Konferansı Teşkilâtı ve İslâm Kalkınma Bankası gibi kuruluşlara üye olan Bahreyn, 1981 yılında da körfez ülkeleri arasında kurulan Meclisü't-teâvün li-düveli'l-Halîc (Gulf Cooperation Council) birliğine katılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 113-125, 136-152; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 100; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 367-372; Delîlül-Halîc (Târih), I, 500, 564-569; II, 697, 699; III, 1267-1421, 1440-1444; a.e. (Coğrafya), I, 263-320; Bahreyn Adaları Meselesi (nşr. Hariciye Nezâreti), İstanbul 1334; F. Adamiyat, Bahrain Islands, New York 1955; Abbas Farouqhy, The Bahrein Islands, New York 1965; Âmil İbrâhim ez-Zeyyânî, el-Bahreyn, Kahire 1977; Necde Hammâş, el-İdâre fi'l-ʿasri'l-Emevî, Dımaşk 1400/1980, s. 63-64; Abdullah b. Hâlid el-Halîfe - Abdülmelîk Yûsuf el-Hamr, el-Bahreyn ʿabret-târîh, Bahreyn 1402; Fuâd İshak el-Hûrî, el-Kabîle ve'd-devle fi'l-Bahreyn, Beyrut 1983; Fâik Hamdi Mahbûb, Târîhu'l-Bahreyni's-siyâsî, Küveyt 1983, tür.yer.; The Middle East and North Africa (1984-1985), London 1984, s. 273-282; M. Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 144-157; Fâruk Ömer, Târîhu'l-Halîci'l-ʿusuri'l-vustâ el-İslâmiyye, Bağdad 1985, s. 81-86; S. K. Asopa, Oil, Arms and Islam in the

Gulf, Jaipur 1986, s. 29-30; Safvet Bey, “Bahreyn’de Bir Vak’a”, TOEM, III (1328), s. 1139-1145; Cengiz Orhonlu, “1559 Bahreyn Seferine Ait Bir Rapor”, TD, XVII/22 (1967), s. 1-16; A. Clark, “Bahrain Through the Ages”, Aramco World Magazine, XXXV/4, Washington 1984, s. 12-21; J. Oestrup, “Bahreyn Adaları”, İA, II, 230-231; G. Rent - W. E. Mulligan, “Al-Bahrayn”, EI[2] (İng.), I, 941-944; J. A. Kechichian, “Bahrain”, EIr., III, 508-510.

Mustafa L. Bilge

BAHRİYE

Arapça “deniz” anlamına gelen bahrden türemiş olup sözlükte “denize ait, denizle ilgili” demektir. Kelime askerî alandaki terim anlamını Hz. Peygamber’den sonraki dönemlerde kazanmış olmalıdır. Araplar genel olarak denizciliği ifade etmek için el-milâha, donanma anlamında da Grekçe kökenli üstûl (أسطول) kelimelerini kullanmışlardır.

Hz. Peygamber ve Dört Halife Devri. Hint-Batı ticaret yolu kavşağında yer alan Arabistan’da tarih boyunca Fenikeliler, Himyerîler ve Sebeliler gibi denizci kavimler yaşadı. Doğu Afrika ve Hindistan’la, Umman denizi, Aden ve Basra körfezleriyle Kızıldeniz arasında ticarî gemiler devamlı olarak gidip geliyorlardı. Uman, Yemen ve Habeşistan’da depolanan ticaret malları zaman zaman kervanlarla kuzeye aktarılıyordu. Kur’ân-ı Kerîm’de de ifade edildiği gibi (Kureyş 106/1-2) yaz ve kış seferleriyle Kureyşliler de bu ticaretten paylarını alıyorlardı. Câhiliye çağında kervan ticareti yapan Mekkeliler denizcilikle ilgilenmediler. Esasen yarımadanın ancak küçük bir bölümünde gemi yapımı için gerekli malzeme bulunabiliyordu. Bununla beraber güney ve doğu Arabistanlı denizciler Hindistan, Çin ve Doğu Afrika sahillerine ulaşabiliyorlardı. Milâdî 414’te Seylan’ı ziyaret eden Çinli seyyah Fa-man burada Arap tâcirlerle karşılaştığını yazar.

Göçebe hayatı yaşayan bedevîler denizcilik kültürüne sahip değillerdi. Câhiliye şiirinde nâdiren kullanılan gemi ve deniz motifleri şairin gezdiği yerlerin kültürünü yansıtır. Tarafe’nin, üzerinde kadınların binmesi için mahfiller bulunan develeri, arkasına ufak kayıklar bağlanmış Bahreyn’deki gemilere benzetmesi dikkate alınırsa burada gemi yapım tezgâhlarının bulunduğu söylenebilir.

Kızıldeniz’de, bambu türü ağaç levhaların kendir ipiyle bağlanıp su geçirmemesi için köpek balığı yağı veya ziftle doyurularak yapılmış gemiler işlemekteydi. Eyle’den (Akabe) Güney’e doğru uzanan sahilde birçok iskele vardı. Şuaybe’de (Cidde) karaya vurmuş bir geminin satın alınan yükü bi’setten önce Kâbe’nin tamiri için kullanılmıştı.

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in deniz yolculuğu yaptığına dair bir kayda rastlanmamakla beraber Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde denize oldukça geniş yer verilmiştir. Kur'an'da denizle ilgili kırktan fazla âyet vardır. Kur'ân-ı Kerîm, uzak mesafelere giderek Allah'ın oralardaki lutuf ve ihsanından faydalanmak için denizde akıp giden (el-İsrâ 17/66), uzun dağlar gibi yükselen (eş-Şûrâ 42/32; er-Rahmân 55/24), dağ gibi dalgalar arasında yüzebilen (Hûd 11/42), levha ve çivilerle inşa edilerek (elKamer 54/13) insanların hizmetine sunulan (İbrâhim 14/32; Câsiye 45/12) gemilerden; taze balık, inci ve mercan gibi deniz nimetlerinden (en-Nahl 16/14; er-Rahmân 55/ 22) bahsederek o dönemde çoğunluğunu bedevîlerin teşkil ettiği, ticaret veya ziraatla meşgul olan Arap toplumunun ufkunu genişletecek mesajlar verir. Hadislerde ise deniz seferlerine fikren hazırlanma ve denizde gazâ konusu işlenmektedir. Çocuklara yüzme öğretilmesini emreden (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ʿ avm" md.) Hz. Peygamber, Ümmü Harâm'a İslâm ümmetinin denizlerde seferlere çıkacağını, onun da bu seferlere katılacağını müjdelemişti. Bir deniz savaşını on kara savaşına (İbn Mâce, "Cihâd", 1; Dârimî, "Cihâd", 28), bir deniz şehidini iki kara şehidine denk sayan (İbn Mâce, "Cihâd", 10) hadisler müslümanları deniz gazâlarına teşvik eder mahiyettedir.

İslâm'ın yayılış tarihinde denizden ilk defa Habeşistan'a hicret sırasında faydalanılmıştır. Yine deniz yoluyla geri dönen muhacirlere Habeş Hükümdarı Necâşî'nin tahsis ettiği gemiler yolcularını Medine'nin Câr Limanı'na indirmişti.

İslâm denizcilik tarihinin başlangıcı olarak kabul edilebilecek ilk önemli olay ise Mekke'nin fethinden yedi ay kadar sonra meydana gelmiştir. Hicrî 9. yılın Rebîülevvel ayında (Temmuz 630) Mekke'nin limanı olan Şuaybe açıklarında gemilere binmiş zenci korsanların görülmesi üzerine Resûlullah, Alkame b. Mücezziz el-Müdlîcî kumandasında 300 kişiden oluşan bir kuvveti (Seriyyetü'l-ensâr) bunlara karşı gönderdi. Sahile yakın bir adaya çıkarma yapan müslümanlar karşısında zenciler çekilmek zorunda kaldılar. Bu Hz. Peygamber'in sağlığında çıkılan yegâne deniz seferidir (Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 295-296). Hz. Peygamber Mûte Seferi sırasında Eşʿar kabilesine mensup bir sahâbînin başkanlığındaki bir heyeti de gemiyle Eyle yöresine göndermişti. Resûl-i Ekrem'in bununla İslâm ordusunu deniz yoluyla takviye ettiği veya haber gönderdiği

anlaşılmaktadır. Alkame Hz. Ömer tarafından hicretin 20. yılında (641) yine deniz yoluyla Habeşistan'a gönderildi ve bir rivayete göre fırtınaya yakalanıp askerleriyle birlikte boğuldu. Bu olay, aşağıda sözü edilecek olan Hz. Ömer'in deniz seferleriyle ilgili tutumunu etkilemiş olmalıdır.

Hz. Ömer döneminde gerçekleştirilen fetihler sonunda müslümanların Doğu Akdeniz sahillerinin büyük bir bölümünü ele geçirmesi ve buraların denizden gelecek tehlikelere açık bulunması, müslümanları bir deniz gücü hazırlama konusunda ciddi şekilde düşünmeye sevketti. Ayrıca bu sırada Suriye ve Mısır'ın servetinin büyük kısmı ticarete dayanıyordu. Justinianos devrinden beri Akdeniz'deki ticaret Suriye ve Mısırlı tâcirlerin elindeydi. Bu iki yerin valileri bölgenin askerî bakımdan korunması ve Akdeniz ticaretinin devam ettirilmesi için donanmanın önemini çabucak kavradılar. Esasen bu donanmayı meydana getirecek imkânlara da sahiptiler. Mısır ve Suriye'nin Akdeniz sahillerindeki tersanelerini ele geçirmişlerdi. Eskiden beri burada denizci bir halk vardı ve gerekli personel kolaylıkla sağlanabilirdi.

Önceleri denizciliğe kuşku ile bakan müslümanlar çok geçmeden gözlerini denize çevirdiler. Bizans'ın denizdeki üstünlüğü devam ettiği sürece Mısır ve Suriye'deki hâkimiyetlerinin tehdit altında olduğunu anladılar. 24 (645) yılında Bizanslılar'ın çıkarma yaparak İskenderiye'yi ele geçirmeleri üzerine Bizans'a karşı mücadelenin, donanmanın desteği olmadan yürütülemeyeceğini farkeden ilk devlet adamı Muâviye b. Ebû Süfyân oldu. Suriye valisi iken Hz. Ömer'e yazdığı, sahillerin durumunu anlatan ve denize açılma izni isteyen mektubundan kendisinin bunun için bir hazırlık içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki Hz. Ömer müslümanların henüz denize açılabilecek bilgi ve tecrübeye sahip olmadığı kanaatindeydi. Mısır Valisi Amr b. Âs'a gönderdiği bir mektupla ondan deniz hakkında bilgi istedi. Amr'ın verdiği cevapta denizin tehlikelerinden bahsetmesi sebebiyle hiçbir müslümanın böyle bir tehlikeye atılmasına izin vermeyeceğini bildiren Hz. Ömer, Muâviye'den kaleleri tamir ettirmesini, buralara asker yerleştirmesini, gözetleme kuleleri yaptırıp nöbetçi koydurmasını ve geceleri buraların fenerlerle aydınlatılmasını istedi. Amr'a da müslümanların deniz savaşlarından uzak tutulmasını emretti. Kendisinden izinsiz Fars bölgesinde bir deniz harekâtına girişen ve yenilgiye uğrayan Alâ b. Hadramî'yi Bahreyn valiliğinden azletti. Uman'a

gönderdiği Arfece b. Herseme el-Ezdî'yi tenbihlerini dinlemeyerek denizde savaşa giriştiği için azarladı. Bununla beraber Hz. Ömer sivil ve ekonomik amaçlarla denizden faydalanmada bir mahzur görmedi. Mısır'dan elde edilen haraç gelirlerinin Kızıldeniz yoluyla Medine'nin Câr Limanı'na, oradan da Medine'ye sevkedilmesine izin verdi. Buna mukabil Amr b. Âs'ın Akdeniz'i Kızıldeniz'e kanalla bağlama teşebbüsüne ise Haremeyn'i düşman donanmasına açık hale getireceği için karşı çıktı.

Halifeliğinin ilk yıllarında Muâviye'nin deniz seferleriyle ilgili isteklerini Hz. Ömer gibi cevaplayan Hz. Osman 27 (647-48) yılında Kıbrıs'a sefer konusunda ikna edildi. Sahillerin askerî bakımdan takviye edilmesi, yanına hanımını da alması ve kimseyi sefere zorlamaması şartıyla Muâviye'ye izin verildi. Bunun üzerine 28 (648-49) yılında çok sayıda gemi İskenderiye ve Akkâ'dan denize açıldı. Kıbrıs'a çıkan müslümanlar barış yoluyla burayı fethettiler ve ada yıllık 7200 altın vergiye bağlandı. Hz. Peygamber'in deniz seferiyle ilgili müjdesini duyan Ümmü Harâm da bu seferde bulundu ve çıkarma sırasında atından düşerek şehid oldu. Bundan bir yıl sonra Suriye sahillerindeki Arvad (Cyzikus) adası müslümanlar tarafından alındı. Kıbrıs'ın fethinden sonra müslümanlar Mısır ve Suriye'deki üslerden deniz seferleri düzenlemeye başladılar. 652 yılında 200 gemiden meydana gelen bir filo Suriye'den Sicilya adasına vardı ve aynı yıl Rodos'a bir sefer yapıldı. 648'de yapılan antlaşma şartlarına uyulmaması üzerine Kıbrıs'a 654'te yapılan ikinci seferde Belâzürî'nin rivayetine göre 500 gemi vardı. Bu sefer sırasında ada İslâm devletine bağlandı. Lepithos'a 12.000 kişilik bir garnizon yerleştirildi.

Kıbrıs Zaferi'nin ardından müslümanlar İstanbul'un fethi için hazırlıklara başladılar. Lübnan'dan sağlanan kereste ve demir İskenderiye'deki eski tersaneye taşındı ve burası yeniden canlandırıldı. Mağlûbiyetinin acısını çıkarmak ve kaybettiği yerleri tekrar ele geçirmek isteyen Bizans donanması İskenderiye'ye çıkarma teşebbüsünde bulunduysa da Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh tarafından büyük bir yenilgiye uğratıldı (652). Birkaç yıl sonra Abdullah b. Sa'd hazırladığı 200 gemilik Mısır filosu ile Anadolu sahillerine doğru yola çıktı (655). Yolda Muâviye tarafından gönderilen Büsr b. Ebû Ertât'ın kumanda ettiği Suriye filosu ile birleşti. Abdullah b. Sa'd'ın emrinde toplanan İslâm donanması bazı tarihçilere göre İskenderiye yakınlarında, bazılarına göre ise Antalya'nın

Finike ilçesi açıklarında 500 parçadan oluşan Bizans donanması ile karşılaştı ve Herakleios'un oğlu II. Kostans'ın kumandasındaki bu donanmayı büyük bir yenilgiye uğrattı. Gemilerin çokluğu sebebiyle İslâm tarihinde "Zâtü's-savârî" (savârî: gemi direkleri) adıyla anılan bu savaş müslümanların ilk büyük deniz zaferidir. Bu zaferle Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki hâkimiyeti sona ermiş oldu (Lewis, s. 91-92; Hitti, I, 253).

Emevîler ve Daha Sonraki İslâm Devletleri Dönemi. Muâviye halife olunca deniz işlerine daha çok önem verdi ve 669'da gemi ustalarını toplayıp Akkâ'daki tersanenin ıslahını emretti. Daha önce ise sadece Mısır'da tersane vardı. Hişâm b. Abdülmelik tarafından Sûr'a nakledilinceye kadar gemi tezgâhları burada kullanıldı. Muâviye devrinde İslâm donanması 1700 gemiye ulaştı.

Muâviye 669'da Muâviye b. Hudeyc el-Kindî'yi Sicilya üzerine gönderdi. Ancak ada çok sonra Ağlebî Hükümdarı I. Ziyâdetullah b. İbrâhim b. Ağleb zamanında tamamen fethedilebildi. Cünâde b. Ebû Ümeyye el-Ezdî 672 yılında Rodos ve Arvad adalarını fethedip Girit'e hücum etti. Cünâde Yezîd'in hilâfetine kadar Rodos'ta kaldı. Arvad adası ise İstanbul muhasaraları için bir üs haline getirildi. 674'te başlayan İstanbul muhasaraları yedi yıl kadar sürdü. Donanma kış aylarında Arvad'a çekiliyor, saldırı için baharın gelmesini bekliyordu. Sonunda "Grek ateşi" denilen silâha karşı hazırlıklı olmayan İslâm donanması 679'da birçok gemisini kaybederek çekilmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Bizans kuvvetleri yeniden Akdeniz'e inip Kuzey Afrika'daki sahil şehirlerine hücuma başladılar ve Ukbe b. Nâfi'in başarılarını sonuçsuz bıraktılar. 683'te Kayrevan Bizans-Berberî kuvvetlerinin eline geçti. 693-700 yılları arasında müslümanlar Kuzey Afrika'ya kesin olarak hâkim oldular. Donanmanın önemini iyi bilen Abdülmelik, Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr'a Mısırlı 1000 gemi ustasını göndererek bir deniz üssü kurmasını emretti. Aynı sıralarda Afrika kıyısındaki Kavsara adası müslümanlar tarafından fethedildi. Sicilya ile bu ada arasındaki geçit kontrol altına alındı. Mûsâ b. Nusayr Kartaca'yı bırakarak daha kolay müdafaa edilen Tunus gölü kıyısında Tunus şehrini ve tersanesini kurdu ve 100 savaş gemisi yaptırdı. 704'te bu donanma Emevî donanmasına katıldı. Akdeniz'de Mısır ve Suriye'den sonra üçüncü bir deniz gücü merkezi meydana geldi. 703 yılında Mısır'dan hareket eden donanma Sicilya'yı vurdu. Mûsâ b. Nusayr

donanmasını 704'te Sicilya ve Sardunya üzerine gönderdi. 708 yılında çıktığı bir seferde de Balear adalarını ve Mayorka'yı vurdu. 710'da Sardunya'yı zaptetti. Yine bu donanma sayesinde Kuzey Afrika ve Endülüs'ün fethi tamamlandı.

717 yılında Süleyman b. Abdülmelik'in halifeliği sırasında Ömer b. Hübeyre kumandasındaki İslâm donanması ile Mesleme b. Abdülmelik kumandasındaki kara ordusu İstanbul'u karadan ve denizden kuşattılar. Fakat Bizanslılar müslüman kuşatmasını yine başarısızlığa uğrattılar. Bu muhasarada İslâm donanmasında Bizans kaynaklarına göre 1800 gemi vardı. Daha Muâviye döneminde 1700 parçaya ulaştığı rivayet edilen donanma için bu rakam büyük sayılmamalıdır (Kettânî, I, 373; Lewis, s. 102-104).

Süleyman b. Abdülmelik'ten sonraki Emevî halifeleri zamanında donanma ihmal edildi. Bununla beraber İslâm donanması 726'da Kıbrıs'ı vurdu. Abdülmelik ve oğlu Velîd dönemlerinde olduğu gibi ada ağır vergiye bağlandı. Ardından Bizanslılar, Mısır üzerine 736'da ve daha sonraki yıllarda iki büyük sefer düzenlediler. Müslümanlar 743 yılında Kıbrıs'a yapılan bir seferle buna cevap verdiler. Doğu Akdeniz'de iki tarafın deniz gücü birbirine yakın olmakla beraber Orta ve Batı Akdeniz'de müslüman donanması üstündü. Kuzey Afrika donanması 727, 729, 730, 733, 740, 752 yıllarında Sicilya üzerine seferler yaptı. 735, 752 yıllarında Sardunya'yı vurdu. 747'de 1000 gemiden meydana gelen bir İslâm donanması Bizans donanmasını Kıbrıs yakınlarında kuşattıysa da Bizanslılar Grek ateşi kullanarak bu donanmayı imha ettiler. Abbâsîler bir müddet Emevîler kadar Akdeniz siyasetine önem vermedikleri için Bizanslılar 752'den itibaren Akdeniz'deki üstünlüğü ele geçirdiler.

752-827 yılları arasında İslâm donanması bir duraklama devrine girdi. Bunda, Hârûnürreşîd dönemine kadar (786-809) Bizans ve Akdeniz siyasetinin ihmal edilmesi ve Endülüs Emevî Devleti'nin kurulması gibi çeşitli sebepler rol oynadı. Bununla beraber Kuzey Afrika ve Endülüs donanmaları 768'de Marsilya'ya, 778'de İtalya'ya, 793'te Narbon'a deniz seferleri yaptılar. 773'te Kıbrıs'a bir sefer düzenlenip valisi esir alındı. Hârûnürreşîd devrinde Doğu Akdeniz donanması güçlendi. 790'da Humeyd b. Ma'yûf el-Hamdânî kumandasındaki donanma Kıbrıs ve Girit'i vurdu.

Antalya körfezi yakınında yapılan bir deniz savaşında Bizans donanması kumandanı esir alındı. Bundan başka Abbâsîler Endülüs'ü ele geçirmek istediler. Bir defasında donanmaları İberik yarımadasının güneyindeki Bâce'ye (Beja) kadar vardı. 788'de Fas'ta İdrîsîler, 800'de Tunus'ta Ağlebîler istiklâllerini ilân ettiler. Bunlar da birer denizci devlet haline geldiler. Endülüs Emevî donanması 798'de Balear adalarını yağmaladı. 806-815 yıllarında Korsika'ya ve Karolenjiyen Devleti'nin Akdeniz sahillerine hücum etti. 815'te Balear adaları yanında Karolenjiyen donanmasıyla bir deniz savaşı yaptı. 806 yılında Suriye donanması Kıbrıs'ı vurdu, ertesi yıl Rodos'a hücum ederek Bizans'ı barışa zorladı. 805'te Ağlebî donanması Peleponez'i yağmalayıp Patras'ı muhasara eden Slavlar'a yardım etti. Bu defa Bizans Ağlebîler'le barış yapmaya zorlandı. Aynı donanma 812 ve 813 yıllarında Sardunya'ya, 820'de Sicilya'ya hücum etti. 821'de Sardunya'yı ele geçirdi. 802-828 yıllarında Karolenjiyen donanması buna çeşitli karşı akınlarla cevap verdi.

Bu sırada müslümanların lehine Akdeniz'de iki gelişme oldu. 814'te Endülüs'ten çıkarılan 10.000 kadar denizci donanmalarıyla gelip İskenderiye'yi zaptettiler. On iki yıl burada kaldıktan sonra Ebû Hafs Ömer b. Îsâ el-Endelüsî kumandasında 827 yılında Girit'e gelip Bizans'a ait bu önemli stratejik adayı ele geçirdiler. Kandiye (Rabaz el-Hendek) şehrini kurdular ve burada önemli bir tersane inşa ettiler. Aynı yıl Esed b. Furât kumandasındaki Ağlebîler de Sicilya'nın güneyindeki Mâzer'e hâkim olup buradan adanın başşehri Sirakusa üzerine yürüdüler. Sicilya'nın fethi 902'de tamamlandı. Bu iki önemli adanın fethi Akdeniz'de müslümanların üstünlüğü ele geçirmeleri sonucunu doğurdu. Bundan sonra müslümanlar bir buçuk asır boyunca Ege denizini kontrol altında tuttular ve Bizans deniz gücünü etkisiz hale getirdiler. Sicilya'dan da iki buçuk asır boyunca İtalya, Batı Yunan adaları, Sardunya ve Korsika adalarına akınlar yaptılar. Güney İtalya'daki bazı önemli şehirleri ele geçirdiler. 848 yılında Endülüs Emevî Emîri Abdurrahman el-Evsat Mayorka adasını zaptetti. Ağlebîler 835'te Kavsara adasına, 869'da Malta adasına hâkim oldular ve Bizans'ın en etkili silâhı olan Grek ateşini kullanmaya başladılar. Palermo emîri 838'de Şelfuda Kalesi'ne sonuçsuz bir sefer yaptı. 843'te Sicilya donanması Napoli donanmasının da yardımıyla Messina şehrini ele geçirip Gloria ile Sicilya arasındaki boğaza hâkim oldu. Palermo ve Messina'da tersaneler kuruldu. Aynı yıl Brindizi, 841'de de Bârî (Bari) Sicilya müslümanları tarafından

fethedildi. Giritli müslümanlar Otranto'yu da alınca Venedik ve Roma müslüman hücumlarına açık kaldı. Bundan sonra Adriyatik, Güney İtalya ve Ege denizinde müslümanlarla bu denizlere komşu olan hıristiyan devletleri arasında uzun mücadeleler oldu. Giritliler bir ara Selânik'i bile ele geçirdiler.

900 yılı civarında Sûr hâkimi Leo et-Trablusî büyük bir deniz gücüne sahipti. Leo 904'te Selânik'i yağmaladı ve uzun süre Ege denizinde dehşet saçtı. Leo et-Trablusî'nin donanması 923'te orta dan kaldırıldı. Bunun yanında Tarsus'ta da önemli bir deniz gücü vardı. Bu donanma Mısır'daki Tolunoğulları'na karşı bir sefer yaptı. 920'de yirmi beş gemiden meydana gelen bir Tarsus donanması İskenderiye yakınında seksen gemilik bir Fâtımî donanmasını yendi. Mes'ûdî Tarsus donanmasının 924'te Ege denizinin kuzeyine Selm el-Hâdim kumandasında bir sefer yaptığını söyler (Mürûcü'z-zeheb, II, 15-17). Bütün bunlardan IX. yüzyılın ikinci yarısı ile X. yüzyılın ilk yarısında Tarsus, Suriye ve Mısır'da önemli bir deniz gücünün bulunduğu anlaşılıyor. Leo et-Trablusî'den sonra da bu bölgede bir deniz gücü kaldı. 935'te Fâtımîler'in Mısır'a yaptıkları deniz seferini bu donanma sonuçsuz bırakmıştır. Endülüs donanması bu dönemde Mayorka adasını ve Balear adalarını ele geçirmiş, Güney Fransa sahillerine, Sardunya ve Korsika'ya seferler yapmıştır. Özellikle 844 ve 858 yıllarındaki Vikingler'in akınlarından sonra Endülüs'te donanmaya önem verilmiş, Endülüs Emevîleri III. Abdurrahman devrinde (912-961) gerçek anlamda düzenli bir deniz gücüne sahip olmuşlardır.

Bunun yanında 909'da Fâtımî Devleti'nin kurulması, Akdeniz'de kuvvet dengelerini değiştirebilecek önemli bir gelişme oldu. Böylece Akdeniz'de o zamana kadar mevcut olan Sünnî kuvvetlere düşman bir deniz gücü doğmuş oldu. Fâtımîler Ağlebîler'i ortadan kaldırdıkları gibi Endülüs Emevîleri ve Doğu Akdeniz'deki müslüman deniz güçleriyle rekabete giriştiler. 917'de Sicilya'yı ele geçirdiler. Bundan sonra Ağlebîler gibi 918-935 yıllarında Cenova, Napoli dahil İtalya'daki denizci şehirlere seferler yaptılar. 936'da Mısır'a yaptıkları üçüncü hücum sonuçsuz kaldı. Bir taraftan da Kuzey Afrika'daki Endülüs Emevî nüfuzunu kırmaya çalıştılar. 954 yılında Palermo valisine Endülüs'ü yağmalamasını emrettiler. III. Abdurrahman buna yetmiş gemiden meydana gelen bir donanmayı Afrika sahillerine göndererek cevap verdi. İki taraf arasında karşılıklı akınlar devam etti.

Fâtımîler'in kumandanı Cevher el-Kaid 957-959 yıllarında Mağrib'i zaptederek buradaki Emevî hâkimiyetine son verdi. Endülüs Emevî Devleti'nin elinde Kuzey Batı Afrika'da sadece Sebte (Ceuta) kaldı.

Akdeniz'de müslüman üstünlüğü devam ederken Bizans yeniden toparlandı. Endülüs Emevî Devleti ile yaptığı ittifaktan da faydalanarak gücünü arttırdı. 960'ta Nikephoros Phokas kumandasındaki 2000 savaş ve 1360 ikmal gemisinden meydana gelen büyük bir donanmayı Girit üzerine gönderdi. 961'de Kandiye düştü. 963'te Nikephoros Phokas Tarsus ve Kıbrıs üzerine hücuma geçti. 965'te Tarsus'u aldı. Bundan sonra Bizans Doğu Akdeniz ve Ortadoğu'daki İslâm üstünlüğünü kırdı. 960-969 yılları arasında Girit, Kıbrıs, Tarsus, Cebele, Lazkiye ve Antakya'yı aldı. Sicilya üzerine seferler düzenlediyse de doğudaki başarıyı elde edemedi. Ancak 969'da Fâtımîler'in Mısır'a hâkim olmasından sonra Doğu Akdeniz'de bir dereceye kadar denge sağlandı. 975'te Fâtımîler Beyrut'u geri alıp Trablus yakınında bir Bizans donanmasını yendiler. Ardından Antakya dışındaki Doğu Akdeniz limanları Fâtımîler'in idaresine girdi. Bu şehirler önemli bir deniz gücüne sahip olmaya devam ettiler. Fâtımî Halifesi Azîz Billâh 995'te Kahire'deki bir tersanede 600 gemilik büyük bir donanma yapılmasını emretti. Fakat aynı yıl Bizans casusları tarafından bu tersane yakıldı. Buna rağmen Fâtımîler üç ay sonra çok muntazam gemiler yaptılar. 998'de Fâtımî donanması Sûr önünde Bizans donanmasını yendi. Doğu Akdeniz Fâtımî ve Bizans kontrolünde kaldı.

Batıda ise Sicilya Fâtımî donanması 998'de Bizans donanmasını yendi. Bundan sonra Sicilya'daki İslâm denizcileri İtalya içlerine akınlar yaptılar ve Tiren denizinde harekâta giriştiler. Endülüs Emevî donanması ikinci defa Piza'ya hücum etti. 1016'da Normanlar İtalya'da göründüler. 1017'de onlardan bazı gruplar Salerno'ya hücum eden müslümanlara karşı sefere katıldılar. 1025'te Bizanslılar yeniden Sicilya Fâtımîleri'yle mücadeleye giriştiler. Palermo Fâtımîler'den ve Mehdiyye hâkimi Muiz b. Bâdîs'ten yardım istedi. Sicilya müslümanları 1031'de İllirya'yı (İllyria), 1032'de de Yunan adalarını yağmaladılar.

1035 yılında Sicilya'daki Araplar'la Berberîler arasında iç çatışma çıktı. Aynı yıl Kelbîler'e mensup olan Sicilya emîri Bizans'ın hâkimiyetini tanıdı. Bunun üzerine Zîrîler'in desteğiyle adada bir isyan patlak verdi. 1038'de

Bizans Sicilya işlerine karıştı ve George Maniaces kumandasında büyük bir ordu ile Stephan kumandasında bir donanmayı Sicilya'ya gönderdi. Maniaces Sirakusa ve civarını ele geçirdi. Bu sırada Zîrîler'in Mehdiyye'de büyük bir tersaneleri vardı. Bununla birlikte Zîrîler çok kuvvetli bir donanma çıkaramadılar. Fâtımîler'in doğuya gelmesinden sonra Endülüs Emevî donanması da zayıfladı. Bu sırada Venedik, Piza, Cenova, Napoli ve Amalfi şehirleri de birer donanmaya sahiptiler. Venedikliler XI. yüzyılın başlarına kadar bir ölçüde Bizans'a bağlı kaldılar. Deniz güçleri, deniz ticaret filoları büyümeye devam etti. 1043-1100 yıllarındaki devrede Batı Avrupa'nın özellikle İtalya şehirlerinin donanmalarına müslüman ve Bizans donanmaları galip geldiler. 1100 yılı civarında Avrupalılar Korsika, Sardunya, Sicilya, Güney İtalya, Filistin ve Suriye sahillerindeki müslüman hâkimiyetine son verdiler. Bu devirde başlayan Akdeniz'deki Avrupa hâkimiyeti, XVI. yüzyılda gerçekleşen Osmanlı hâkimiyeti dışında günümüze kadar devam etti. Müslümanların ve Bizans'ın bu hâkimiyette ikinci plana itilmelerinin sebepleri arasında İslâm âlemindeki iç mücadeleler, Bizans'ın Malazgirt yenilgisi, Endülüs'teki iç kavgalar sayılabilir. Çünkü bu sırada Batı Avrupa dışındaki Akdeniz-Karadeniz ülkeleri dış istilâların etkisinde kalmışlardır. Akdeniz'de Sicilya Normanları, Venedik, Cenova, Piza, Napoli, Amalfi gibi bütün Ortaçağ boyunca güçlü denizci devletler doğmuştur. Ardından Fransa, İngiltere, Danimarka, İspanya, Portekiz, Hollanda bunları takip etmiştir. Bundan sonra Batı Avrupalılar geçmişin aksine Akdeniz kıyılarındaki İslâm topraklarını devamlı tehdit etmişler, Akdeniz ticaretini ellerinde tutmuşlardır.

Bununla birlikte Akdeniz'deki İslâm donanmaları tamamıyla ortadan kalkmadı. Murâbıtlar'ın, Muvahhidler'in, Hafsîler'in ve Endülüs'teki mülûkü't-tavâifin donanmaya sahip oldukları bilinmektedir. Ayrıca bu bölgede yetişmiş olan deniz personelinden Fâtımîler'in son zamanlarında ve Eyyûbîler devrinde bile faydalanılıyordu. Bundan başka eskisi kadar kuvvetli olmamakla beraber Mısır'daki Fâtımîler oldukça önemli bir deniz gücüne sahip olmaya devam ettiler. Fâtımîler'in Kızıldeniz'de de küçük bir donanmaları vardı. Bu donanma sayesinde uzun müddet Hicaz ve Yemen'i kontrol altında tuttular. Fâtımîler'in Kahire'den başka Akdeniz kıyısındaki Dimyat, Reşîd, İskenderiye, Beyrut, Trablus, Sûr, Akkâ, Askalân gibi sahil şehirlerinde de gemi tersaneleri vardı. Fâtımîler liman şehirleri ve donanma

için ayrı divanlar kurmuşlardı. Limanlarla ilgili divana Dîvânü's-sügur, donanma ile ilgi li divana Dîvânü'l-cihâd veya Dîvânü'l-amâir deniliyordu. Devletin bütçesinden bunlara tahsisat ayrılırdı. Dîvânü'l-amâir tersanelerin idaresine bakardı. İlk omurgalı gemi inşaatını Fâtımîler geliştirmişlerdir. Onlardan sonra gemi omurgalarından başlamak suretiyle yapılmıştır. Fâtımîler'in son zamanlarında marangoz, demirci, kalafatçı gibi tersanede çalışanlar dışında 10.000 kadar denizci divana kayıtlıydı. Bu donanma sayesinde Sûr, Trablus, Askalân gibi şehirleri Haçlılar'a karşı uzun müddet ellerinde tuttular. Askalân'ı üs edinerek Kudüs Haçlı Krallığı'na karşı çeşitli seferler düzenlediler. Haçlılar bu deniz gücü karşısında 1110'da Hayfa ve Beyrut'u, 1154'te Askalân'ı uzun kuşatmalardan sonra zorla ele geçirebildiler. Fâtımîler'in son dönemlerinde bu donanma iyice zayıflamış, on savaş gemisine kadar düşmüştü. Bu sebeple Selâhaddîn-i Eyyûbî Fâtımîler'den çok zayıf bir deniz gücü devralmıştır.

Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr ölüm döşeğindeyken Selâhaddin ile Bahâeddin Karakuş'a donanmayı ihmal etmemelerini tavsiye etmişti. Selâhaddin onun bu tavsiyesine uydu. Çünkü Mısır gibi bir ülkede deniz gücü olmadan kuvvetli olunamayacağını biliyordu. Yalnız ülkenin bu konuda kaynakları sınırlıydı. Demir azdı, zift yok gibiydi. Gemi yapımı için ülkedeki sint ağaçlarından başka malzeme yoktu. Bunun için sint ağaçlarını devlet tekeline alıp donanmaya tahsis etti. Kahire, İskenderiye ve Dimyat'taki tersaneleri yeniden işler hale getirdi. İtalyan şehir devletleriyle yaptığı ticaret anlaşmalarında onların kendisine demir, zift ve kereste temin etmelerini şart koştu. 572'de (1176-77) donanma ile ilgilenecek olan Dîvânü'l-üstûl'ü kurdu. 577'de (1181-82) bir ferman çıkarıp valilere donanma kumandanının isteklerini yerine getirmelerini, donanma için istediği personeli seçmesinde ona yardımcı olmalarını emretti. Donanma kumandanından sık sık denize açılıp Akdeniz adalarına gazâ yapmasını istedi. Üstûl adı verilen donanmaya vakıflar, akarlar tahsis etti. 1191'de Dîvânü'l-üstûl'ün idaresini en güvendiği kardeşi I. el-Melikü'l-Âdil'e verdi. Donanma personeline gazi dendi.

Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde Dimyat'ın Haçlılar tarafından kuşatılmasından önce altı gemilik bir Eyyûbî donanması Kıbrıs açıklarına bir keşif seferi yaptı. 566'da (1170-71) Selâhaddin Mısır tersanesinde yaptırdığı gemilerle Eyle'yi ve bu şehir önündeki adayı aldı. 1174'te yine

Kızıldeniz filosunun katıldığı bir seferle Yemen ve Hicaz zaptedildi. Donanma 1178-1179 yıllarında Kudüs Krallığı'nın ve Trablus Kontluğu'nun Akdeniz sahillerine hücum etti. 1181'de İtalya'dan Haçlılar'a yardıma gelen 2500 personellik bir düşman donanmasını mağlûp etti. Ardından elli gemilik bir donanma ile Akkâ, 1182'de de kırk gemilik bir donanma ile Beyrut kuşatıldı. Aynı yıl bu donanma Girit, Kıbrıs, Güney Anadolu sahillerine hücum etti ve Akkâ'ya kereste ve gemi ustaları getiren bir düşman gemisini ele geçirdi. 1183 yılında düşman süvarisi ve tüccarı taşıyan bir gemiye el konuldu. Aynı yıl Hüsâmeddin Lü'lü' kumandasındaki bir Eyyûbî filosu Renaud de Chatillon'un Kızıldeniz'de giriştiği askerî harekâtı etkisiz bırakarak düşmanı bozguna uğrattı. Hüsâmeddin kumandasındaki Eyyûbî donanması 1187'deki Filistin'in fethinde de deniz emniyetini sağladı. Yine bu yılda sahil bölgesinin zaptından sonra Beyrut, Akkâ, Cübeyl, Lazkiye gibi Doğu Akdeniz limanlarında küçük çapta deniz güçleri meydana geldi. Özellikle Beyrut donanması bundan sonraki yıllarda Haçlılar'ın deniz harekâtını tâciz edecek bir seviyeye geldi. 1187 yılı sonundaki Sûr muhasarasına Akkâ'dan gelen on gemi ile Beyrut ve Cübeyl'den bazı gemiler katıldı. Güçlenen Eyyûbî donanması 1188'de doğuya gelen altmış gemilik Sicilya Haçlı donanmasına karşı sahillerini başarıyla savundu. 26 Aralık 1189 tarihinde Mısır'dan Hüsâmeddin Lü'lü' kumandasında Akkâ'ya gelen elli gemilik bir Eyyûbî donanması Haçlı ablukasını yararak Akkâ'ya yardım getirdi. İki düşman gemisini esir aldı. 13 Haziran 1190'da başka bir Eyyûbî donanması yine Haçlı ablukasını yararak Beyrut'a yardım getirdi. Fakat Akkâ'yı abluka eden büyük Haçlı donanmasının mukavemeti kırılamadı. Bunun üzerine Selâhaddin Muvahhidler Sultanı Ya'kub b. Yûsuf b. Abdülmü'min'den donanma yardımı istediyse de bir yardım gelmedi. Yemen'de de ticaret gemilerini koruyan savaş gemileri vardı. Eyyûbî donanmasının gücü 1189'da 100 ilâ 150 savaş gemisi arasındaydı. Frenkler tarafından Akkâ'nın 1191'deki zaptında bu gemilerden düşmanın eline ne kadarı geçtiği bilinmemektedir. Yalnız donanmanın değerini iyice anlayan Selâhaddin bu yıl Dîvânü'l-üstûl'ün idaresini kardeşi el-Melikü'l-Âdil'e vermiş, o da bu divanın başına iyi bir maliyeci olan ve daha sonraları vezir tayin ettiği Safiyyüddin Abdullah b. Şükr'ü getirmiştir. Ancak bundan beklenen sonuç alınamadı. Selâhaddin'in ölümü ve onu takip eden iç karışıklıklar donanmanın ihmal edilmesine sebep oldu. V ve VII. Haçlı seferleri sırasında olduğu gibi

sadece geçici donanma ile ilgilenildi; hatta donanma mensuplarına hor gözle bakılır oldu.

Eyyûbîler'in son dönemleriyle Memlükler'in ilk yılları denizciliğin gerilediği yıllar oldu. Dîvânü'l-üstûl ilga edildi. Önceden "üstûlî" (bahriyeli) olmak bir iftihar vesilesi iken bu dönemde denizcilik ayıp sayılmaya başlandı. Bu durum Memlükler'den el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın tahta çıkışına kadar (1260) devam etti. Baybars bahriyeye önem kazandırmaya çalıştı. 1270'te Kıbrıs'a karşı bir donanma gönderdi; ancak başarı sağlanamadı. Baybars vaktinin bir kısmını tersanede geçiriyor, ustalarla birlikte çalışıyordu. Makrîzî'nin rivayetine göre bir defasında Sicilya'dan gelen elçileri tersanede kabul ettiğinde elinde marangoz aleti, keresteler arasında usta ve emîrlerle beraber oturuyordu. Kendisinden sonra gelen hükümdarlar denizciliğe onun kadar önem vermediler. Bununla birlikte Doğu Akdeniz limanlarının ardarda geri alınmasında, 1291'de Akkâ'nın fethi ve Haçlılar'ın son tutunma noktaları olan Arvad'dan kovulmalarında donanma büyük görevler üstlendi. Bundan sonra Kıbrıs'ta üslenen Haçlılar İslâm ülkelerindeki limanlar için bir tehlike olmaya devam ettiler. Ada 1424-1426 yıllarında birkaç kuşatma neticesinde el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Barsbay tarafından fethedilebildi. 1426'da yapılan başka bir Memlük seferinde Limasol yeniden ele geçirildi. Daha sonra müslümanlar Lefkoşe'yi zaptedip adayı yıllık vergiye bağladılar. Bu seferde Memlük donanmasının miktarı 150 yelkenli idi. Memlükler Çakmak devrinde (1438-1453) gözlerini Rodos'a çevirdiler. 1440'ta 200 asker ile birkaç yüz gönüllünün bulunduğu on beş kadırgadan meydana gelen küçük bir donanma Dimyat'tan hareket edip Kıbrıs ve Alanya'ya uğradıktan sonra dört kalyon daha alarak Rodos'a yöneldi. Fakat Rodos şövalyeleri seferden haberdar oldukları için bir başarı elde edilemedi. 1443'te başka bir donanma Dimyat'tan hareket ederek Beyrut, Trablus, Larnaka, Limasol ve Antalya'ya uğradıktan sonra Meis adasını aldı. 1444'te diğer bir donanma Dimyat'tan kalkarak Trablus'a uğradı. Aldığı yardımlarla Rodos üzerine yürüdü. Adayı kırk gün kuşattıysa da önemli bir başarı elde edemedi. Bütün bunlara rağmen ne Eyyûbîler ne de Memlükler Akdeniz'de Haçlılar'la boy ölçüşecek büyük bir donanma meydana getirebildiler. Mısır ve Doğu Akdeniz'deki limanlar daima denizden yapılacak bir düşman hücumuna açıktı. Bu sebeple Selâhaddîn-i Eyyûbî ve I. Baybars gibi kuvvetli sultanlar bile Filistin ve Suriye sahil şehirlerindeki kaleleri düşmanın eline

geçmemesi için tahrip ettirdiler.

Memlük donanması Kızıldeniz ve Hint denizinde de faaliyet gösterdi. Denizciliğe dair birçok eser vermiş olan büyük denizci İbn Mâcid'in vefat ettiği yıl (1498) Vasco de Gama'nın Ümitburnu yolunu keşfetmesi üzerine Portekiz gemileri müslüman gemi ve limanlarına saldırmaya başladılar. Gucerât hükümdarının Portekizliler'e karşı yardım istemesi üzerine Memlük Sultanı Kansu Gavri, Emîr Hüseyin el-Kürdî kumandasındaki bir donanmayı Portekizliler'e karşı gönderdiyse de bir sonuç elde edilemedi. Portekizliler'in Kızıldeniz'deki cüretkârane hareketleri burada devamlı bir donanmanın varlığını zorunlu kıldı. Kansu Gavri 1515'te "gurâb" cinsinden elli kıta çekdiriden oluşan donanmayı, Akdeniz ve Afrika sahillerinde başarılarıyla tanınan Osmanlı denizcisi Selman Reis'in emrine vererek Kızıldeniz'e çıkardı. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden sonra Selman Reis bu görevine Osmanlı hizmetinde devam etti.

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasından sonra hıristiyanlara karşı Murâbıtlar Devleti'nin hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'den yardım istendiğinde Yûsuf özel bir donanması olmadığı için yük ve yolcu gemileriyle Endülüs'e asker çıkardı. Hicrî VI. (XII.) yüzyıl başlarında ise Barselona ve Fransa'dan gelen 500 kıtadan oluşan birleşik donanmaya karşı Balear adalarından yardım istenince Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn 300 gemiden oluşan bir donanmayı çok kısa sürede hazırlayıp gönderebildi. İslâm donanmasının gelmekte olduğunu haber alan hıristiyan donanması yakıp yıkma ve yağmadan sonra kaçmak zorunda kaldı. Murâbıtlar'dan sonra Batı Akdeniz'in iki yakasına hâkim olan Muvahhidler hânedanı Mağrib, İfrîkıyye, Endülüs ve Balear adalarını ele geçirdiler. Muvahhidler'in "emî rü'l-mü'minîn" unvanı alan ilk hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî, Orta Mağrib'de Hammâdîler'in elinde kalan yerleri zaptettikten sonra Norman işgalindeki Tunus'u ve sahil bölgelerini kurtardı; Normanlar'ı denizde de mağlûp etti (1160). Mehdiyye'yi geri aldı ve kazandığı zaferlerle ülkesini Kayrevan'a kadar genişletti.

Selâhaddîn-i Eyyûbî 1189'da Muvahhidler'in en büyük hükümdarı olan Ya'kub el-Mansûr'dan Haçlılar'ın elindeki Suriye limanlarının denizle irtibatını kesmek için yardım istedi. Ancak kendisine "emîrü'l-mü'minîn" diye hitap edilmemesine gücenen Ya'kub yardım için olumlu bir cevap

vermedi. Gerek Selâhaddin'in gerekse hıristiyan krallıklar arasındaki ihtilâflarda Nebre (Navarra) Kralı Sancho'nun kendilerinden yardım istemesi Muvahhid donanmasının gücü hakkında bir fikir vermeye yeterlidir. İbn Haldûn, Muvahhidler'in donanmayı o zamana kadar bilinen en mükemmel duruma getirdiklerini söyler.

Kudüs'ü kaybeden hıristiyan âlemi papanın teşvikiyle İspanya'ya yönelince Muvahhidler'in Endülüs'teki gücü kırıldı. Batı Akdeniz'deki adalar hıristiyanların eline geçti. Merînîler'den Sultan Ebü'l-Hasan el-Merînî zamanında (1331-1348) müslümanların deniz gücü hıristiyanlarınkine denk iken sonradan bu denge müslümanlar aleyhine bozuldu. Bununla birlikte İbn Haldûn (ö. 808/1406), yaşadığı dönemde Donanma Dairesi'nin Mağrib'de hâlâ muhafaza edilmekte olduğunu haber vermektedir.

İslâm denizciliği daha Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Suriye valiliği sırasında, ele geçirilen sahillerdeki gemi tezgâhları ve İskenderiye'deki tersanenin ıslahı ile başladı. Müslümanlar gemi yapılan yerlere dârü's-sınâa adını verdiler. Türkçe'ye tersane şeklinde geçen kelime Batı dillerine de darsena, arsenale, arsenal gibi şekillerde intikal etti. Nitekim donanma kumandanı karşılığında kullanılan emîrü'l-mâ da Avrupa dillerine amiral şeklinde geçmiştir. Donanmada emîrü'l-mâdan başka reis adı verilen ikinci derecede kumandanlar da bulunuyordu. Birkaç iç denize ve gemilerin çalışmasına müsait nehirlere sahip olan İslâm âleminde pek çok tersane yapıldı. Basra körfezinde Übülle, Sîrâf; İfrîkıyye'de Tunus; İspanya'da İşbîliye, Dania; Fas'ta, Sûs; Sicilya'da Palermo, Messina; Suriye'de Akkâ, Sûr, Beyrut; Mısır'da, Ravza, Fustat (Dârü's-sınâati Mısr veya Amâir), Maks, İskenderiye ve Dimyat bunlardan bazılarıdır. Bu tersanelerde çeşitli büyüklükte savaş gemileri yanında yük ve yolcu gemileri de yapılıyordu. Bilhassa Mısır tersaneleri donanmanın ihtiyacı olan gemiler yanında en-Nîliyye denilen ve Nil nehrinde yük ve yolcu taşıyan veya ihtifallerde kullanılan gemiler inşa etmekteydi. Kızıldeniz'den daha yoğun bir trafiğe sahip olan Nil'den başka Dicle ve Fırat gibi nehirlerde de gemiler çalışmaktaydı. Ünlü muhaddis Firyâbî (ö. 301/ 913-14) Bağdat'a geldiği zaman kendisini "tayyâr" ve "zebzeb" nevinden orta büyüklükteki nehir gemileriyle karşıladılar. Dicle ve Fırat üzerinde bu tür gemilerden oldukça fazla vardı.

İslâm donanmasında bulunan gemilerin bazılarının adları ve özellikleri: Şînî, Şîniyye (Şûne). 140 kürekli uzun savaş gemileriydi. Gurâb da denilen bu gemilere müdafaa için burçlar yapılmıştı. Mancınık ve arrâde taşırlardı. Ambarlarındaki su ve yiyecek uzun müddet denizde kalmaya yetecek miktardaydı. Harrâka. Düşman donanmasını yakmak üzere neft gibi yanıcı maddeler taşıyan 100 kürekli gemilerdi. Ayrıca ihtifallerde gösteri yaparlardı. Nil'de işleyen veya donanmaya destek sağlayan gemilere de bu adın verildiği olmuştur. Tarîde. Osmanlılar'daki at gemisi büyüklüğündeydi. Atların binip inebilmesi için yapılmış özel kapaklı, bölmeli nakil gemileriydi. Süvarisi ve teçhizatıyla beraber kırk kadar at taşıyabiliyorlardı. Hammâle ve a'rârî. Erzak veya eşya taşıyan gemilerdi. Harbiyye. Şînîlerin küçük tipleriydi. Fâtımî ve Endülüs donanmalarının hafif ve seri gemileriydi. Mısır'da Ravza Tersanesi'nde inşa ediliyorlardı. Bu çeşit gemilere musattah ve şelendî de denilirdi. Butse. Muhtelif katlardan oluşan özellikle asker taşımak üzere yapılmış gemilerdi. Yelkenlerinin sayısı kırka kadar ulaşabilen bu gemiler 700 asker taşıyabiliyordu. Ayrıca çok sığ yerlere sokulabilen ve genellikle su taşıyan berkus adlı küçük gemiler de vardı.

Bu gemilerde kullanılan savaş alet ve edevatı olarak zırhlar, miğferler, deri ve demirden yapılmış kalkanlar, kargı, zemberek, yaylar, çengel, kancalar, mancınık ve arrâdeler sayılabilir. Bunların dışında gemi direklerinin üst kısmında bulunan ve "tabut" denilen bölmede savaş sırasında düşman üzerine fırlatılmak üzere taşlar, çömlek içinde neft, düşmanın hareket kabiliyetini azaltmak gayesiyle sabun tozu, korku ve panik yaratmak için yılan-akrep gibi hayvanlar saklanırdı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "' avm" md.; a.mlf., el-Kâmil, III, 47, 58-59, 246; Dârimî, "Cihâd", 28; İbn Mâce, "Cihâd", 1, 10; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), I, 421; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 321-332; IV, 289; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 208; II, 163; el-İmâme ve's-siyâse, II, 57; Belâzürî, Fütûḥ

(Rıdvan), s. 124, 159-164, 244-245; a.e. (Fayda), s. 169, 183, 337-339; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), Kahire 1939, III, 218, 338-342; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), II, 15-17; Sem'ânî, Edebü'l-imlâ ve'l-istimlâ, Beyrut 1981, s. 18; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, I, 190; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, III, 568-569, 596-597; Makrîzî, el-Hıtat, I, 214, 222; II, 178-181; a.mlf., Kitâbü's-Sülûk, I, 56, 77, 80, 102, 203, 354, 451, 594, 615, 875, 922; II, 33; İbn İyâs, Bedâʾiu'z-zühûr, IV, 103, 212, 215, 216, 238, 243, 246, 276, 366, 466; V, 81; C. Zeydan, Medeniyyet-i İslâmiyye, I, 184-192; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 368-373; Uzunçarşılı, Medhal, s. 125-126, 434-436; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, II, 331-341, 361-379; A. R. Lewis, el-Kuva'l-bahriyye ve't-ticâriyye fî havzi'l-Bahri'l-Mütevassıt, (trc. Ahmed Muhammed Îsâ), Kahire 1960, s. 88-92, 102-104, 157-170, 225-316; Seyyid Abdülazîz Sâlim - Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs, Beyrut 1969, s. 67-94, 114-118, 238-302; a.mlf., Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fî Mısr ve'ş-Şâm, Beyrut 1981, s. 40, 44-56, 88, 296, 309; Ömer Rıza Kehhâle, Dirâsât ictimâʿiyye fi'l-ʿusûri'l-İslâmiyye, Dımaşk 1973, s. 5-20; Ali Muhammed Fehmî, "el-Bahriyyetü'l-İslâmiyye fî şarkı'l-Bahri'l-Mütevassıt", Târîhu'l-bahriyyeti'l-Mısriyye, Kahire 1973, s. 269, 275-276, 281-321, 340-355, 403-410; Abdül'alîm Enver, el-Milâha ve ʿulûmü'l-bihâr ʿinde'l-ʿArab, Küveyt 1979, s. 22; Hitti, İslâm Tarihi, I, 253; IV, 1131-1132; Aly Mohamed Fahmy, Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean, Cairo 1980; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (İstanbul 1980), I, 295-296, 368, 473; a.mlf., Hz. Peygamber'in Savaşları, s. 253-255; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 40,70-71, 78, 162-163, 165-167; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, IV, 221-223; Nihat Engin, Osmanlılarda İlk Denizcilik Hareketleri ve Tuna Donanmasının Kurulması (yüksek lisans tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Giriş; Habîb Zeyyât, "Muʿcemü'l-merâkib ve's-süfün fi'l-İslâm", el-Meşrık, sy. 43, Beyrut 1949, s. 321-363; Seyyid Süleyman Nedvî, "The Arab Navigation", al-ʿİlm, VII, Durban-Westville 1987, s. 5-13; Besim Darkot, "Kıbrıs", İA, IV, 673-674; D. Ayalon, "Bahriyya", EI² (İng.), I, 945-947; A. S. Ehrenkreutz, "Bahriyya", EI² Suppl. (İng.), s. 119-121.

Nebi Bozkurt

Selçuklular ve Anadolu Beylikleri Dönemi.

XIV. yüzyılın ilk yarısında müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki yeni mücadelenin en önemli gelişmesi, daha sonra Osmanlı deniz gücünün asıl çekirdeğini oluşturacak olan Türk deniz gazilerinin gerçekleştirdiği denizcilik faaliyetleridir. Bunlar batıya doğru genişleyen Türkmen ilerlemesinin bir devamı olarak ortaya çıkmışlardır. Küçük filolarla çarpışan Türk deniz gazileri, aslında karada çarpışan uç gazilerine benzer bir fetih ve gazâ siyaseti takip ediyorlardı.

Anadolu'yu yurt tutan Türkler'in denizcilik geleneği, XIV. yüzyılda Batı Anadolu'da oluşmaya başlayan Menteşe, Aydın, Saruhan, Karesi gibi kıyı beyliklerinden daha önceye dayanmaktadır. Nitekim 1080-1097'de Türk kıyı beyleri kendi tersane ve donanmaları ile Ege-Marmara denizlerinde göründüler ve kısa bir süre için dahi olsa Bizans'ı ciddi şekilde tehdit edecek güce sahip oldular. Anadolu topraklarının 1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra kesin olarak Türkleşmeye başlaması ile beraber üç tarafı denizlerle çevrili bu ülkenin fâtihleri devletin geleceği için denizlere yönelme ihtiyacı duydular. Özellikle Kutalmışoğlu Süleyman Şah, Bizans'ın elinde bulunan İznik ve çevresini zaptederek Türkler'i Marmara kıyılarına ulaştırmış ve İznik'i de kendine başşehir yapmıştı. Yerine vekil olarak bıraktığı Ebü'l-Kasım, İznik Kalesi'ni geri almak isteyen Bizanslılar'a karşı koyduğu gibi İstanbul'u düşürmek ve Marmara kıyıları ile adaları ele geçirmek için kuvvetli bir deniz gücüne ihtiyaç duyarak Bizans'ın elinde bulunan Gemlik kasabasını fethetti ve burada ilk Türk tersanesini kurmayı başardı. Fakat Bizans'ın kara ve deniz kuvvetleri Gemlik'i muhasara edip yeni kurulan Türk tersanesi ve gemilerini yaktılar. Buna rağmen İznik şehri Bizans'ın merkezine doğrudan yapılacak saldırılar için ileri bir üs olarak Türkler'in elinde kaldı.

Bu sıralarda İzmir ve çevresini ele geçirerek orada ilk Türk tersanesi ve donanmasını meydana getiren Selçuklu emîrlerinden Çaka Bey gittikçe güçlenerek Bizans'ı açıkça tehdit etmeye başladı. Mürettebatını Ege'nin sahil çocuklarından seçtiği kırk parça gemi ile sahil şehirlerini ve adaları sistemli bir şekilde fethe girişti. Böylece Türkler'in Ege ve Marmara

denizleri kıyılarına dayanmaları, özellikle Çaka Bey'in İzmir'de bir Türk filosu oluşturması, Bizans'ı ilk defa sadece karadan değil denizden de bir Türk tehdidi ile karşı karşıya bırakıyordu. Bizans kuzeyden Peçenek Türkleri, güneyden Selçuklu Türkleri ve Çanakkale Boğazı yoluyla gelen Çaka'nın deniz kuvvetleriyle tam bir kıskaç içine alınmıştı.

Ancak İmparator II. Aleksios Komnenos'un entrikaları sonucu Peçenek tehlikesi bertaraf edildiği gibi Çaka Bey ile damadı I. Kılıcarslan'ın arasının açılması da sağlandı. Bizans donanması ile yapılan bir ileri harekât sonucu Çaka Çanakkale Boğazı'ndan dışarı atıldı. Böylece Ege adaları tekrar Bizans'ın eline geçmeye başladı. Bilhassa Çaka Bey'in İznik'te bir davet esnasında damadı tarafından öldürtülmesiyle de Türkler'in Ege denizinde başlattıkları denizcilik geleneği sona erdi.

Çaka Bey'in tarih sahnesinden çekilmesinden birkaç yıl sonra Anadolu Türklüğü'nü ve dolayısıyla İslâm'ı hedef alan Haçlı seferlerinin başlaması (1096), Türkler'i sahillerden Anadolu'nun iç kısımlarına çekilmeye mecbur bıraktı. Bu durum başşehrin İznik'ten Konya'ya nakledilmesine yol açtı; ayrıca Türk denizciliğini bir asır kadar kesintiye uğrattı. Bu yüzden Türkler XIII. yüzyılın başlarına kadar denizle hiçbir şekilde ilgilenemediler.

Anadolu Selçuklu sultanları I. Gıyâseddin Keyhusrev, I. İzzeddin Keykâvus ve özellikle I. Alâeddin Keykubad zamanlarında Türk denizciliği yeniden gelişme gösterdi. I. Gıyâseddin Keyhusrev 1207 yılında Antalya'yı fethederek Selçuklular'a tekrar denizcilik yollarını açtı. Oğlu I. İzzeddin Keykâvus 1214'te Sinop'u alarak Karadeniz'de bir Türk filosunun kurulmasına imkân hazırladı. "İki denizin sultanı" unvanını alan I. Alâeddin Keykubad 1227'de kendi adını verdiği Alâiye Tersanesi'ni kurdu. Sonradan Sinop'ta ikinci bir tersane daha tesis edildi ve burada hazırlanarak Hüsameddin Çoban'ın emrine verilen bir filo Kırım seferine çıktı (1223-1224). Bu seferden maksat Ruslar'ın baskısı altında bulunan Kıpçaklar'ın kurtarılması idi.

Denizin ehemmiyetini anlayan Selçuklular'ın devlet teşkilâtında deniz ümerâsının önemli bir yeri vardı. Zira XIII. yüzyılda "emîrü's-sevâhil" unvanlı bir memuriyet devlet ricâli arasında mühim bir mevki işgal etmekteydi.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin parçalanmasından sonra Batı Anadolu'da kurulan Türk beylikleri Selçuklu Devleti'nin denizcilik geleneğini devam ettirdiler. Özellikle Aydınoğulları bu harekette başı çekti. Hatta Aydınoğlu Umur Bey Çaka Bey'den 200 yıl sonra Türk denizciliğini Ege sahillerinde tekrar başlattı. Umur Bey Bizans ve Ceneviz deniz kuvvetleriyle mücadeleye girerek önce Kadifekale'yi, daha sonra İzmir'i zaptetti. Bizans ile antlaşmalar yaptı, karadan ve denizden onlara zaman zaman yardımda bulundu.

Umur Bey'in denizlerdeki üstünlüğü ve faaliyetleri karşısında Bizans ve Batı devletleri papanın teşvikiyle bir Haçlı donanması teşkil ederek 1344 yılında İzmir'e çıkarma yaptılar; Kadifekale'yi zaptedip bir de müstahkem kale inşa ettiler. Umur Bey bu kaleyi fethetmek için giriştiği mücadele sırasında şehid düştü (1348). Onun şehâdetiyle Batı Anadolu'daki Türk denizcilik geleneği Osmanlı dönemine kadar eski gücüne ulaşamadı.

Aydınoğulları'ndan başka Karesi, Saruhan, Menteşe beylikleri ile Karadeniz kıyısında Candaroğulları'nın küçük de olsa deniz güçleri mevcuttu. Ayrıca Akdeniz kıyılarında Tekeoğulları'nın, Manavgat Emîrliği'nin ve Alâiye Beyliği'nin deniz kuvvetleri de Kıbrıs ve Rodos'u hedef alan birçok sefere teşebbüs etmişlerdi. Hatta 1362 yılında Tekeoğulları'ndan Mehmed Reis Kıbrıs'ın Pendaiye bölgesine asker dahi çıkartmıştı.

Daha sonraki yıllarda Ege sahillerine yerleşmiş olan Türk ahali korsanlık faaliyetlerini devam ettirdiler. Hıristiyan korsanların bilhassa Girit ve Kıbrıs'ta üslenerek Anadolu ve Suriye kıyılarına taarruzlarına karşı Türk korsanları da yavaş yavaş Cezayir sahillerine yerleşerek Avrupa'nın bütün güney sahillerine akınlarda bulunmaya başladılar.

Diğer taraftan denizci Anadolu beyliklerine nazaran bir kara devleti şeklinde ortaya çıkan Osmanlı Devleti'nin Marmara denizine doğru genişlemesi, Rumeli yakasına geçiş ve oralara yerleşme gayesi, onu denize dönük bir politika takip etmeye mecbur bırakmıştı. Nitekim Orhan Gazi zamanında Osmanlı donanması Karesi Beyliği donanmasına dayanarak kuvvet kazanmıştı. Bu sebeple Rumeli'ye sallarla geçildiği rivayetinin de

bir efsaneden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı Dönemi. Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında Karamürsel'de ve Karesi Beyliği'nin Osmanlı topraklarına katılmasından sonra Aydıncık'ta (Edincik) birer tersane kurulmuştu. Daha sonra İzmit'in Bizans'tan alınması ile de İzmit tersanesi teşkil edildi. Rumeli'ye yerleşmenin gerçekleştirilmesinden sonra da burada tutunmak, gerektiğinde süratle asker sevkedebilmek ve bilhassa Venedikliler'e karşı Boğaz'ı ve Marmara sahillerini koruyabilmek için Gelibolu'da bir tersane kuruldu. Böylece XIV. yüzyılın son yarısından itibaren donanma faaliyeti arttırıldıysa da Türk deniz gücü henüz Venedik, Ceneviz gibi büyük filolara sahip devletlerle baş edebilecek durumda değildi.

Yıldırım Bayezid zamanında (1389-1402) Batı Anadolu'daki Saruhan, Aydın, Menteşe beyliklerinin Osmanlı Devleti'ne bağlanması sonucu Osmanlılar'ın sınırları Ege denizine ulaştı ve bu denizde ilk Osmanlı bahriye faaliyetleri başlamış oldu. Yine bu devirde Türk donanmasının Sakız ve Eğriboz adalarıyla Mora'nın doğusunu vurması Venedikliler'i telâşa düşürdü. Özellikle Yıldırım Bayezid'in 1399'da İstanbul'u muhasarası sırasında Bizans'a yardım maksadıyla harekete geçen bir Ceneviz filosu, Çanakkale Boğazı'nda 18 parçadan oluşan Saruca Paşa kumandasındaki Türk filosu tarafından engellendi ve Bozcaada'ya çekilmeye mecbur edildi. İlk harekette başarı sağlayamayan Haçlı deniz gücü Venedik ve Rodos şövalyelerinin de desteğiyle ikinci harekette Saruca Paşa'yı mağlûp edip İstanbul'a ulaşarak Bizans'a yardım getirdiler. Bu savaşlar Osmanlılar'ın denizci Batılı devletlerle yaptığı ilk çarpışmalardır.

Gün geçtikçe tecrübe kazanan Osmanlı bahriyesi XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren daha tecrübeli kaptanların idaresine girdi. Nitekim Çelebi Mehmed zamanında (1413-1421) Osmanlı donanması bir canlılık gösterdi. Çalı Bey kumandasındaki Türk donanması Çanakkale Boğazı'ndan dışarı çıkarak Venedikliler'le mücadeleye girişti. Fakat 1415 yılında Venedikliler'le yapılan bir mücadelede Çalı Bey şehid düştü, Osmanlı donanması da mağlûp oldu. Bu arada Venedik donanmasına da önemli ölçüde kayıp verdirildi. II. Murad zamanında (1421-1451) Karadeniz'de faaliyette bulunan Osmanlı donanması Trabzon Rum Devleti'ni vergiye bağladı.

Gerek Anadolu Selçuklu Devleti'nin gerekse denizci Anadolu beyliklerinin ve Osmanlı Devleti'nin deniz güçleri birer savunma donanmasından ziyade akın donanması hüviyetinde idiler. Zira bu ilk deniz güçleri uzak mesafelere kadar başarılı akınlar yapmalarına ve dolayısıyla devlete büyük kazanç sağlamalarına rağmen güçlü Venedik veya Ceneviz savaş gemileriyle karşılaştıkları veya mücadeleye giriştikleri vakit çok defa geri çekilmek zorunda kalıyorlardı.

Osmanlı donanmasının akın faaliyetinden çıkıp yavaş yavaş deniz aşırı fetihler için hazırlanması Fâtih Sultan Mehmed dönemine rastlar. Fâtih İstanbul'un fethinden sonra tersaneyi önce Kadırga Limanı'na, daha sonra Haliç'e naklettirerek kurduğu yeni gözler (gemi inşaat tezgâhları) ile güçlü bir donanma meydana getirmeye büyük önem verdi. Venedikliler'e karşı kuvvetli bir deniz gücünün gerekli olduğunu anlayan Fâtih, Çanakkale Boğazı etrafındaki bazı adalarla Ege denizindeki birtakım adaları zaptederek sahillerin emniyetini sağladı. Bu dönemde girişilen ciddi faaliyetler sayesinde Osmanlı donanması hayli gelişti, hatta İstanbul muhasarası sırasında Gelibolu sancak beyi (kaptan-ı deryâ) Baltaoğlu Süleyman Bey kumandasında mevcudu 400 parçayı aştı.

Özellikle fethi takip eden yıllarda Karadeniz sahillerinin ve bu arada Trabzon Rum Devleti'nin Osmanlı topraklarına katılması ve Kırım seferiyle Kefe başta olmak üzere bazı önemli mevkilerin Cenevizliler'den alınması, Karadeniz'i bir Türk gölü haline getirmek için Osmanlılar'ın yapmış oldukları ilk teşebbüslerdi. Aynı zamanda bu fetihler Osmanlı donanmasını bir akın donanması olmaktan çıkarmış, bir savaş donanması olma yoluna doğru yöneltmiştir. 1481'de Gedik Ahmet Paşa komutasındaki Osmanlı donanması Otranto'yu zaptetmiştir. Fakat bütün bunlara rağmen Türk deniz gücü yine de istenilen seviyeye gelememiş, savaş gemileri henüz denizci Batılı devletler seviyesine ulaşamamıştı. Osmanlı bahriyesinde görülen bu eksiklikler ise Türk donanmasına bir nakliye filosu hüviyetini veriyordu.

Osmanlı Devleti'nin Yakındoğu ve Doğu Akdeniz'de yükselişi ve Türk denizciliğinin cihanşümul bir gelişme göstermeye başlaması II. Bayezid devrinde (1481-1512) gerçekleşmiştir. II. Bayezid açık denizlere elverişli bir bahriyeye sahip olunmadığı müddetçe Venedik Cumhuriyeti ile açık denizde baş edilemeyeceğini ve dolayısıyla devletin geleceği için çok

önemli olan Doğu Akdeniz hâkimiyetinin sağlanamayacağını gayet iyi anlamıştı. Diğer taraftan iktisadî sebepler de devleti böyle bir siyasete ister istemez sürüklüyordu.

II. Bayezid saltanatının ilk yıllarında özellikle Memlükler'e karşı serbest olabilmek için Venedik ile dost kalmaya gayret etmiştir. Fakat bu arada Kili ve Akkirman'ın Osmanlı topraklarına katılması ile Karadeniz'in batı sahili tamamen Türkler'in eline geçmiş, ayrıca Kırım ile karadan bağlantı kurulmuştur (1489). Bu fetihlerden sonra Karpat dağlarının Osmanlı nüfuz sahası içine girmesiyle de buradan temin edilen keresteler sayesinde büyük çapta savaş gemilerinin inşasına girişilmişti. Böylece II. Bayezid'in arzu ettiği açık deniz filosunun temelleri yavaş yavaş atılmaya başlanmıştı. Daha sonra Memlükler'le girişilen mücadele tam altı yıl sürmüş ve bunun neticesinde Toros dağlarının Osmanlı topraklarına katılması ile de bu dağlardan sağlanan kereste mükemmel bir deniz filosu inşasına başlıca âmil olmuştur.

Özellikle üçüncü Çukurova harekâtında kara ve deniz kuvvetlerinin ortak hareket etmesi ve son darbeyi deniz kuvvetlerinin indirmesi planı yine II. Bayezid tarafından ortaya konulmuştur. Fakat kesin bir sonuç alınacağı sırada kopan bir fırtına deniz kuvvetlerini perişan etmiş ve plan gerçekleşmemiştir. Sonucu başarısız olmasına rağmen II. Bayezid'in dış politikasında Türk donanmasının önemli bir rol oynamaya başlamasını göstermesi bakımından bu hadisenin bahriye tarihinde önemli bir yeri vardır. Bu sırada II. Bayezid, Çukurova savaşlarını daha iyi yürütebilmek için Venedikliler'den Kıbrıs'ın Magosa Limanı'nı üs olarak istemiş, fakat bir sonuç alınamamıştır.

Bu şekilde Türk deniz gücünün ilk defa II. Bayezid'in dış politikasında önemli bir rol oynamaya başlaması, Venedik ile geçici bir süre için tesis edilen dostluk münasebetlerini tehlikeli bir kuvvet denemesi şekline sokmuştur. Özellikle 1489 yılında Venedik'in Kıbrıs'ı ele geçirmesiyle Batı Anadolu sahilleri ve dolayısıyla Akdeniz ticaret yolları Venedik tehdidi ile karşı karşıya kalmış bulunuyordu. II. Bayezid Venedik'in Doğu Akdeniz'deki bu avantajlı durumunu göz önüne alarak Osmanlı bahriyesini yeni bir tarzda teşkilâtlandırmanın lüzumunu anlamış ve 1495'te devrin en büyük denizcisi Kemal Reis'i devlet hizmetine alıp Türk denizcilik

tarihinde büyük Türk donanma kaptanları çağını açmıştır. Kemal Reis bu sırada Memlükler'le yapılan antlaşma gereğince Mekke ve Medine'ye tahsis edilen Çukurova'nın vâridatını emrindeki bir filo ile İskenderiye'ye götürüyordu. Hatta zaman zaman Rodos şövalyeleriyle karşılaşıyor ve onlarla deniz savaşları yapıyordu. Bu sebeple Osmanlılar 1505'te Rodos'a donanmanın öncülük ettiği kara kuvvetleriyle çıkarma yapmak dahi istemişlerdi.

Kemal Reis'in donanma hizmetine alınması ve donanmanın yeni baştan teşkilâtlandırılması, Türkler'i açık denizde Venedik Cumhuriyeti ile mücadele yapabilecek bir seviyeye getirmişti. Bununla beraber Osmanlı donanmasının en faal devri Mora'nın fethi ile başlar. Nitekim 1499'da başlayan Mora savaşları sırasında Modon, Koron, Navarin, İnebahtı gibi müstahkem mevkilerin alınmasında donanmanın büyük hizmetleri görülmüş, ayrıca Venedik donanması ile iş birliği yapan Fransız gemileri de hezimete uğratılmıştır.

İnebahtı bundan sonraki deniz muharebelerinde Osmanlı donanmasının Akdeniz'deki faaliyeti için önemli bir üs olmuştur. Ayrıca 1500 yılında Adriyatik sahillerindeki Draç'ın zaptı, Osmanlı donanmasına bu sahillerde de faaliyet imkânı hazırlamıştır. Kemal Reis'in Türk donanmasını kısa bir zaman içinde Mora'daki Venedik deniz üslerini alabilecek kadar teçhizatlandırması ve bu savaşlardaki derin strateji anlayışı, Türk denizcilik tarihinde korsanlık devrinin başlamasına yol açmıştır. Osmanlılar'da kara askerî teşkilâtındaki akınların bir benzeri olan korsanlık tamamen devletin denetim ve gözetimi altında yürütülen bir teşkilât olup kanunsuz bir eşkiyalık hareketini ifade etmemektedir.

II. Bayezid'in deniz stratejisi daha sonra oğlu I. Selim tarafından yürütülmüştür. Yavuz Selim özellikle Anadolu'nun geleceğini tehdit eden Şiî tehlikesini ortadan kaldırdıktan sonra pek çok gemi inşasına elverişli bir tersanenin kurulması için Vezîriâzam Pîrî Mehmed Paşa'ya emirler vererek babasının açmış olduğu yoldan yürümeye çalışmıştır. Bunun üzerine yanında vezirler olduğu halde bugünkü Kasımpaşa ile Hasköy arasında, evvelce Bizans tersanesi olarak kullanılıp sonradan mezarlık haline gelmiş olan sahayı inceleyen Pîrî Mehmed Paşa bu sahayı tersane inşasına uygun bir yer olarak tesbit etmiş ve ilk iş olarak Kasımpaşa deresi ağzında Fâtih'in

inşa ettirmiş olduğu eski tersanenin genişletilmesi hususunu ele almıştır. Bir kısım müelliflere göre Pîrî Mehmed Paşa Divanhâne'nin olduğu yerde ahşap bir kasır ile Hasbahçe Köşkü'nü yaptırmış ve Hasköy'ün ilerisinde amele ve ustaların oturmaları için de bir mahalle kurmuştur ki bu mahalle bugün de Pîrî Paşa adını taşımaktadır.

Bu şekilde 1513'lerde tersane yavaş yavaş Haliç'e intikal ettirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Yavuz Selim Galata'dan Kâğıthane'ye kadar 300 gözlük büyük bir tersane düşünmüşse de bu gerçekleşememiştir. Buna rağmen bu sahada kurulan tersane Avrupa'nın en büyük tersanelerinden biri olmuştur. Nitekim 1514'te 50 gözlük bir tersane oluşmuş ve bu sayı kısa zamanda 136'ya ulaşmıştır. Haliç tersanesi 1516 yılında Pîrî Mehmed Paşa'nın gayretleriyle tamamlanmıştır. Ayrıca 1517'de Suriye ve Mısır'ın Osmanlı topraklarına katılması ile sonuçlanan Mısır seferinden dönüşünde Yavuz Selim, bu memleketleri merkeze bağlayan deniz yolunu tehdit eden Rodos şövalyelerinden kurtulmak için Rodos seferine çıkma niyetinde olduğundan, tersanenin yeni ilâvelerle daha da genişletilerek gözlerinde çektiri cinsi 150 gemi inşası emrini vermiş ve bu gemiler için Suriye ve Mısır'dan Arap kürekçiler getirtmişti.

Her birine 50.000 akçe tahsis edilip üstleri kurşun levhalarla örtülen gözleri ihtiva eden Haliç tersanesinin kurulmasında önemli bir rol oynayan Gelibolu sancak beyi ve Kapdanıderyâ Câfer Bey, Selim tarafından bu tersanede inşa edilen Osmanlı donanması ile Gazze ve Remle iskelelerine sefer yapmakla görevlendirilmiştir. Haliç tersanesindeki göz sayısı 1522'de 144'e ulaşmıştır. 1539'da çıkan bir yangında gözler harap olmuşsa da kısa zamanda yine eski haline getirilmiştir. Haliç Tersanesi XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu durumunu korumuştur.

Diğer taraftan Suriye ve Mısır'ın alınmasından sonra ticaret ve hac yolları ile mukaddes yerlerin emniyeti için Kızıldeniz'in kontrol altına alınması gerekli görüldü. Bu maksatla Hint sularında faaliyet gösteren Portekizliler'e karşı girişilecek bir hareket için Süveyş'te bir filo inşası kararlaştırıldı. Aslında Süveyş Tersanesi Osmanlılar'a Memlükler'den intikal etmişti. Mısır'ın Osmanlı topraklarına katılmasından önce daha II. Bayezid zamanında Memlük sultanına yardım maksadıyla Süveyş'e birtakım usta ve ameleler gönderilmişti. Hatta 1515'te Selman Reis ile birlikte 1000 kadar

Türk denizcisi Memlüklü Emîr Hüseyin'in yanında Portekizliler'le mücadelede bulunmuştu. Bu sırada Mısır'ın fethi haberi geldiğinde Selman Reis, Yavuz Sultan Selim'e 24 Mart 1517 tarihli bir arîza göndererek buranın durumu hakkında bilgi vermiş, ardından Hint Okyanusu hâkimiyeti için yapılacak deniz mücadelelerinde Osmanlı deniz üssü olarak önemli bir rol oynayan Süveyş'te "kaptanlık" kurulmuş ve ilk Süveyş kaptanı Selman Reis olmuştur. Süveyş'te daha ziyade Akdeniz tipi gemiler inşa edilmekteydi. Buradaki kuvvetlere Bahr-i Ahmer filosu da deniliyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Hint kaptanlığı adıyla anılmaya başlanmıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Osmanlı bahriyesi her alanda Avrupa'nın denizci devletlerinden daha üstün bir duruma gelmiş, özellikle Barbaros Hayreddin Paşa, Turgut Reis ve Kılıç Ali Paşa gibi denizcilerin tecrübelerinden geniş ölçüde faydalanılmış ve neticede Karadeniz'in bir Türk gölü haline gelmesinden sonra Kızıldeniz ve Akdeniz'de de hâkimiyet sağlanmıştır. Türk korsanları daha sonra Septe Boğazı'ndan geçerek İzlanda adasına kadar gitmişlerdir. Ayrıca Barbaros Hayreddin Paşa'nın devlet hizmetine girmesinden sonra kaptanlara beylerbeyilik rütbesi verilmeye başlanmış, Barbaros Cezayir beylerbeyi olarak bu göreve getirilmiştir. Kaptanpaşalık zamanla merkezî idarenin en önemli ve nüfuzlu mevkilerinden biri haline gelmiştir.

Osmanlılar'da deniz kuvvetlerinin teşkilât ve mürettebatı önceleri iki sınıfa ayrılmıştı. Birincisi tersanenin esas erkânı olan sanatkârlar, ikincisi tersane halkı denilen gedikli sınıfıydı. Bunlar kaptanlar, reisler, kalafatçılar, kumbaracılar ve marangozlardan ibaretti. Cenkçi askerler de bu sınıfa dahil olup azeb adıyla anılırdı. Gemilerin kürekçileri vergi mukabilinde halktan toplandığı gibi mahkûmlardan ve esir alınan hıristiyanlardan oluşurdu. Savaş zamanında gemilere cenkçi olarak yeniçerilerden ve cebecilerden asker alınırdı. Yavuz Sultan Selim devrinde bu usulde bazı düzenlemeler yapıldı. Sahil veya sahile yakın sancaklardan toplanan asker donanmada görevlendirildi.

Kanûnî devrinde merkezi Gelibolu sancağı olmak üzere Kaptanpaşa veya Cezâyir-i Bahr-i Sefîd diye adlandırılan bir eyalet teşkil edildi. Bu büyük eyalete Gelibolu, Eğriboz, İnebahtı, Midilli, Sığacık, Kocaeli, Mora'da

Karlı-ili ve Mezistre, Sakız, Mehdiye, daha sonra Kıbrıs sancakları dahildi. Bu eyaletten savaş sırasında donanma hizmetine 4000-4500 kadar asker gelir ve bunlar kaptan-ı deryâ kalemine kaydedilirlerdi.

Devletin esas deniz kuvvetini teşkil eden bu askerler tersane gemilerine mahsus olup bunlardan başka yirmi beş kadar bey gemisi ile diğer savaş gemileri ve bunların mürettebatı donanma gücünü oluşturmaktaydı. Bey gemileri savaş zamanında Kaptanpaşa eyaletinin sancak beyleri tarafından sağlanır, yine onlar tarafından teçhiz ve idare edilirdi. Bazı gemileri devlet verir, mürettebatını ise beyler temin ederlerdi. Bu gemilerin askerlerine levent denilirdi. Ayrıca korsan gemileri de devletin üçüncü, fakat gerçekte birinci derecede önemli deniz kuvvetini teşkil ederdi. Barış zamanında bey gemileri ticaretle meşgul olurlardı. Savaşa katılmaları ise onlara birtakım ticarî imkân ve imtiyazlar sağlardı.

1682'de kalyon denilen yüksek güverteli gemilerin kesin olarak savaş gemileri içinde ön plana geçmesiyle kalyoncu adıyla özel bir sınıf teşkil edilmiştir.

Osmanlı deniz subaylarına gelince, gemiler önceleri birer reisin idaresinde idiler. Bu gemiler Gelibolu sancak beyinin kumandası altında toplanırlardı. Sonraları reis kelimesi yerine İtalyanca'dan alınan kapudan (kaptan) kullanılmaya başlandı ve sancak beyi derecesindeki donanma kumandanına kaptan-ı deryâ unvanı verildi. Barbaros'un devlet hizmetine girişiyle beylerbeyi unvanını alan kaptanlar kaptanpaşa adıyla anılmaya başlandı. Kaptanpaşalar barış zamanında tersane ve donanma işleriyle meşgul olurlar, seferde donanma kumandanlığı görevini yerine getirirlerdi. Kaptanpaşadan sonra donanmayı teşkil eden filoların ve fırkaların kumandanlıkları da beylerbeyi ve sancak beylerine aitti. I. Abdülhamid devrinde (1774-1789) levendliğin ilga edilmesinden sonra IV. Mehmed zamanından beri gayri resmî olarak kullanılagelen unvanlar da resmîleştirildi. Buna göre kaptanpaşadan sonra gelenler önem sırasına göre patrona, riyâle, kapudâne unvanlarıyla anılan "sancak kapudanları"ydı. Bu terimler İtalyanca ve İspanyolca'dan gelmedir. Türk denizciliğinde eskiden beri kullanılan birçok terim Venedik, Ceneviz ve İspanyollar gibi Latin milletlerinden alınmış, fakat bunların çoğu aslî mânalarını kaybetmiştir. Ayrıca kaptanpaşalık müessesesi tamamen Türkler'e has bir teşkilât olup burada Bizans dahil

başka bir milletin tesirini düşünmemek gerekir.

Türk denizciliğine altın çağını yaşatan Barbaros Hayreddin Paşa, 1534 yılında fiilen başladığı yeni görevinde on iki yıl süreyle pek büyük ve önemli seferler yapmış, birçok zafer kazanmıştır. Bunlar Tunus, Mayorka, Pulya, Korfu, Venedik seferleri, Adalar denizi ve Akdeniz seferleri ve özellikle 1538 yılında 122 gemiyle Andrea Doria'nın kumandasındaki 600 gemiden oluşan Haçlı donanmasının 302 savaş gemisine karşı Turgut ve diğer reislerle beraber kazandığı Preveze Zaferi ile Fransa kralını himaye için yaptığı Nice seferidir.

Barbaros Hayreddin Paşa'nın Preveze Zaferi sırasında bir başka Türk filosu Hadım Süleyman Paşa kumandasında Hindistan'da Diu Kalesi'ni kuşatmaktaydı. Birbirinden çok uzak yerlerde bulunan iki Osmanlı filosunun aynı andaki faaliyeti, Türk denizciliğinin XVI. yüzyılda ulaştığı merhaleyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Hadım Süleyman Paşa'nın Hint Okyanusu'ndaki bu teşebbüsünü Pîrî, Murad ve Seydi Ali reisler devam ettirmişlerse de teknik yetersizlikler ve zor tabiat şartları başarıyı engellemiştir. Yüksek kabiliyetli Türk denizcilerinin Hint Okyanusu'nun hırçın ve sert dalgalarına mağlûp olmaları, Akdeniz gibi nisbeten sakin bir deniz için yapılmış Osmanlı kadırgalarının okyanusa dayanamamasından ileri gelmiştir. Fakat bütün bunlara rağmen Hint seferleri ve savaşları sonucunda Osmanlılar Portekizliler'i zayıflatmışlar ve Akdeniz baharat ticaretinin yeniden canlanmasını sağlamışlar, mukaddes yerlere karşı girişilen tecavüzleri önlemişlerdir. Diğer taraftan 1550 yılında Osmanlı Devleti hizmetine giren Turgut Reis Batı Akdeniz'deki faaliyetleriyle Avrupa'nın korkulu rüyası haline gelmiştir.

Bu sırada mükemmel denilebilecek bir şekilde organize edilmiş olan Osmanlı deniz teşkilâtı sayesinde Gelibolu ve İstanbul tersanelerinden başka Karadeniz, Akdeniz ve Marmara denizi sahillerindeki birçok iskele ve mevkide de Osmanlı gemileri yapılmaktaydı. Donanmaya olan ihtiyaç sebebiyle taşra tersanelerinde yapılacak gemilerin miktar ve çeşitleri hükümet tarafından o yerin kadılarına bildirilir ve yapım süresi de tayin edilirdi. Bunların inşası için gerekli olan malzeme, mimar ve ustalar ya mahallinden temin edilir veya merkezden gönderilirdi. Ayrıca yine bu devirde temelleri Yavuz Sultan Selim zamanında atılan Haliç Tersanesi

daha da genişletilmiş ve civarına cami, medrese, hamam gibi hayır müesseseleri yapılmıştır. Bu müesseselerin bânisi olan Güzelce Kasım Paşa'nın ismine izâfeten Haliç Tersanesi'ne bundan böyle Kasım Paşa Tersanesi denilmeye başlanmıştır. 1547 yılında Sokullu Mehmed Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı sırasında tersanenin etrafı çepeçevre duvarla kapatılmış ve bu duvara daha sonra altı kapı açılarak sur dışına yerleştirilen tersane halkı ve işçilerinin tersaneye girmeleri sağlanmıştır. Bu sıralarda tersanede belli başlı üç yapı göze çarpmaktaydı. Bunlardan biri divanhâne, diğerleri cami ve zindanlardır. Tersane gözleri aynı zamanda malzemelerin muhafaza edildiği ambar olarak da kullanılırdı. Gözlerin bazıları iki gemi alabilecek büyüklükte idi. Tersanenin XVI. yüzyıldaki bu durumu XVII ve XVIII. yüzyıllarda da devam etmiştir.

Bu devirde Osmanlı Devleti'nde deniz coğrafyacılığı da önemli bir hamle yapmıştı. Pîrî Reis (ö. 1554), denizciler için bir kılavuz mahiyetinde olan Kitâb-ı Bahriyye'yi kaleme almış, ayrıca Amerika'nın o çağa kadar henüz belli olmayan kısımları ve bazı adaları da gösterilen Atlas Okyanusu hakkında bilgi veren bir dünya haritası bırakmıştır. Onun haleflerinden Hint kapudanı Seydi Ali Reis ise (ö. 1562) maceralı seferini ve uzun kara seyahatini Mir'ât-ı Memâlik adlı eserinde anlatmış, yine coğrafya, riyaziye ve denizcilik fennine ait çeşitli kitaplarla Hint denizine ait el-Muhît adlı değerli bir eser daha kaleme almıştır.

Kanûnî'nin vefatından sonra yerine geçen oğlu II. Selim zamanında (1566-1574) Türk donanması hâlâ Akdeniz'e hâkim bulunuyordu. Bu hâkimiyet öyle bir şekil almıştı ki Akdeniz'in hıristiyan millet ve devletleri Türkler'in denizde yenilmez olduğu kanaatine varmışlardı. Özellikle Kıbrıs'ın fethinden (1571) ve bu arada meydana gelen İnebahtı (Lepanto) deniz savaşında Osmanlılar'ın mağlûp edilmesinden sonra kaptanpaşalık makamına getirilen Kılıç Ali Paşa'nın on altı yıl süren kaptan-ı deryâlığı sırasında Türk denizciliği en yüksek derecesine ulaşmıştı.

Ancak Kıbrıs'ın alınması pek çok insan kaybına mal olduğu gibi İnebahtı hezimeti de büyük emekler karşılığı meydana getirilen Osmanlı donanmasının ve özellikle donanma personelinin telef olmasına yol açmıştı. Buna rağmen Doğu Akdeniz ticaret yolları tamamen Türkler'in kontrolüne geçmiş, Akdeniz'de Girit ve Malta hariç bütün adalar Osmanlı egemenliği

altına alınmıştır.

Barbaros, Turgut Reis ve onların yetiştirdikleri denizcilerden sonra Osmanlı deniz gücü denizcilik bilgisi olmayan kaptanpaşaların idaresine verildi. XVII. yüzyılın başlarında bu çöküntü alâmetlerinin bir diğer sebebi de gemicilikte yeni teknik gelişmelere ayak uydurulamaması idi. Bu sırada Batılı denizci devletler yüksek güverteli savaş gemileri kullanıyorlardı. İnebahtı'dan sonra kadırgaların modası geçmeye başlamıştı. Bu savaşta Türkler'e ağır bir darbe indirmiş olan uzun direkli, yelkenli, yüksek bordalı otuz altı toplu "gali" denilen gemilerdi. Bu bakımdan İnebahtı deniz savaşı kürek devrinin sonu, yelken devrinin de başı kabul edilmektedir.

XVII. yüzyılda Venedikliler Akdeniz'de tekrar üstünlüğü sağlamaya başladılar. Hatta Osmanlı donanmasını mağlûp ederek Boğaz dışındaki bazı adaları ve bu arada Bozcaada'yı zaptedip İstanbul'u tehdit ettiler. Köprülü Mehmed Paşa'nın Bozcaada ve Limni'yi geri almak için çektiği zorluk, Osmanlı donanmasının kısa zamanda ne kadar âciz duruma düştüğünü açıkça göstermektedir. 1654 yılında başlayan Girit seferi sırasında kalyonlar kullanılmaya başlanmışsa da bunlar daha ziyade "burton" tipi küçük kalyonlardı. IV. Mehmed'in ilk saltanat yıllarında kalyona geçmek için hazırlıklara başlandı ve nihayet 1682'de kalyon tipi gemiler donanmanın esasını teşkil etti. Hatta kısa zamanda Venedikliler'in Akdeniz'de yarım asra yakın bir zaman elde ettikleri sayı üstünlüğü de ellerinden alınmış oldu. Kalyonculuk Mezemorta Hüseyin Paşa'nın kaptanpaşalığından itibaren gelişmeye başladı ve bu hususta bir de kanunnâme hazırlandı. Denizcilikte birinci sınıfı işgal eden kalyon sayesinde Osmanlı donanması, 1770 yılında meydana gelen Çeşme faciasına kadar seksen yıl müddetle Akdeniz hâkimiyetini tekrar elinde tuttu. 1707'de Akdeniz'e açılan Canım Hoca Mehmed Kaptan, yirmi kadar kalyonla İspanya kıyıları ile Mayorka adaları tarafına giderek Mesina'ya asker çıkarmış, iki kalesini muhasara edip zaptetmiş, mesafenin uzaklığından dolayı muhafazasının zorluğunu göz önüne alarak kaleleri tahrip ettirdikten sonra birçok esirle geri dönmüştü.

1717-1770 arasında elli yılı geçen bir müddet zarfında Türk donanması bir savaş görmemişti. Bu arada Koca Râgıb Paşa'nın sadâreti sırasında (1757) tersaneler yeniden tanzim ettirilmiş, yeni savaş gemileri yapılmış, fakat

bahriye istenilen seviyeye çıkartılamamıştır. Halbuki bu sıralarda Avrupa devletlerinde denizcilik ilmî bir şekilde ilerlemekte idi. Nitekim 1770'te Osmanlı donanmasının imhasıyla sonuçlanan Çeşme Vak'ası, Osmanlı denizciliğinin içinde bulunduğu kötü durumu açık olarak göstermektedir.

Bununla birlikte Çeşme faciası Osmanlı bahriyesinin modern bir şekilde teşkili için harekete geçilmesini sağladığı gibi daha sonra donanmanın başına geçecek olan Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın tarih sahnesine çıkmasına da vesile oldu. Kaptan-ı deryâlığa getirilen Gazi Hasan Paşa'nın gayretleri sonucunda Bahriye Mektebi açılarak (1773) yabancı uzmanlara dersler verdirilmiş, bu arada Gelenbevî İsmâil Efendi, Kasapbaşızâde İbrâhim Efendi gibi Türk hocalar da yetişmiştir. Ayrıca gemi inşa faaliyetleri artmış, gemi personeli, özellikle kalyoncular bir düzen altına alınarak Kasımpaşa'da yaptırılan kışlalarda ikametleri sağlanmıştır. Bütün bu faaliyetler sonucunda 1790'da irili ufaklı doksan gemiden ibaret bir donanma teşkil edilmiştir. Yalnız bu sayının içinde çürükler de dahildi. Çeşitli tezgâhlarda yapılan bu gemiler belirli bir tekniğe dayanmıyordu, dolayısıyla yapılışları ve donatılmaları zamanın savaş tekniğine uygun düşmemekteydi.

Tersane ve donanmanın tanzim ve ıslahı için planlı ve şuurlu bir devlet politikası, ancak III. Selim tahta geçtikten sonra takip edilmeye başlanmıştır. III. Selim 7 Nisan 1789 tarihinde tahta çıktığı zaman asırlarca Türk gölü olarak kalan Karadeniz'i tekrar bir Türk gölü haline getirmek için Kırım'ın alınmasının devletin geleceği için gerekli olduğunu gayet iyi biliyordu. Fakat 1787-1792 Osmanlı - Rus ve Osmanlı - Avusturya savaşlarındaki başarısızlık ve bu savaşlar sırasında Türk ordu ve donanmasının vaziyeti Kırım'ı tekrar Türk topraklarına kazandıracak gücün olmadığını açıkça göstermişti.

Bu suretle son savaşlar, devletin bütün müesseselerini içine alacak çapta büyük bir ıslahatın gerekliliğini iyice ortaya koymuştu. Fakat III. Selim kendisinden önceki padişahların yapmış oldukları ıslahatı kâfi görmüyordu. Onun kafasındaki ıslahat daha şümullü ve daha geniş kapsamlı bir reform projesi idi. Nitekim III. Selim devletin ileri gelenlerine ve bulundukları mevkilerde ehliyet sahibi kimselere emirler göndererek devletin bozulan nizamının düzeltilmesi ve ıslah edilmesi yolunda görüşlerini kendisine

bildirmelerini istedi. Takdim edilen lâyihalarda bahriye nizamının sağlanması ve ıslahı da ele alındı. Bu konuda hassasiyet gösteren III. Selim tahta geçtikten birkaç yıl sonra yakın adamlarından Küçük Hüseyin Paşa'yı kaptanpaşalık makamına getirdi.

Küçük Hüseyin Paşa bu mevkide kaldığı on iki yıl zarfında, kendisine geniş yetkiler veren III. Selim'in ıslahat planlarına tam anlamıyla uyarak Türk bahriyesini en iyi İngiliz ve Fransız örneklerine göre yabancı teknisyenlerin yardımı ile Avrupa standartları ayarında ıslah etti ve bundan sonra modern Osmanlı bahriyesinin kurucusu olarak şöhret kazandı. Ayrıca Küçük Hüseyin Paşa donanma kumandanı olarak Ege denizindeki korsanların kökünü kazımaya muvaffak olmuş ve Fransızlar'ın Mısır'dan çıkartılmasında İngilizler'le beraber önemli rol oynamıştır.

III. Selim döneminde ilk iş olarak bir bahriye nizamnâmesi çıkarıldı. O zamana kadar bazı gemi kaptanları başına buyruk bir şekilde hareket ediyor, çok defa süvariliği rüşvet yoluyla ele geçiriyorlardı. Ayrıca gemi süvarilerinin bir kısmı gemilerin cephane dahil bazı aksamını satmaktan da kaçınmıyorlardı. Çıkarılan nizamnâme ile devlet malının ziyana uğramasının veya talan edilmesinin önüne geçildi. Daha sonra gemiler yine nizamnâme gereğince kalyon, fırkateyn ve şehtiye diye üç grup üzerinde tertip edildi. Ayrıca her gemiye ehliyet derecesine göre kaptanlar tayin edildi.

Diğer taraftan rüşvetin önlenmesi ve devlet malının korunması için bahriye görevlilerinin maaşlarında ayarlamalar yapıldı; ayrıca emeklilik durumları da yeni bir şekle sokuldu. Böylece III. Selim, ıslahatı yürütecek olan kişilerin maddî yönden tatmin edilerek itibarlarının korunmasını sağlamış oldu. 11 Temmuz 1792'de gedikli personeli için yeni bir nizamnâme çıkarılmış ve ilgili yerlere bildirilmişti. Bu devirde savaş gemilerine mutfak teşkilâtı kurularak gemilerin içindeki keşmekeşliğin önüne geçilmiş, ayrıca düzenli bir beslenme ile deniz askerinin savaş gücünü arttırma yoluna gidilmiştir.

Bu arada eğitime de büyük önem verilmiş, Bahriye Mektebi'nin ıslahına çalışılmıştır. 1795'te kara ve deniz mühendishâneleri birleştirilmişse de iki yıl sonra her iki mektep tekrar birbirinden ayrılarak eğitim faaliyetlerine

devam etmişlerdir. III. Selim bahriyenin ve Bahriye Mektebi'nin ıslah ve inkişafı için yabancı uzmanlardan faydalandı, ancak onlara kurumların idarelerini kayıtsız şartsız teslim etmedi. Yalnız öğretici sıfatlarından istifade edilerek yanlarında kabiliyetli Türk gençlerinin yetişmesine zemin hazırlandı. Tersane ve donanma için gerekli olan tabip ve cerrahların yetiştirilmesi Avrupaî bir usul çerçevesinde ele alındı. İtalyan literatürünü takip eden bir tıbhâne ile bir cerrahhâne açıldı. 1807'de nizamnâmesi de çıkarılan Tersane Tıbhânesi kısa da olsa bir süre faaliyet gösterdi. Öte yandan ticaret gemilerinin çoğaltılması için bazı tedbirler alındı; zenginlere ve devlet erkânından imkânı olanlara gemi satın almaları veya yaptırmaları tavsiye edildiyse de bundan bir sonuç elde edilemedi. Karadeniz, Akdeniz ve Marmara denizinin çeşitli yerlerinde eskiden beri bulunan gemi yapım alanları bu dönemde yeniden canlandırıldı. Tersâne-i Âmire birtakım inşaat faaliyetleriyle genişletildi. İsveçli mühendis Rhode'nin gayretiyle İstanbul'da dokuz gemi tezgâhı yapıldı. 1796 yılında Tersane'de bir de büyük havuz inşasına başlandı. Havuzun mühendisi yine İsveçli Rhode idi.

Bu devirde bahriye görevlileri kaptanpaşadan sonra tersane emini (sonradan umûr-ı bahriyye nâzırı), tersane kethüdâsı, tersane ağası, liman reisi, tersane kâtibi, tersane defter emini şeklinde sıralanıyordu. Kaptanlar üç sınıfa ayrılmıştı. Birincisi sancak kaptanları olup bunlar kapudâne-i hümâyun, patrona-i hümâyun, liman reisi, riyâle-i hümâyun ve liman nâzırı idiler. İkincisi süvari kaptanlar, üçüncüsü ise mülâzım kaptanlardı.

III. Selim bu ilk reform çabalarından sonra 1804'te çıkarttığı bir kanunnâme ile reform faaliyetlerini birtakım yeni esaslara bağlamaya çalıştı. Bu kanunnâme 1805 ve 1806'da yeni ilâvelerle daha geniş kapsamlı bir hale getirildi. Kanunnâme dönemi diyebileceğimiz bu dönemde Tersane Eminliği yerine Umûr-ı Bahriyye Nezâreti kuruldu. Nâzırın emrine müstakil bir bahriye hazinesi verildi. Kanunnâmede kaptanpaşa ve nâzır başta olmak üzere bahriyenin her kademesinde görevli kimselerin vazifeleri ayrı ayrı belirtildi. III. Selim'in önce Tersane'yi bir düzen altına almakla başlattığı reformlar daha sonra gemi inşaatı ve diğer deniz işleriyle ilgili sahalara da yayıldı. Fakat gemiler için çok gerekli olan teknik personel ve savaşçı askerlerin yetiştirilmesine dış meseleler ve iç huzursuzluklar bir türlü fırsat vermemiş ve neticede gemileri sevk ve idare edecek yeterli bir kadro oluşturulamamıştır.

III. Selim'in bahriyeyi ıslah etme gayretleri, II. Mahmud devrinde girişilen reform hareketlerine iyi bir zemin teşkil etmiştir. Özellikle 1806-1812 Osmanlı-Rus savaşlarına son veren 1812 Bükreş Antlaşması'ndan sonra II. Mahmud eski bahriye müesseselerini ihyaya ve yenilerini açmaya büyük gayret sarfetti. Nitekim III. Selim zamanında yaptırılan büyük kâgir havuzu tamir ettirdiği gibi ikinci bir havuzun da inşasını emretti (1822). Havz-ı Cedîd adı verilen bu havuzun inşası 31 Mart 1826 tarihinde tamamlandı. Diğer taraftan Anadolu sahilleriyle bir kısım Ege adalarında yapılagelen kalyon, firkateyn, korvet, brik cinsi savaş gemilerinin inşasına bu dönemde de devam edildi. Bu tersanelerin hepsi Tersâne-i Âmire'ye bağlı olup kapasiteleri nisbetinde donanmaya gemi inşa etmekle yükümlüydüler. Bunlardan Sinop, Bodrum, Gemlik ve Tersâne-i Âmire tezgâhları 80-84 toplu, 63-66 zirâ boyunda kalyon; Limni, Rodos, Samsun, Amasra, Bartın, Akşehir, Midilli, İzmit tezgâhları 4650 toplu, 46-64 zirâ boyunda birer adet firkateyn yapmakla görevliydiler. 1811'de Osmanlı donanmasının mevcudu kalyon, firkateyn ve korvet olarak irili ufaklı kırk iki parçadan ibaretti. 1819 yılında çalışmaz halde bulunan Bodrum tezgâhı faal hale getirilerek bir kalyon ile Kemer mevkiindeki tezgâhta bir firkateyn inşasına başlandı. Ayrıca gemi inşasında kullanılacak kerestenin kesim işlemi de yine bu dönemde bir esasa bağlandı.

Bütün bunlara rağmen II. Mahmud'un bahriyeyi ıslah gayretleri bir önceki döneme göre sönük kaldı. Hatta iç meselelerin ağırlık kazanması dolayısıyla Tersane ve donanma işleri tekrar bir duraklama dönemine girdi. Türk bahriyesinin bu duraklamasından faydalanarak kuvvetli bir korsan filosu meydana getiren millet ise Rumlar'dır. 1821'de patlak veren Mora ayaklanması sırasında bu filonun Rumlar'a büyük yardımı olmuştur. Daha ziyade küçük gemilerden oluşan Rum filosu Ege'nin küçük koy ve körfezlerine rahatlıkla girip çıktığından büyük gemilerden oluşan Osmanlı donanmasının takibinden kolaylıkla kurtulabiliyordu. Rumlar'ın ayaklanması, Osmanlı bahriyesinde yelkenci ve armadar olarak çalışan Rum tayfaları üzerinde de etkili olmuştur. Nitekim isyandan sonra Türk bahriyesinde görevli olan bu sınıf kaçarak isyancı Rumlar'a katıldı. Bu ise bahriyeyi oldukça güç bir durumda bıraktı. Esasen Osmanlı Devleti III. Selim'den bu yana Avrupa'da dahi örneğine rastlanmayan büyük ve gösterişli savaş gemileri yapmışsa da personel meselesini bir türlü

halledememişti. Bahriye Mektebi henüz tam olarak çalıştırılamıyordu. Devlet bu noksanlığı Galata ve Balıkpazarı meyhanelerini dolduran Cenovalı, Maltalı, Raguzalı ecnebi gemicilerle kapatmaya gayret etmişti.

Osmanlı donanmasının personel noksanlığı yüzünden isyanın ilk yıllarında Adalar denizinin hâkimiyetini kazanmak pek mümkün olmadı. Fakat 1826'dan sonra donanmanın zenginleştirilmesi yönüne gidilerek Tersâne-i Âmire'de yapılan gemilerden başka Anadolu sahillerinde bulunan çeşitli tezgâhlara dokuz kıta korvet inşası için emirler gönderildi. İsyanın ilk beş yılından sonra Türk donanmasının denizde üstünlüğü ele geçirmesinde Mısır filosunun da büyük yardımları oldu. Ancak Rum isyanının tamamen bastırıldığı bir sırada Osmanlı ve Mısır gemilerinden oluşan Türk donanması, Yunan istiklâlini zorla kabul ettirmek isteyen Rus - İngiliz ve Fransız gemilerinden oluşan Haçlı donanması tarafından savaş ilân edilmeden Navarin Limanı'nda yakıldı (1827).

Navarin faciası, Türk bahriyesinin III. Selim zamanından beri devam edegelen çalışmalar sonucunda elde ettiği güç ve bilgiyi tamamen yok etti. Donanma yok olduğu gibi yetişmiş insan gücü kaybına da uğrandı. Böylece devletin önemli bir sanayi kolu olan bahriye çökme tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Diğer taraftan 1826'da Yeniçeri Ocağı da kaldırıldığı için Navarin faciasıyla birlikte devlet bir anda ordusuz ve donanmasız bir duruma düştü. Bu olaylardan sonra patlak veren 1828-1829 Osmanlı - Rus savaşları Ruslar'ın zaferi ve Yunan Devleti'nin tanınması ile sonuçlandı. Bağımsız bir Yunan Devleti'nin kurulması ve bunun Osmanlı Devleti tarafından zorla da olsa kabul edilmesi Ege denizi hâkimiyetini de etkiledi. Çünkü bu tarihten sonra Ege iki devletin ortak bir denizi haline geldi. Bu durum günümüze kadar uzanan Türk-Yunan uyuşmazlığının da başlangıcını teşkil etti.

Aslında Navarin faciası yelkenli gemilerin son savaşı olmuştur. Bu tarihten sonra buharlı gemi dönemi başlamış, Osmanlı Devleti de buna imkânları nisbetinde ayak uydurmaya çalışmış ve ilk buharlı gemiyi 1827'de İngiltere'den satın almıştır. Bu sırada Bahriye Mektebi'nin Heybeliada'ya nakli işlemi 1834 yılında başlamış ve 1852'de tamamlanmıştır. Ocak 1838 tarihinde Heybeliada'da yeniden inşa edilen binada talebeler öğrenim görmeye başladılar. O sıralarda öğrencilere bu mektepte harita, coğrafya,

hendese, logaritma, oktant dersleri okutulmaktaydı. Aynı yıl çıkarılan bir kanunnâme ile mektep yeniden düzenlendi. II. Mahmud zamanında deniz ticaretinde herhangi bir gelişmeden söz edilemezse de 1823 yılında devletin ticaret gemileri için bir nizamnâme çıkarıldı. Nizamnâme gereği tertip edilen beş altı ticaret gemisi birtakım ticarî faaliyetlerde bulunmuş, ancak Batılı devletlerin ticaret gemileriyle rekabete girişecek bir güce sahip olamamıştır.

II. Mahmud devrinde bahriyeyi ıslah etme yolunda gösterilen bütün bu çabalar ve harcanan paralar Tersane ve donanmayı istenilen seviyeye çıkaramamış, daha doğrusu III. Selim'in yapmak istediği ıslahatı gerçekleştirmeye yetmemiştir. Bu sıralarda Cezayir Fransa tarafından işgal edilmiş, İngiltere bağımsız bir Yunan krallığının kurulmasında öncülük etmiş, Rusya ise Osmanlı Devleti üzerinde beslediği emellerine kavuşmak ümidiyle gözünü Türk topraklarına dikmişti. Islahat hususunda Avrupa'dan herhangi bir yardım alamayacağını gayet iyi bilen II. Mahmud, XIX. yüzyılın başından beri Osmanlılar'la ilişki kurmak isteyen Amerika Birleşik Devletleri'nin dostluk tekliflerini göz önüne almış ve bu devletle ticarî bir anlaşma yaparak Türk tarihinde yeni bir devri başlatmıştır. 1830-1839 yılları arasında kesintisiz devam eden bu ilişkiler sonucunda Osmanlı bahriyesi için önemli sayılabilecek gelişmeler kaydedilmiş ve Amerika Birleşik Devletleri'nin gemicilik fenninden istifade edilerek Amerikankârî denilen yeni tarz gemilerin inşasına başlanmıştır. Amerikalı mühendisler ilk buharlı gemileri yine bu dönemde inşa etmişlerdir. Ancak II. Mahmud'un ölümünden sonra bu faaliyet de sona ermiş ve Avrupa'dan buharlı gemi ve buhar makinesi alma dönemi başlamıştır. Bu durum ise Osmanlı bahriyesini tamamen dışa bağımlı hale getirmiştir.

Abdülmecid'in tahta geçişinden kısa bir müddet sonra ilân edilen Tanzimat Fermanı döneminde girişilen reform hareketleri bahriye teşkilâtını da içine alıyordu. Bahriyede yapılacak reformlarda özellikle teşkilât yönünden daima kara askerî teşkilâtı ve Tophâne-i Âmire müessesesi örnek alınmıştır. Nitekim bahriyenin daha iyi ve olumlu bir şekilde idaresi ve teşkilâtlandırılması için bir bahriye meclisi kurulması söz konusu edildiğinde Seraskerlik ve Tophâne-i Âmire'de olduğu gibi Tersâne-i Âmire'de de bir meclisin tertip edilmesi gerektiği üzerinde durulmuştu. Nihayet yapılan çalışmalar sonunda 25 Ocak 1840 tarihinde ilk bahriye

meclisi kuruldu. Şûrâ-yı Bahrî, Şûrâ-yı Âlî-i Bahrî, Meclisi Rüesâ, Meclisi Bahriyye, Tersâne-i Âmire Meclisi gibi adlarla anılan Bahriye Meclisi bir reis, bir çeşit hukuk müşaviri vazifesini gören bir müftü, dört üye, bir kâtip ve bir de mukayyidden meydana gelmekteydi.

Bahriyenin daha iyi bir düzene konulması için teşkil edilen Bahriye Meclisi, müftü hariç tamamen bahriye ümerâsından oluşmakta idi. Tersâne-i Âmire'nin her türlü nizamı, satın alma ve imalât işleri meclis tarafından yürütülürdü. Meclis ayrıca Tersane'de görevli esnafın düzeniyle ilgilenir, Bahriye Mektebi'nin bütün işleriyle meşgul olur, donanmada görevli subay ve erlerin düzenini ve onların daha verimli hale gelmesini sağlamak için bazı tedbirler alırdı. Bütün bu meselelerle ilgili hususların önceden tesbiti Bahriye Meclisi tarafından yapılır, daha sonra bir mazbata ile kaptanpaşaya takdim edilirdi. Kaptanpaşa meseleyi inceler ve sadârete bir yazı ile havale ederdi. Daha sonra mesele Meclisi Ahkâm-ı Adliyye'de görüşülerek tekrar sadârete gönderilir ve buradan padişaha arzedilerek konu ile ilgili gerekli iradenin alınması yönüne gidilirdi. Üyelerinin sık sık değiştiği anlaşılan bu ilk Bahriye Meclisi, bahriyeyi ıslah etme konusunda önemli bir faaliyet gösteremeden kuruluşundan iki yıl sonra kaldırıldı. Bundan sonra bahriye işleri, Tersane ve donanmanın malî işlerinde söz sahibi olan tersane müsteşarı tarafından yürütüldü. Tersane müsteşarı başkanlığında toplanan bahriye ileri gelenleri sürekli olarak çalışmazlardı. Gerek görüldüğü zaman toplanarak karar verirlerdi. Buna da Meclisi Âdiye deniliyordu.

İlk Bahriye Meclisi ileride girişilecek faaliyetlere basamak teşkil etmesi bakımından önem taşımaktadır. Nitekim Meclisi Âdiye gibi ara sıra toplanan meclislerle bu mühim müessesenin ıslahına imkân olamayacağı kısa zamanda anlaşılarak sürekli çalışacak bahriye meclisinin teşkili yönüne gidilmiştir. Nihayet yapılan görüşmeler sonucunda 8 Eylül 1845 tarihinde Dâimî Bahriye Meclisi kurulmuştur. Bu meclisin kurulması ile Tanzimat Fermanı döneminde bahriye işleri daha şuurlu ve sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Bu meclisin görevleri ve çalışma şekli ilk Bahriye Meclisi'ninki gibi idi. Fakat zamanla bahriye işlerinin gelişmesi ve yeni birtakım müesseselerin kurulması dolayısıyla bu meclisin görev ve yetkilerinin önem kazanması, meclise bağlı kalem sayılarında artışa yol açmıştır. Bahriye Meclisi Kalemi'nde yapılan en önemli değişiklik 1864 yılında meydana gelmiştir. Bu tarihte Bahriye Meclisi Kalemi, bahriye kısmı, nizam kısmı,

levâzım kısmı olmak üzere üçe ayrılarak kalemler arasında bir iş bölümü yapılmıştır.

Bahriye Meclisi'nin kurulması hiç şüphesiz Tanzimat Fermanı döneminde bahriyeyi ıslah etme yolunda girişilen reform faaliyetlerinin başında yer alır. Dönemin ikinci önemli olayı ise kaptanpaşalık müessesenin yerine Bahriye Nezâreti'nin kurulmasıdır (1867). Böylece Bahriye Meclisi'ne daha da önem verilmiş, II. Abdülhamid döneminde meclis birçok daireye ayrılmış ve her daire için birer tâlimatnâme çıkarılmıştır.

Bu dönemde teşkilâtta yapılan düzenlemelerin yanı sıra savaş gemilerinde de önemli değişmeler olmuştur. Yelkenli gemiler tarihe karışmış, savaş gemilerinin hepsi buharla işleyen gemiler haline gelmiştir. Kırım Harbi'nden (1853-1856) sonra da artık zırhlı gemilerin yapımına başlanmıştır. Fakat gerek buharlı gemiler gerekse zırhlı gemiler dış ülkelerden satın alınmıştır. Özellikle zırhlı gemiler başta İngiltere olmak üzere Avrupa'dan getirtilmiş, bu durum devleti büyük bir malî bunalıma sokmuştur. Yüzyılın sonlarına doğru da Alman ya'dan savaş gemisi satın alınmaya başlanmıştır. Ayrıca bu dönemde maarife verilen önem neticesinde bahriye mektepleri de modern usullerle eğitim yapan birer müessese haline getirilmiştir (ayrıca bk. BAHRİYE MEKTEBİ; BAHRİYE NEZÂRETİ).

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, tür.yer.; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî kavânîni Âli Osmân, Paris Ancien Fond, nr. 40, 8. bab (fotokopisi: İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı); Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapudânân-ı Deryâ, İstanbul 1285; Mehmed Şükrü, Esfâr-ı Bahriyye-i Osmâniyye, İstanbul 1306, s. 142-146; Cevdet, Târih, I, 152-157; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, tür.yer.; Fevzi Kurtoğlu, Türklerin Deniz Muharebeleri, İstanbul 1935; a.mlf., Gelibolu ve Yöresi Tarihi, İstanbul 1939; a.mlf., 1768-1774 Türk - Rus Harbinde

Akdeniz Harekâtı ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa, İstanbul 1942; a.mlf. - Ali Haydar Alpagut, Türklerin Deniz Harp Sanatına Hizmetleri, İstanbul 1936; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 389-546; a.mlf., “Hasan Paşa”, İA, V/1, s. 319-323; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 76-77; R. Kahane - A. Tietze, The Lingua Franca in the Levant, Urbana 1958; Akdes Nimet Kurat, Çaka Bey, Ankara 1966; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 65-83; Şerafettin Turan, “Rodos’un Zaptından Malta Muhasarasına”, Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 47-117; Abidin Daver, Türk Denizciliği, İstanbul, ts. (Varoğlu Yayınevi), tür.yer.; Afif Büyüktuğrul, Osmanlı Deniz Harp Tarihi, İstanbul 1970-75, I-IV; Ali İhsan Gencer, Bahriye’de Yapılan Islahat Hareketleri ve Bahriye Nezâreti’nin Kuruluşu (1789-1867), İstanbul 1985; a.mlf., Türk Denizcilik Tarihi Araştırmaları, İstanbul 1986; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 29-80; Ali Sevim, Anadolu’nun Fethi, Ankara 1987, s. 96-97; Mücteba İlgürel, “Türklerin Batı Anadolu Sahil Güvenliğine Verdikleri Önem”, TKA Prof.Dr. İsmail Ercüment Kuran’a Armağan, Ankara 1989, s. 111-125; Saffet, “1205’de Donanmamız”, TOEM, IV / 22 (1329), s. 1370-1377; a.mlf., “Osmanlı Bahr-ı Ahmer Filosunun Sumatra Seferi Üzerine Vesikalar”, a.e., IV / 24 (1329), s. 102 vd.; Şahabettin Tekindağ, “Haliç Tersânesinde İnşâ Edilen İlk Osmanlı Donanması ve Cafer Kapudânın Arizası”, BTTD, VII (1968), s. 66-71; a.mlf., “Süveyş’te Türkler ve Selman Reis’in Arizası”, a.e., IX (1968), s. 77-78 vd.; a.mlf., “Çeşme”, İA, III, 387, 388; a.mlf., “Teke-oğulları”, İA, XII/1, s. 129, 130; Cengiz Orhonlu, “Turgut Reis ve Korsika Baskını”, BTTD, XV (1968), s. 70 vd.; a.mlf., “Hint Kaptanlığı ve Pirî Reis”, TTK Belleten, sy. 134 (1970), s. 235; a.mlf., “Mezemorta Hüseyin Paşa”, İA, VIII, 205-208; H. Y. Kissling, “İkinci Sultan Bayezid’in Deniz Politikası Üzerine Düşünceler”, TK, sy. 84 (1969), s. 20 vd.; David Ayalon, “Memlüklüler ve Deniz Kuvvetleri: İslâm Âlemi İle Hıristiyan Avrupa Arasındaki Mücadelenin Bir Safhası” (trc. Salih Özbaran), TD, sy. 25 (1971), s. 39-51; a.mlf. - İ. H. Uzunçarşılı, “Bahriyya”, EI² (İng.), I, 945-949; Oktay Aslanapa, “Türk Denizciliği ve Selçuklu Tersâneleri”, TK, sy. 146 (1974), s. 71; Halil İnalcık, “The Rise of the Turcoman Maritime Principolities in Anatolia, Byzantium and Crusades”, Byzantinische Forschungen, IX, Amsterdam 1985, s. 179-216; Wolfgang MüllerWiener, “Zur Geschichte Des Tersane-i Amire in Istanbul”, Turcica, IX (Robert

Anhegger, Festschrift Armağanı), Paris 1977, s. 253-273; A. S. Ehrenkreutz, “Bahriyya”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 119-121.

Ali İhsan Gencer

BAHRİYE MEKTEBİ

Türk deniz kuvvetlerine subay yetiştiren Deniz Harp Okulu ve Lisesi'nin eski adı.

İlk defa 6 Şevval 1190'da (18 Kasım 1776) Hendesehâne-i Bahrî adıyla Kasımpaşa'da Darağacı denilen mevkide bir kadırga çekek gözü tâdil edilerek orada açıldı. Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı usulünde öğretim ve eğitim yapmak üzere kurulmuş olan ilk mekteptir. Osmanlı Devleti denizcilerinin de birçok bakımdan çağının gerisinde kalarak üst üste büyük başarısızlıklara uğramaları sonucunda Kaptanıderyâ Cezayirli Gazi Hasan Paşa artık Batı usulü eğitime geçilmesi zamanının geldiğini bir teklifle hükümete bildirince Sultan III. Mustafa'nın da kabulüyle bu okul açıldı.

Hendesehâne'nin ilk hocası, İtalyanca ve Fransızca'yı da iyi bilen Cezayirli Hasan Hoca adında bir denizci idi. Mektepte günde 90 akçe ile çalışan bu hocanın ayrıca 30 akçe gündelikli bir yardımcısı ile yine 30 akçe gündelikli bir laboratuvar memuru bulunuyordu. Mektep başlangıçta dört sınıflı olup biri güverte subayı ve kaptan, diğeri inşaiye mühendisi yetiştirmek üzere iki kısımdan ibaretti. Güverte sınıfında okuyanlar okulu bitirince gemilerde sırasıyla jurnal hocası (mal sorumlusu), çorba hocası (ikmal subayı), baş hoca (seyir subayı) oluyor ve nihayet tekrar imtihandan geçirilerek gemi kumandanlığına yükseliyorlardı. İnşaiye sınıfında okuyanlar ise tersanelerde gemi inşa mühendisliğine ayrılıyorlardı.

Hendesehâne'nin açılmasından altı yıl sonra bulunduğu yer ihtiyaca yetmediğinden tersane emini Âyetullah Bey zamanında Camialtı denilen bölgede, üç ambarlı büyük kalyonların inşa edildiği alanda birkaç odadan ibaret yeni bir hendesehâne binası yapıldı (1784).

Bu arada Ruslar'ın Şâhin Giray'ı himaye bahanesiyle Kırım'ın iç işlerine karışmaya başlamaları üzerine Fransa'dan kale ve istihkâm işlerinden anlayan mühendisler getirtildi. Bunların aslında doğrudan doğruya tersane ile ilişkileri yoksa da 1784'te tersaneden başka yerde böyle bir mektep bulunmadığından Hendesehâne'de kurs mahiyetinde ders vermeleri uygun

görüldü. Bu arada mektep civarındaki Aynalıkavak Sarayı bahçesinde bir istihkâm sahası yaptırıldı; aytabya, gizli yollar, şivler ve kaponiyerler vücuda getirildi. Ancak Ruslar bu durumu hoş karşılamadılar; müttefikleri olan Avusturya'yı sıkıştırarak Avusturya asıllı Fransa kraliçesi Marie Antoinette vasıtasıyla Fransız mühendislerin 1 Şâban 1203'te (27 Eylül 1788) geri çağrılmasını sağladılar. Bunun üzerine devamlı bir şekilde kara istihkâm ve topçu subayları yetiştirmek üzere Halıcıoğlu'nda bir bina yapılarak burada Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun adıyla yeni bir okul öğretime başladı (1795). Bu arada deniz hendesehânesinin adı da Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'a çevrildi. Ancak bu mekteplerde ders verebilecek durumda olan Türk hocalar Kasapbaşızâde İbrâhim Efendi, Palabıyık Mehmed Efendi, Gelenbevî İsmâil Efendi, Bahar Efendi gibi belirli sayıda kişiler olduğundan iki okulun öğretimi birleştirildi ve tedrisat Halıcıoğlu'ndaki binada belirli günlerde nöbetleşe yapılmaya başlandı. Fakat ayrı maksatlar için açılmış olan bu iki mektepte birleştirilmiş öğretim, zamanla faydalı görülmeyerek bir süre sonra tedrisat yeniden ayrıldı.

1809'da Kabakçı Mustafa ayaklanması sırasında devletin hemen her yeni kuruluşu sarsıntı geçirdiği gibi Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun da bundan etkilendi. Zamanla malî sıkıntılar da buna eklenince gerek hocalar gerekse öğrenciler geçimlerini temin edebilmek için dışarıda kendilerine yeni işler aramaya başladılar. Bu buhranlı dönemde 1821'de Kasımpaşa'da çıkıp tersaneye de sıçrayan bir yangın sırasında birçok yerle birlikte mektep binası da yandı. Bunun üzerine aynı yöredeki bir bıçkı mağazası tâdil edilip kısmen mektep haline sokularak talebeler geçici bir süre için buraya yerleştirildi. 1826'da yeniçeriliğin kaldırılması ve bu arada eski kurumların lağvedilerek yerlerine Batı usulünde yenilerinin kurulması sırasında Kasımpaşa'da şimdiki Deniz Hastahanesi'nin bulunduğu tepedeki Gazi Hasan Paşa Konağı satın alındı; konak yıkılarak yerine 400 talebe kapasiteli yeni bir bina inşasına başlandı (1828). Mevcut mektep de geçici olarak Heybeliada'daki Levent Kışlası'na (bugünkü Deniz Lisesi binası) taşındı. 1838'de Kasımpaşa'daki bina tamamlanınca mektep yeniden oraya nakledildi. Kapısı üzerindeki kitâbenin tarih beyti şöyledir: "Nokta-i târîhini Zîver hisâb edip dedim / Mektebi Bahrî'yi ihyâ kıldı şehinşâh-ı dîn" (1254 / 1838).

1834'te kara kuvvetlerinin piyade ve süvari sınıflarına subay yetiştirmek

üzere Maçka'da Mektebi Harbiyye-i Şâhâne adıyla bir okul açılmıştı. Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'un adı da buna uyularak bu tarihten itibaren Mektebi Bahriyye-i Şâhâne şeklinde değiştirildi. Ancak bu yeni bina da öğrencilere dar geldiğinden Heybeli'deki kışla yeniden tâdil edilip okul haline getirilerek Mektebi Bahriyye 1846'da son olarak Heybeli'ye taşındı.

1853'te Bahriye Mektebi'nin idâdî sınıfları açıldı. 1865'te Harbiye, Mühendishâne ve Tıbbiye idâdîleriyle birlikte bu idâdî de Galatasaray İdâdîsi'nde bir araya toplandı. 1868 yılında Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nin açılması üzerine bu idâdîler tekrar ayrıldı. 1875'te Mektebi Rüşdiyye-i Bahrî adıyla Kasımpaşa'da orta kısmı açılan okulda öğretim zamanla daha da gelişti. 1908'de İngiltere'nin bahriye eğitim ve öğretim sistemi olduğu gibi alınarak aynen uygulanmaya başlandı. Bu tarihe kadar makine subayları haddehânedeki çırak okulundan yetişiyordu. Ancak bu da yeterli görülmeyerek 1916'da bir makine subayı okulu ile kâtip (levâzımcı) yetiştirecek bir okul açıldı. Bu okullar 1917'de Heybeliada'da Çamlimanı üstündeki Rum Ticaret Okulu'na (yakın zamana kadar Deniz Lisesi olan bina) alındılar. Fakat Mütareke şartları sonucunda bu bina boşaltılarak iki okul da Mektebi Bahriyye içine taşındı. Bu tarihe kadar okul, altı yıl orta öğretimi dört yılda bitiren fen ağırlıklı dört sınıf ile bundan sonra yarısı uygulama ile geçen iki yıllık deniz talebesi dönemi olarak yüksek öğretimden oluşuyordu. 3 Mart 1924'te kabul edilen tevhîd-i tedrisat kanununa uyularak 1928'den itibaren üç sınıflı lise ve ondan sonra başlangıçta iki buçuk yıl olan ve zamanla dört yıla çıkarılan okul Heybeli'den ayrılıp Tuzla'daki yeni binasında yüksek düzeydeki Deniz Harp Okulu adı altında eğitimlerini sürdürmüşlerdir.

Heybeliada Bahriye Mektebi'nin mimarisi hakkında yayımlanmış bir çalışma yoktur. Yalnız burada Sultan II. Mahmud tarafından inşa ettirilen Hünkâr Köşkü'nün bulunduğu bilinmektedir. Sedat Hakkı Eldem tarafından yayımlanan Başbakanlık Arşivi'ndeki eski bir plan ile 1930'da havadan çekilmiş bir fotoğraf, Bahriye Mektebi'ni teşkil eden yapıların genel durumu hakkında bir fikir vermektedir. XX. yüzyıl başlarında yıktırılan Hünkâr Köşkü deniz kıyısında oldukça büyük bir yapı idi. Bir fotoğrafta binanın iki katlı olduğu ve ikinci kat çıkmalarının dörder sütuna oturduğu görülür. Bu çıkmaların üçgen biçiminde alınlıkları vardır. Böylece bina

belirli şekilde ampir üslûbuna uygunluk gösterir. Bahriye Mektebi'nin aslında Levent Kışlası olan binasının rıhtıma açılan kapısı üstünde evvelce, "Rif'atâ as cevher-âsâ kışlaya târîhini / Kıldı mellâha binâ bu kışlayı Mahmûd Han" (1244 / 1829) mısralarıyla biten altı beyitlik bir kitâbe bulunuyordu.

Bahriye Mektebi'nin deniz tarafında vapur iskelesine yakın olan kenarında dikdörtgen planlı büyük bir cami mevcuttu. Üzeri kiremit kaplı bir çatı ile örtülü olan bu fevkanî caminin her cephesinde üç sıra halinde pencereler vardı. 1935'li yıllara kadar ayakta kalan bu caminin o yıllarda minaresi yıktırılmış, cami okuma salonu yapılmış ve daha sonra ise tamamen ortadan kaldırılmıştır. Kapısı üstündeki beş beyitlik kitâbesinin tarih beyti şöyle idi: "Edâ-yı farz edip târîh-i tâmmın söyle ey Rif'at / Gelip bu ma'bed-i dilde duâ kıl Hân Mahmûd'a" (1244 / 1829).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314 (Bahriye Mektebi'nin eski bir fotoğrafı vardır); Mühendishâne-i Sultânî'nin Tesis ve Küşâdını Âmir Sultan Selim Hân-ı Sâlis Fermânı (nşr. Matbaa-i Bahriyye), İstanbul 1328; Deniz Mektepleri Tarihçesi (1929) (nşr. Büyük Erkân-ı Harbiyye IX. Deniz Şubesi), İstanbul 1934, tür.yer.; a.e. (1928-1939), İstanbul 1941, II, 27, 28; Ali Haydar Alpagut - Fevzi Kurtoğlu, Türklerin Deniz Harp San'atine Hizmeti, İstanbul 1939, III. Kısım, s. 52-57; Ali Haydar Alpagut, Marmarada Türkler, İstanbul 1941, s. 16, 138; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 507-511, 528-546; Fahri Çoker, Bahriye Mektebimiz, Ankara 1973, s. VII; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, II, 403-409; Türkiye Maarif Tarihi, I, 315-324; II, 436-439; IV, 1397-1401; Ali İhsan Gencer, Bahriyede Yapılan Islahât Hareketleri ve Bahriye Nezareti'nin Kuruluşu (1789-1867), İstanbul 1985, s. 114-117, 246-272; Halûk Şehsuvaroğlu, "110 Sene Evvel Kasımpaşa'da Açılan İlk Bahriye

Mektebi", Cumhuriyet, İstanbul 30 Mart 1939; R. Ekrem Koçu, "Deniz Asker Okulları", İst.A, VIII, 4400-4405.

Emin Yakıtal

BAHRİYE NEZÂRETİ

17 Mart 1867 tarihinde kaptanpaşalık teşkilâtının yerini alan müessese.

1839'da Tanzimat'ın ilânından sonra bahriyede girişilen ıslahat hareketleri içinde Bahriye Meclisi'nin kuruluşunun ardından yapılan en önemli re form, Osmanlı devlet teşkilâtında uzun bir geçmişi olan kaptanpaşalık müessesesinin lağvedilerek yerine Bahriye Nezâreti'nin kurulmasıdır. Ancak 1867'de kurulan bu nezâretle 1804 yılında teşkil edilen Umûr-ı Bahriyye Nezâreti'ni birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü 1804'te kurulan nezâret Tersane Eminliği'nin yerine geçmiştir. Kaptanpaşalığın kaldırılması fikri ilk defa 1845 yılında ortaya atılmıştı. Bu tarihte kaptanpaşalığa Tophâne-i Âmire'de olduğu gibi Bahriye Müşirliği denilmesi söz konusu edilmişse de bu teklif o zamanlar pek dikkate alınmayarak kaptanpaşalık unvanı Bahriye Nezâreti'nin kurulmasına kadar devam etmiştir.

Bahriye Meclisi'nin kurulmasından sonra bahriyede önemli değişiklikler yapılmakla birlikte tersane ve donanmanın idaresi ve malî yönünün düzenlenmesi henüz esaslı bir nizama bağlanamamıştı. Nitekim kaptanpaşanın malî yardımcısı olan Bahriye veya Tersane Müsteşarlığı'nın 1861 yılında kaldırılması ile bu sorumluluk tamamen kaptanpaşanın üzerinde kalmıştır. Diğer taraftan yine bu yıllarda kaptanpaşanın üzerinde bazı ek memuriyetler de bulunmaktaydı. Bahriyenin malî, idarî ve askerî sorumlulukları yanında esas memuriyetine ilâve olarak birtakım görevleri de yürütmeye çalışan kaptanpaşa aynı zamanda Meclisi Hâs üyesi idi. Zamanla denizciliğin daha da önem kazanması, denizcilik meselelerinin gün geçtikçe artması sebebiyle kaptanpaşa hem askerî hem de idarî ve malî işleri yürütmekte güçlük çekmekteydi. Bu durumu göz önüne alan sadâret makamı 11 Mart 1867 tarihinde bir takrir hazırlayarak bundan böyle kaptanpaşanın sadece Donanmayı Hümâyun'un kumandanı olmasını, idarî ve malî işlerin yeni kurulacak Bahriye Nezâreti tarafından yürütülmesini teklif etmişti. Nihayet çıkan irade ile Bahriye Nezâreti kurulmuş ve ilk nâzırlığa Hakkı Paşa tayin edilmiştir. Bu şekilde tersanenin malî işlerinin Bahriye Nezâreti tarafından yürütülmesine karşılık donanma kumandanlığı

kaptanlık makamına bırakılmış oluyordu.

Bahriye Nezâreti'nin kurulmasından sonra bu nezârete bir muavin, bir de muhasebeci tayin edilmiş, ardından Bahriye Nezâreti'nin ve kaptanlık makamının görevlerini belirten nizamnâmeler hazırlanmıştır. Bahriye Nezâreti'ne tersane ve donanma ile ilgili bütün işlerin yürütülmesinde en büyük yardımcı kuruluşlar Bahriye (Tersane) İdare ve Kumanda meclisleri idi. Bahriye nâzırı tersane ve donanmanın malî durumunu yürütmekte tam yetki ile hareket ediyorsa da bazı askerî konularda, özellikle asker alma işlemlerinde kaptanlık makamı ile ortak hareket etmek zorunda idi. Fakat kaptanlık makamı nezâretin kuruluşundan bir ay sonra kaldırılınca tersane ve donanma ile ilgili bütün işler Bahriye Nezâreti'nde toplanmıştır. Bahriye Nezâreti'nin idarî ve askerî işleri meclisler tarafından yürütülürken Bahriye Mektebi ile ilgili meseleler Mektebi Bahriyye Nezâreti, limanlarla ilgili her türlü hususlar liman memuriyeti (liman reisliği) tarafından idare ediliyordu.

İlk Bahriye Nâzırı Hakkı Paşa'dan sonra 1876 yılına kadar bu göreve gelenlerin hepsi "bahriye nâzırı" unvanı ile tayin edilmiştir. Fakat 7 Mayıs 1876'da ikinci defa olarak bahriye nâzırlığına tayin edilen Kayserili Ahmed Paşa zamanında nezâret tekrar kaptan-ı deryâlığa çevrilmiştir (3 Haziran 1876). Kayserili Ahmed Paşa yedi ay sonra azledilince yerine Çerkes Abdi Paşazâde Mehmed Rauf Paşa ikinci defa olarak bahriye nâzırı unvanıyla bu göreve tayin edilmiştir. Mehmed Rauf Paşa'dan sonra 26 Aralık 1877'de Mâbeyn-i Hümâyûn ferikliği ve Harbiye Nezâreti de uhdesine verilerek bahriye nâzırı olan Said Paşa (Eğinli) ile ondan sonra 18 Nisan 1878'de ikinci defa bahriye nâzırlığına getirilen Moralı İbrâhim Paşa bahriye nâzırı unvanını alarak bahriyenin başına geçmişlerdir. Moralı İbrâhim Paşa'dan sonra 13 Mayıs 1878 tarihinde ikinci defa Bahriye Nezâreti'ne getirilen Ahmed Vesim Paşa, bahriye nâzırlığını tekrar kaptanpaşalığa çevirmiş, kendisi de "kaptan-ı deryâ" unvanıyla bahriyenin başına geçmiştir. Onun ardından gelen Hacı Râsim Paşa da kaptan-ı deryâ unvanını aldıktan sonra, 8 Ocak 1880'de bahriye nâzırı unvanıyla bahriyenin başına geçen Bozcaadalı Hüseyinzâde Hasan Paşa zamanında nezâret tekrar kurulmuş ve bundan sonra bahriye nâzırı unvanı değişmemiştir (Mehmed Bahâeddin Dâyezâde, s. 149).

İmparatorluğun sonuna kadar devam eden Bahriye Nezâreti, 23 Nisan 1920'de Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti kurulunca ayrı bir daire halinde Millî Müdafaa Vekâleti'ne bağlanmışsa da Cumhuriyet'in ilânından sonra 31 Aralık 1924'te ayrıca bir Bahriye Vekâleti kurulmuştur. Cumhuriyet dönemindeki Bahriye Vekilliği 2 Aralık 1927'de kaldırılarak bu bakanlığın işleri yeniden Millî Savunma Bakanlığı'na verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Donanma Dosyası, nr. 74; BA, Devâir Teşkilâtı Dosyası, nr. 25; BA, MAD, nr. 8886, s. 319-320, 322, 330, 379; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 233, 906, 990, 1124, 1408, 4439, 6383, 6615; BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 442, 1401, 38.990, 39.904; Bahriye Kanunnâmesi, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 3815; Tatarcık Abdullah, Lâyihâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3377, vr. 24ª-28b; Mehmed Bahâeddin Dâyezâde, Eser-i Bahâî, TTK Ktp., nr. 38, s. 149, 258; Mehmed Şükrü, Bahriyemizin Tarihçesi, İstanbul 1328, tür.yer.; Uzunçarşılı, Merkez - Bahriye, s. 420; Ali İhsan Gencer, Bahriye'de Yapılan Islahat Hareketleri ve Bahriye Nezâreti'nin Kuruluşu 1789-1867, İstanbul 1985; Saffet, "Umûr-ı Bahriye Nezâreti", TOEM, IV / 21 (1329), s. 1350; Enver Ziya Karal, "III. Selim Devrinde Osmanlı Bahriyesi Hakkında Vesîkalar", TV, III (1943), s. 204 vd.; İsmet Parmaksızoğlu, "Kaptan Paşa", İA, VI, 210.

Ali İhsan Gencer

BAHRİYYE

البحريّة

XIII. yüzyılın ortalarından XIV. yüzyılın sonlarına kadar Mısır'ın idaresinde söz sahibi olan bir memlük grubu.

Mısır Eyyûbî hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Eyyûb tarafından 1241'de kuruldu. el-Melikü's-Sâlih, kardeşi II. el-Melikü'l-Âdil'e karşı daha güçlü olmak ve Eyyûbî Devleti'ni merkezîleştirmek için pek çok köle satın aldığı gibi Mısır'daki Türk unsurlara dayanmak suretiyle de çevresinde kuvvetli bir grup meydana getirmeye çalıştı. Nihayet Mısır'daki yabancı unsurlar içinden seçtiği ve çoğunluğunu Kıpçak ve Hârizmliler'in teşkil ettiği ayrı bir memlük sınıfı oluşturdu. Bu grubu, Nil kıyısında müstahkem bir hale getirdiği Ravza adasındaki kalede (Kal'atü'r-Ravza) yerleştirip yetiştirdi. Bundan dolayı bu memlük grubu Nil'e (Bahrü'n-Nîl) nisbetle el-Memâlikü'l-Bahriyye adını aldı. Böylece el-Melikü's-Sâlih mevkiini sağlamlaştırdı, fakat bu kuruluş kısa süre sonra kendi sülâlesinin çökmesine sebep oldu.

Başlangıçta es-Sâlihî nisbesini koruyan Bahriyye Memlükleri Hârizmliler, Kıpçaklar ve Bilâdülâs'tan gelen Âslar'ın (Allân) katılmasıyla daha da güçlendi ve Eyyûbî meliklerinin kendi aralarındaki kavgaları sırasında nüfuzları gitgide artmaya başladı. Bahriyye Memlükleri ismen saltanat süren diğer Eyyûbî meliklerini bertaraf etmekle birlikte önceleri el-Melikü's-Sâlih ile haleflerine bağlılık gösterdiler. Hatta el-Melikü's-Sâlih, Bahriyye Memlükleri'nin tabii reislerinden (mukaddemü'l-memâlik) olup hepsi de daha sonra Memlük sultanı olarak Ortadoğu siyasetinde önemli rol oynayan Kutuz, Baybars ve Kalavun gibi emîrlerin sayesinde rakipleri karşısında üstünlük sağladı. Fakat 1249'da ölümü üzerine tahta geçen oğlu Turan Şah zamanında bu aileye muhalefet etmeye başladılar. el-Melikü's-Sâlih'in hanımı Şecerüddürr'ün de tahrikleriyle Turan Şah'ı öldürdüler ve onu sultan yaptılar. Ancak bir kadının sultan olmasına karşı çıkılması üzerine Şecerüddür, Bahriyye emîrlerinin de desteğiyle Türk asıllı Atabegü'l-asâkir İzzeddin Aybeg ile evlenerek saltanatı ona devretti (1250).

Böylece Mısır'da Eyyûbî hâkimiyeti sona erdi ve Bahriyye Memlükleri devri başladı. Ancak el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybeg'in sultanlığı içeride ve dışarıda muhalefetle karşılandı. Kendilerinden olmayan birini tahta çıkardıkları için pişman olan Bahriyye Memlükleri içeride ona karşı başlatılan muhalefete önayak oldular. Bu muhalefet, Aybeg'in kendisine nisbetle Muizzî unvanını taşıyan kölelerinden yeni bir memlük grubu oluşturmasıyla daha da arttı. Bunun üzerine Aybeg, oldukça nüfuz kazanan ve saltanat için tehlikeli olmaya başlayan Bahriyye emîrlerine karşı harekete geçti. Takibe uğrayan ve şiddetle cezalandırılan Bahriyye Memlükleri'nin bir kısmı Suriye'deki Eyyûbî meliklerinin yanına, Kerek, Şam ve Filistin'e gitti. Bunlar Dımaşk ve Halep hâkimi Eyyûbî meliklerinden el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'u Aybeg aleyhine tahrik ettikleri gibi Aybeg'in öldürülmesinden sonra yerine geçen oğlu el-Melikü'l-Mansûr Nûreddin Ali zamanında da Kerek hâkimi Mugīs Ömer'i Mısır'a saldırması için kışkırttılar. Ancak Ömer'den yardım alarak Mısır'a hücum eden Bahriyye Memlükleri 1257 ve 1258'de saltanat nâibi Kutuz'a mağlûp oldular. Fakat o sırada başgösteren Moğol tehlikesi, Suriye'deki Bahriyye Memlükleri'ni hükümdarlığını henüz ilân etmiş olan Kutuz'a katılmaya mecbur bıraktı (1259). Böylece daha da güçlenen Kutuz Mısır'da büyük nüfuz kazandı ve Moğollar'ı Aynicâlût'ta büyük bir mağlûbiyete uğrattı (1260). Aynicâlût Zaferi'nin kazanılmasında Bahriyye Memlükleri'nin ileri gelen emîrlerinden I. Baybars önemli rol oynadı. Baybars, Aybeg zamanında Bahriyye'nin en büyük emîri olan Aktay'ın katli dolayısıyla Kutuz'a kızgın olan Bahriyye Memlükleri'nin reisleriyle anlaşarak onu öldürttü ve 1260'ta tahta çıktı. Bahriyye Memlükleri'nin en güçlü hükümdarlarından biri olan Baybars Mısır'da önemli idarî ıslahatta bulunduğu gibi Bahriyye Memlükleri içinden de ayrı bir grup teşkil etti. Bahriyye Memlükleri'nin diğer güçlü sultanlarından biri de Kalavun'dur. 1279'da saltanatı ele geçiren Kalavun'dan sonra oğulları bir müddet daha Mısır'da hâkimiyetlerini sürdürdüler. Bahriyye Memlükleri'ne mensup son sultan ise 1381 ve 1390'da iki defa tahta çıkan el-Melikü's-Sâlih Hâccî'dir.

Bahriyye Memlükleri uzun süre Mısır'ın mukadderatına hâkim olmuşlar, fakat Burciyye'nin kurulması ile eski nüfuzlarını tamamen kaybetmişlerdir. Nitekim Memlük teşkilâtında timarlı (iktâ) askerler olarak zikredilen Bahriyye Memlükleri (Ecnâdü'l-Bahriyye), bu grubun teşekkülünden sonra, sultanların ikamet yeri olan Kal'atülcebel'de hizmet görmeye başlamışlar

ve bundan böyle seferlere katılmamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, Kitâbü’s-Sülûk, I, 358-362; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VI, 370-379; VII, 3-12; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I / 1, s. 279-296; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 26-30; a.mlf., “Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış”, TD, XXV (1971), s. 1-20; a.mlf., “XIV. Asrın Sonunda Memlûk Ordusu”, a.e., XV (1960), s. 85-94; a.mlf., “Bahriye”, Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1981, IV, 295-296; Ali Sâlim en-Nebâhin, Nizâmü’t-terbiyeti’l-İslâmiyye fî ʿasri devleti’l-Memâlîk fî Mışr, Kahire 1981, s. 107-113; David Ayalon, “L’esclavage du mamelouk”, The Mamluk Military Society, London 1979, s. 1-66; a.mlf., “Le Régiment Bahriya dans l’armée Mamelouke”, REI (1951), s. 133-141; a.mlf., “al-Baḥriyya”, EI² (İng.), I, 944-945; Robert Irwin, The Middle East in the Middle Ages, the Early Mamluk Sultanate 1250-1382, Kent 1986; s. 18, 20-21, 23, 26-27, 28-29, 30, 33, 37, 41.

Kâzım Yaşar Kopraman

BAHRÜ'l-GARÂİB

بحر الغرائب

Fâtih ve II. Bayezid devri âlimlerinden Lutfullah Halîmî'nin hazırladığı manzum Farsça-Türkçe sözlük.

Lugat-ı Halîmî adıyla da tanınan eserin giriş kısmında belirtildiğine göre Halîmî önce Farsça'dan Türkçe'ye örneksiz bir sözlük hazırlamıştır. Dr. John Lee'nin tanıttığı bir nüshasının 850 (1446) tarihini taşıdığını ve bunun muhtemelen telif tarihi olabileceğini belirten Rieu'nun kaydı (Catalogue, s. 137-139) dikkate alınırsa Lugat-ı Halîmî'nin Fâtih Sultan Mehmed devrinde (1444-1446 ve 1451-1481) kaleme alınmış ve ona sunulmuş olduğu söylenebilir. Halîmî bu sözlüğü daha sonra Bahrü'l-garâib adıyla manzum olarak düzenlemiştir. Eserin bu tertibinde yer alan şiirleri 872'de (1467-68) şerhettiğine göre nazma çekme işi bu tarihten önce muhtemelen Sivas kadılığı sırasında gerçekleşmiş ve eser Amasya Valisi Şehzade Bayezid'e sunulmuş olmalıdır. Sözlüğün Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshasında (Fâtih, nr. 5237, vr. 3b) geçen "şehzâde-i civânbaht" tabiri bunu doğrulamaktadır. Bu düzenlemede aruzun çeşitli kalıplarında yazılmış yirmi bir şiir, sekiz rubâî ve nesir olarak masdarlar bölümü yer alır. 1350 beyit kadar tutan bu eser bazan Farsça'dan Türkçe'ye, bazan da Türkçe'den Farsça'ya çevrilmiş kelimelerle bir kısım edebî bilgilerin kısaca yer aldığı bir sözlük mahiyetindedir.

Müellif önsözde belirttiğine göre, sözlükte geçen bazı Farsça kelimelerin tereddütle karşılanması üzerine Esedî-i Tûsî, Firdevsî, Latîfî, Şeyh Sa'dî, Rûdekî, Hâfız-ı Şîrâzî, Mevlânâ, Sultan Veled, Nizâmî, Senâî, Şems-i Fahrî, Kemâleddîn-i İsfahânî, Hoca Selmân, Enverî, Ascedî, Bû Şekûr, Kisâî-yi Mervezî gibi pek çok şairden seçtiği Farsça mısra, beyit ve güzel sözlerle bu kelimeleri örneklendirmiştir. Ayrıca manzum olarak kısaca temas etmiş olduğu edebî bilgileri daha sonra şerhederek zenginleştirdiği Bahrü'l-garâib'i 872'de (1467-68) iki defter halinde yeniden tertiplemiş ve bu tertibe "nisârü'l-mülk" (نثار الملك) tamlamasıyla hicrî 872 yılını tarih düşürmüştür. Eser bazı kaynaklarda (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1926; Safâ, IV, 113;

Rieu, s. 137) bu adla da zikredilmektedir. Halîmî bu şerhi de Sultan II. Bayezid'e sunmuştur.

Sözlük, adının, müellifinin ve takdim edildiği sultanın yer aldığı, yazılış sebebiyle tarihini açıklayan bir önsözle başlar. Birinci defterde "elif" ve "hemze"nin Farsça'daki kullanılışını anlatan iki sayfalık bir açıklama vardır. Daha sonra alfabetik olarak sıralanan Farsça kelimeler, Türkçe anlamları ve bazı örnekler yer alır. Sözlük "âb" kelimesiyle başlayıp "yehîden" (یهیدن) kelimesiyle son bulmaktadır. Bu kısımda 5540 civarında Farsça kelimeye mâna verilmiştir. Kitapta yer alan örnek metinler de orta boy bir kitabın 216 yaprağını kaplayacak kadar çoktur (bk. Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 84, vr. 62b-278[a]).

İkinci defter, birinci defterde yer alan sözlüğün önsözü ile edebî bilgilere dair kısımlarının mısra mısra açıklanmış ve örneklendirilmiş şeklinden ibarettir. "Hamdele" ve "salvele" ile başlayan bu defterde II. Bayezid'den Osman Gazi'ye kadar sekiz Osmanlı padişahının adı sıralanır; kitap yazılırken faydalanılan kaynaklar ve sözlüğün nasıl düzenlendiği anlatılır. Daha sonra ayların Arapça, Farsça, Rumca vb. çeşitli dillerdeki adları, gezegen isimleri ve burçlar yazılır; tecnîs, tenâsüp, muamma, lugaz gibi edebî sanatlara, tarih düşürme kaideleri, "hurûf-ı hecâ"nın kısımları, aruz vezin ve bahirleri, Farsça'da masdarlar, fiil çekimleri, tamlama ve çoğul yapma kuralları ile zamirler konusuna yer verilir.

İkinci defterle sözlükte yer alan diğer örnekler çeşitli kitaplardan faydalanılarak yazılmıştır. Bunlar, Abdülhamîd-i Sivâsî'nin Lüccetü'l-ʿAcem min luġati'l-Fürs, Şems-i Fahrî el-İsfahânî'nin Miʿyâr-ı Cemâlî, Ebü'l-Feth Bündâr b. Ebû Nasr el-Hâtırî'nin Münteḫabü'l-Fürs, Mutahhar b. Ebû Tâlib el-Lâdikî'nin Miftâḥu'l-edeb, Esedî-i Tûsî'nin Müsteşhidât (Luġat-ı Fürs [?]), Ahmed b. Muhammed Meydânî'nin es-Sâmî fi'l-esâmî ve Mażbûṭü'l-ḥurûf, Zemahşerî'nin Efʿâl esmâʾ ve hurûf, Hindûşah en-Nahcuvânî'nin Sıhâhu'l-Fürs ve Şerefüzzamân Hakîm Katrân b. Mansûr-ı Urmevî'nin Tefâsîr gibi eserleridir.

Bahrü'l-garâib gerek tertibi gerekse ihtiva ettiği örnekler bakımından orijinal bir eserdir. Kendisinden sonra bu sahada yazılan Muhammed Kāsım b. Hacı Muhammedi Kâşânî es-Sürûrî'ye ait Mecmaʿu'l-Fürs (Süleymaniye

Ktp., Ayasofya, nr. 4759; Şehid Ali Paşa, nr. 2674; Hekimoğlu, nr. 923, 924) ve Ni‘metullah b. Ahmed b. Mübârek er-Rûmî'ye ait Lugat-ı Ni‘metullah (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3606) adlı eserlere örnek ve kaynak olmuştur.

Türkiye ve Avrupa kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3281 [hicrî 878 tarihli bu nüshadan İstanbul'da hicrî 976 yılında istinsah edilmiştir], Erzincan, nr. 89, Ayasofya nr. 4739, 4744, 4766, Fâtih, nr. 5236, 5237, 5238, İzmir, nr. 681, Lâleli nr. 3602, 3603, 3604; İÜ Ktp., nr. 623, 1309, 1382, 1404, 3638, 3644; TSMK, III. Ahmed, nr. 2763, 2769, Bağdat Köşkü, nr. 381, 382, Emanet Hazinesi, nr. 2023, Revan Köşkü, nr. 1876, 1898; British Museum, Or., 3398; Bibliothèque Nationale, nr. 1007) eser üzerinde bugüne kadar ciddi bir çalışma yapılmamıştır.

Bazı kaynaklarda (Osmanlı Müellifleri, I, 273; Blochet, s. 84; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3603) Kasımıyye adıyla Halîmî'ye ait olarak gösterilen eser de aynı sözlüktür.

BİBLİYOGRAFYA

Ziya Şükûn, Farsça - Türkçe Lügat, İstanbul 1944 (1984), I, Önsöz, s. 3; Lutfullah Halîmî, Bahrü'l-garâib, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5237, vr. 3ª-4ª, nr. 3238; Atatürk Ktp., Belediye Yazmaları, nr. 84; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 382; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 89ª; Âlî, Künhü'l-ahbar, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4225, vr. 238ª-b; Kınalızâde, Tezkire, I, 303-304; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 220, II, 1926; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 840; Rieu, Catalogue, s. 137, 138, 139; Kāmûsü'l-a‘lâm, III, 1978; Sicilli Osmânî, II, 241; Gibb, HOP, II, 267, 386; Osmanlı Müellifleri, I, 273; Safâ, Edebiyyât, IV, 113; Blochet, Catalogue, s. 84, 294, 393, 394-395; Suppl., Part 275, 547, 548, 551; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 600; Flügel, Handschriften, I, 128, 129, 130; Ramazan Şeşen v.dğr., Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1406/1986, s. 563-567; TDEA, IV, 50.

Mustafa Erkan

BAHRÜ'l-HAKAİK

بحر الحقائق

Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makalât adlı eserinin XV. yüzyıl şairi Hatiboğlu tarafından yapılan manzum tercümesi.

Arapça mensur bir eser olan Makalât'ın bu Türkçe tercümesi, Hatiboğlu'nun henüz otuz beş yaşlarında iken mensur bir başka tercümeden faydalanarak ortaya koyduğu ilk eseridir. 812 Muharreminin (Haziran 1409) sonlarında tamamlanmış olup Maraş ve Elbistan hâkimi Dulkadıroğlu Nâsırüddin Mehmed b. Halil Bey'e sunulmuştur. Aruzun "mefâîlün / mefâîlün / feûlün" vezninde ve mesnevi tarzındadır. Asıl metne anlamca bağlı kalınarak (bk. 68 ve 1313. beyitler) yapılan tercüme 1359 beyittir. Eser, her biri kendi içinde çeşitli kısımlara ayrılan sekiz ana bölümden meydana gelmektedir.

Bahrü'l-hakāik ilk dört beyti Arapça olan dokuz beyitlik bir münâcâtla başlar; ardından sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi konu alan na'tlar yer alır. Kitabın nazmen tercüme edilmesini ve sunulduğu şahsı açıklayan mukaddimeden sonra esas konulara girilir. Bunlar ana hatlarıyla iman esasları, şeriat, tarikat ve tarikat ehli, mârifet ve mârifet ehli, hakikat ve hakikat ehli, şeytan ve izinden gidenlerle insanın vasıfları gibi hususlardır. Eser, tercümede tutulan yolu, yazılış tarihini ve veznini belirten, yazarının şairliğini ve sunulduğu şahsı öven bir hâtime ile son bulur. Konular arasında dinî öğütler de verilmiş, beyitler arasına bunları destekleyen yetmiş altı âyet ve yedi hadis serpiştirilmiştir.

Eski Anadolu Türkçesi'nin ilk ürünlerinden olan eser sade ve basit bir ifadeye, kısmen pürüzsüz ve akıcı bir dile sahiptir. Ses yapısı, kelime hazinesi ve gramer özellikleri bakımından bu dönemin dilini oldukça iyi bir şekilde yansıtmaktadır. Bütün itibariyle Hatiboğlu'nun Ferahnâme'sine göre daha basit olan ve bazı vezin hataları da bulunan eserde şairin yer yer cinaslı, âhenkli, şairane ve sanatkârane bir üslûbu yakaladığı söylenebilir.

Eser ayrıca Anadolu’nun dinî tarihi açısından da oldukça önemlidir.

Bahrü’l-hakāik’ın, İsmail Hikmet Ertaylan’ın tıpkıbasım olarak yayımladığı 973 tarihli iyi bir nüshası Manisa’da (Muradiye Ktp., nr. 1311), bir başka nüshası da Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi’ndedir (mikro filmi için bk. Ankara Millî Ktp., Mikro Film Arşivi, nr. A. 4480). Esat Coşan’ın Maḳālat neşrinde verdiği bilgiye göre bu nüsha, muhtemelen I. Dünya Savaşı sırasında İstanbul Emniyyet-i Umûmiyye Müdürlüğü’nde iken F. Köprülü tarafından görülen ve Hilmi Ziya Ülken’in kendi el yazısı ile bir kopyasını çıkardığı nüshadır (Maḳālât, s. L-LI).

BİBLİYOGRAFYA

Hacı Bektaş-ı Velî, Maḳālat (nşr. Esad Coşan), İstanbul, ts. (Seha Neşriyat), nâşirin girişi, s. L-LI; Hatiboğlu, Bahrü’l-hakāyık (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1960; Mukadder Akgül, Bahrü’l-hakāyık (mezuniyet tezi, ts.), İÜ Ktp., T, nr. 3045; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 356; a.mlf., Araştırmalar, s. 192-203; a.mlf., Bektaşiliğin Menşe’leri: Küçük Asya’da İslâm Bâtınîliğinin Tekâmül-i Târîhiyyesi Hakkında Bir Tecrübe”, TY, II (1341), s. 121-140; a.mlf., “Les Origines du Bektachisme”, Actes du Congres International d’Histoire des Religions, II, Paris 1925, s. 409; a.mlf., “İbn Hatib: Ferahnâme”, TM, II (1928), s. 489-496; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 530; Esad Coşan, Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri (doktora tezi, 1965), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Arif Özer, Bahrü’l-hakayık’ın Dili Üzerinde Bir Gramer Araştırması (mezuniyet tezi, 1965), İÜ Ktp., T, nr. 3656; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 276; Âmil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri Mesnevileri (doçentlik tezi, 1976), Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 118-120; Fahir İz v.dğr., Büyük Türk Klasikleri II, İstanbul 1985, s. 137; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar Üzerinde Çalışmalar I”, TM (1971), XVI, 148-162; Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatı (Eski)”, TA, XXXII, 99-107; TDEA, IV, 158-159.

Mustafa Erkan

BAHRÜ’l-HAKAİK ve’l-MEÂNÎ

بحر الحقائق والمعاني

Necmeddîn-i Dâye’nin (ö. 654 / 1256) başladığı ve Alâüddevle-i Simnânî’nin (ö. 737 / 1336) tamamladığı Arapça işârî Kur’an tefsiri.

Tam adı Bahrü’l-hakāʾik ve’l-meʿânî fî tefsîri’(l-Kurʾân ve’)s-sebʿi’l-mesânî’dir. ʿAynü’l-hayât ve et-Teʾvîlâtün-Necmiyye diye de anılmaktadır. Muhtelif yazmalar kataloglarında ve bazı kaynaklarda yanlış ve karışık bir şekilde tanıtılmaktadır. Nitekim Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Damad İbrâhim Paşa, nr. 153) kayıtlı bulunan ʿAynü’l-hayât Necmeddîn-i Kübrâ’ya nisbet edilirken Brockelmann Bahrü’l-hakāʾiḳ’ı hem Kübrâ’nın hem de Dâye’nin eserleri arasında zikretmektedir (GAL Suppl., I, 787, 804). Ömer Nasuhi Bilmen Kübrâ’nın et-Teʾvîlâtü’n-Necmiyye adında bir tefsiri olduğunu söylemekte (Büyük Tefsir Tarihi, II, 497), F. Meier ise bu tefsirden söz ederek elli birinci sûrenin (ez-Zâriyât) on yedinci veya on sekizinci âyetine kadar Necmeddîn-i Kübrâ’ya, daha sonraki kısımların ise Dâye ve Simnânî’ye ait olduğunu belirtmektedir. Bu konuda çalışmaları bulunan M. Nazif Şahinoğlu ve Süleyman Ateş’in verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre bu tefsirin Necmeddîn-i Kübrâ’ya nisbet edilen nüshaları aslında öğrencisi ve müridi olan Necmeddîn-i Dâye’ye aittir. Dâye dokuz ciltlik bir tefsir yazmış, ömrü vefa etmediği için ancak Zâriyât sûresinin on sekizinci âyetine kadar gelebilmiş, Alâüddevle-i Simnânî ise onun kaldığı yerden devam ederek tek ciltlik bir zeyille tefsiri tamamlamış ve bu hususu mukaddimesinde açıkça belirtmiştir. Kataloglarda ʿAynü’l-hayât, Bahrü’l-hakāʾik, ve et-Teʾvîlâtü’n-Necmiyye adlarıyla kayıtlı bulunan tefsir budur. Simnânî’nin zeyli ise Necmü’l-kırân fî teʾvîlâti’l-Ḳurʾân adını taşımaktadır.

Necmeddîn-i Dâye, eserin mukaddimesinde, tefsirindeki mâna ve hakikatlerin bulunmaz birer inci olduğunu, bunları Kur’an denizine dalarak kırk yılda çıkardığını, kendisine gelinceye kadar -kısa birkaç tefsir dışında- bütün bu ince mânaları ihtiva eden geniş bir tefsir yazılmadığını, çünkü Kur’an’daki bu mânaları ve derin hakikatleri herkesin göremeyeceğini, Kur’ân-ı Kerîm’in hem zâhirî hem de bâtınî mânaları üzerinde durduğunu,

önceki tefsirlerden pek çok nakiller yaptığı için eserini okuyan bir kimsenin başka bir tefsiri okumaya ihtiyaç duymayacağını söylemektedir. Müellif eserinde şöyle bir metot uygulamıştır: Önce âyetlerin zâhirî mânalarını ele alıp gramer bakımından gerekli gördüğü hususları açıklamış, bu alanda otorite sayılan şairlerin şiirlerinden örnekler (şâhid) getirerek kendi görüşlerini teyit etmiş, daha sonra da bâtınî yani tasavvufî mânalara geçmiştir. Onun asıl kaynağı, Sa‘lebî’nin el-Keşf ve’l-beyân adlı tasavvufî tefsiridir. Daha sonraları Abdürrezzâk el-Kâşânî de Dâye’nin tesirinde kalmıştır.

Eseri tamamlayan Simnânî ise Kur’ân-ı Kerîm’in zâhirî mânasıyla hiç meşgul olmamıştır. Fâtiha sûresini yeniden tefsir etmiş, yazdığı uzun mukaddimede takip ettiği usul hakkında bilgiler verdikten sonra Kur’ân-ı Kerîm’in hem zâhirî hem de bâtınî mânalarının re’y* ile tefsir edilemiyeceğini, bâtınî mânaların ancak ilham ile elde edileceğini, nitekim kendisinin de bâtınî mâna ve bilgileri doğrudan Allah’tan aldığını iddia etmiş, tasavvuf ehli olmayanların bunları anlayamayacağını söylemiştir. Dâye’nin aksine girift bir uslûba sahip olan Simnânî, Kur’an’ın bâtınî mânalarıyla ilgili ıstılahları da açıklamıştır. Bilhassa vahdeti vücûd* konusunda İbnü’l-Arabî ile onun yolunda yürüyen Kâşânî’nin tesirinde kaldığı anlaşılmaktadır.

Bahrü’l-hakāʾik’in şöhreti ilk önce İran’da yayıldı. Hicrî VIII. (XIV.) asrın Şiî mutasavvıflarından Seyyid Haydar el-Âmülî bu tefsirin “eşine rastlanmayan bir şaheser” olduğunu söyleyerek onu el-Muhîtü’l-aʿzam adlı tefsirine örnek aldı. Bahrü’l-hakāʾik’i Anadolu’ya ilk getiren Ulu Ârif Çelebi (ö. 710 / 1310), Tebriz’de bulunduğu sıralarda şehrin tanınmış âlimlerinden Kırşehirli Şehâbeddin Makbûlî’nin kendisine hediye ettiği nüshayı Anadolu’ya döndüğünde Kastomunulu Mevlânâ Alâeddin’e bağışladı; Eflâkî’nin tabiriyle Bahrü’l-hakāʾik, tefsiri “o sultanın bereketiyle bu ülkede şâyi oldu” (Menâkıbü’l-ʿârifîn, II, 933).

Türkiye, İran ve Mısır kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunan bu tefsirin İstanbul kütüphanelerinde mevcut yazmaları M. Nazif Şahinoğlu ve Süleyman Ateş tarafından tesbit edilmiştir (bk. bibl.). Kahire Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Hidiv, nr. 1301 h.) ve Tahran Meclis Kütüphanesi’nde de (nr. 780) nüshaları bulunmaktadır. Eser şimdiye kadar

neşredilmemekle beraber İsmail Hakkı Bursevî'nin defalarca basılmış olan Rûḥu'l-beyân adındaki tefsirinde ondan uzun bölümler nakledilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Necmeddîn-i Kübrâ, Risâle-i ʿAkl ve ʿIşḳ, (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1345 hş. / 1966, nâşirin girişi, s. 30-32; Eflâkî, Menâkıbü'l-ʿârifîn, II, 933; Brockelmann, GAL Suppl., I, 787, 804; M. Nazif Şahinoğlu, Alâ al-Davla al-Simnânî: Hayatı, Eserleri, Kelâm Telâkkisi, Tasavvuf Alanındaki Görüşleri ile Beyan al-ihsân li ahl al-îkān'ı (doktora tezi, 1966), İÜ Şarkiyat Araştırma Merkezi, nr. 6, s. 131-135, 285-289; H. Corbin, En Islam Iranien, Paris 1972, III, 175-176, 276, not 90; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 497-499; Süleyman Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, Ankara 1974, s. 139-160; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1405 / 1985, II, 376-382; Fritz Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker", Isl., XXIV (1937), s. 10-15.

Hamid Algar

BAHRÜ'l-HAZAR

(bk. HAZAR DENİZİ).

BAHRÜ’l-KELÂM

بحر الكلام

Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin (ö. 508 / 1114) akaide dair risâlesi.

Tam adı Bahrü’l-kelâm fî akāʾidi ehli’l-İslâm olan eser bazı yazmalarda Bahrü’l-efkâr, Akāʾidü Ebi’l-Muîn en-Nesefî, bazılarında ise eserin tartışma üslûbunda kaleme alınmış olmasından dolayı Mübâhasâtü Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa maʿa’l-fırakı’d-dâlle ve’l-mübtediʿa (İA, IX, 199) adıyla anılmaktadır. Kaynakların ittifakla Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye nisbet ettikleri risâle “fasıl”lar şeklinde düzenlenmiş olup elli dokuz bölümden ibarettir. Bazı yazmalarda ise bölüm sayısı altmış dörttür. Risâlenin giriş kısmında mârifet, tevhid, iman ve din gibi terimlerin tarifi, beşerî ve ilâhî ilim hakkındaki Sünnî ve Mu‘tezilî görüşler yer alır. İlk bölümlerde mârifetullahın aklîliği, iman ve küfürde iradenin etkisi ile çeşitli mezheplerin bu konudaki görüşleri, bezm-i elest, tevfik, hızlân, saadet, şekāvet, fetret ehli, zâtî, fiilî ve haberî sıfatlar, kıdem, âlemin hudûsu, esmâ-i hüsnâ, Müşebbihe ve Kerrâmiyye’nin tenkidi, Allah’ın mekândan tenzihi, rü’yetullah, kelâm sıfatı, isim - müsemmâ, rızık gibi konulara yer verilir. Daha sonra istitâat, halku ef‘âli’l-ibâd, imanın şartları ve mahiyeti, kebîre, Cebriyye, Havâric, Cehmiyye ve Mürcie’nin tenkidi, şeytan ve neslinin insan fiilleri üzerindeki tesirleri, kesb, mûcize, kerâmet, risâlet ve özellikle Hz. Muhammed’in risâleti, mi‘rac, hafaza melekleri, nefha, rızâ ve suht (öfke) sıfatları, Mu‘tezile’nin ortaya çıkışı ve esasları, şefaat gibi muhtelif konular işlenir. Risâlenin son bölümlerinde de kabir azabı, mîzan, hesap, sırat, havz, cennet, cehennem gibi sem‘iyyât* bahisleri tertipsiz bir şekilde ele alınır. Risâle imâmet ve tafdîl, bazı Şiî iddialarının reddi, peygamberlere indirilen suhufa iman, İbâhiyye ve Müneccime’nin bazı görüşlerinin tenkidi konularıyla sona erer.

Aynı bahislerin çeşitli bölümlerde tekrarlanmasından dolayı risâlenin metot açısından başarılı olduğu söylenemez. Eserde Mâtürîdîler’in anlayışına aykırı olarak iman esaslarının beş asılda toplanması ve kadere imanın bunlar arasında sayılmaması dikkat çekicidir. Belli başlı bid‘at fırkalarının

görüşlerine temas ederek bunları tenkit eden müellifin üslûbu ilk devir Sünnî kelâmcıların üslûbunu andırmaktadır. Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1500; ayrıca bk. İA, IX, 199). Orta boy elli sekiz sayfa kadar olan kitap Kahire (1329) ve Konya'da (1329) basılmıştır. Eseri Manastırlı Lâlî Hasan Efendi 1022'de (1613) Türkçe'ye çevirmiştir. Ayrıca İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları adıyla Cemil Akpınar tarafından yapılmış bir tercümesi daha vardır (Konya 1977).

Bahrü'l-kelâm'ın bilinen iki şerhi vardır: 1. Ġāyetü'l-merâm fî şerḥi Baḥri'l-kelâm. Hasan b. Ali el-Makdisî tarafından yapılan bu şerh kelâm ilmiyle ilgili genel bilgiler ihtiva eden bir girişle başlamaktadır. Eserde yapılan yorumlar Kur'an ve hadislerden alınan delillerle teyit edilir. Ebû Hanîfe, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve diğer Hanefî âlimlerin görüşlerine yapılan atıfların da yer aldığı eser Mâtürîdî ekolüne ait müstakil bir kelâm kitabı gibidir. Orta boy 137 varaktan ibaret olan Ġāyetü'l-merâm'ın Süleymaniye Kütüphanesi'nde birkaç yazması bulunmaktadır (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1154; Kasidecizâde, nr. 159, 723, 724). 2. Şerḥu Baḥri'l-kelâm. Ahmed b. Mahmûd el-Buhârî tarafından kaleme alınmıştır (Zebîdî, II, 3).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 225; Zebîdî, İthâfü's-sâde, II, 3; Îzâḥu'l-meknûn, II, 141; Brockelmann, GAL, I, 547; Suppl., I, 757; Osmanlı Müellifleri, II, 52; Metin Yurdagür, Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi, İstanbul 1989, s. 86; A. J. Wensinck, "Nesefî", İA, IX, 199.

Yusuf Şevki Yavuz

BAHRÜ'l-KULZÜM

(bk. KIZILDENİZ).

BAHRÜ'l-MAĞRİB

(bk. AKDENİZ).

el-BAHRÜ’l-MUHÎT

(bk. OKYANUS).

el-BAHRÜ’l-MUHÎT

البحر المحيط

Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin (ö. 745/1344) nahvî - edebî tefsiri.

Müfessir, 710 (1310) yılının sonlarına doğru elli yedi yaşına henüz girdiği sırada yazmaya başladığı eserinin mukaddimesinde, tefsir ilmi ve bu ilmin kaynakları hakkında bilgiler verdikten sonra takip ettiği usulü de açıklamıştır. Buna göre önce kelimeler dil kurallarına göre izah edilmiş, bir kelimenin varsa öteki mânaları da zikredilmiştir. Âyetin nüzûl sebebi, nesih meselesi, diğer âyetlerle münasebeti ve şâz*larıyla birlikte kıraat vecihleri üzerinde durulmuştur. Bu arada gerek seleften gerekse daha sonraki âlimlerden nakledilen görüşlere de yer verilmiştir. Lüzum görülmedikçe bir kelime veya terkip hakkında daha önce verilen bilgilerin tekrarından sakınılmış, bu bilgilerin verildiği yerlere işaretle yetinilmiştir. Âyetlerin ihtiva ettiği şer‘î hükümler hakkında delillerine inmeksizin dört mezhep imamıyla diğer müctehidlerin görüşlerine özetle yer verilmiş, daha fazla bilgi için fıkıh kitaplarına bakılması tavsiye edilmiştir. Bazı âyetlerin tefsiri sırasında gerektikçe mutasavvıfların sözleri nakledilmişse de Kur’an lafızlarıyla ilgisi bulunmayan tasavvufî te’villere ve bilhassa Bâtınîler’in zorlama ve yakıştırmalarına yer verilmemiştir. Âyetler gerek dil gerekse belâgat yönünden etraflıca açıklanmış çeşitli tefsir vecihleri zikredilmiş ve bunlardan tercih edilenlere işaret edilmiştir. Esere, sahih olmayan haberlerle yakışıksız hikâyelerin ve İsrâiliyat’tan sayılan bilgilerin alınmamasına bilhassa itina gösterilmiştir.

Ebû Hayyân tefsirini yazarken İbnü’n-Nakīb diye bilinen Muhammed b. Süleyman el-Makdisî’nin (ö. 698 / 1299) 100 cüz kadar olduğunu söylediği et-Taḥrîr ve’t-taḫbîr li-aḳvâli eˈimmeti’t-tefsîr adlı eserinden çok faydalanmış, nahiv ve belâgat konularında Zemahşerî ile İbn Atiyye el-Endelüsî’den nakillerde bulunmuştur. Kur’an’ın belâgatı konusunda Zemahşerî’nin önemli yerini kabul etmekle birlikte onun Mu‘tezilî fikirlerine de karşı çıkmıştır. Nitekim Ebû Hayyân’ın talebelerinden Tâceddin Ahmed b. Abdülkādir ed-Dürrü’l-laḳīṭ mine’l-Baḥri’l-muḥîṭ, adlı

eserinde onun Zemahşerî ve İbn Atıyye'ye verdiği cevapları ele almaktadır. Yahyâ eş-Şâvî de Beyne Ebî Ḥayyân ve'z-Zemaḫşerî'sinde müfessirin Zemahşerî'ye yaptığı itirazları toplamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in bilhassa fesahat ve belâgatı ile kelimelerin i'rabı üzerinde durduğundan nahvî-edebî tefsirler arasında zikredilen el-Baḥrü'l-muḥîṭ, gerek Kur'an ilimleri gerekse Arap dili üzerinde araştırma yapmak isteyenler için kaynak eserlerden biridir. Geniş bir tefsir olması sebebiyle bizzat müellifi tarafından en-Nehrü'l-mâd mine'l-Bahr adıyla ihtisar edilmiştir. el-Bahrü'l-muhît, kenarında ed-Dürrü'l-lakīt, ile en-Nehrü'l-mâd adlı eserler olduğu halde Mısır'da (Matbaatü's-saâde) sekiz cilt halinde basılmıştır (1328-1329). Yine sekiz cilt halinde Kahire'de yapılmış bir diğer baskısı daha vardır (Bulak 1928). Eser daha sonra Riyad ve Bağdat'ta ofset olarak da neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥît, Kahire 1328-29 / 1910, I, 1-14; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, II, 286 (291); Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 85; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 226; Serkîs, Muʿcem, I, 308; Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, II, 550-558; M. Abdülhalîm Mahmûd, Menâhicü'l-müfessirîn, Kahire 1978, s. 125-129, 187-189; Maʿa'l-Mektebe, s. 387-388; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, I, 300-304.

Suat Yıldırım

el-BAHRÜ’r-RÂİK

البحر الرائق

Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin (ö. 710/1310) Kenzü’d-deḳāʾiḳ adlı Hanefî fıkhına dair eserine İbn Nüceym (ö. 970/1563) tarafından yapılan şerh.

(bk. KENZÜ’d-DEKAİK).

BAHRÜ’l-ULÛM

بحر العلوم

Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî’nin (ö. 860 / 1456) Kur’an tefsiri.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan Türk müfessiri Alâeddin es-Semerkandî Mâverâünnehir’den Orta Anadolu’ya göç etti ve Lârende (Karaman) kasabasına yerleşti. Vefatına kadar burada yaşadı; rivayete göre 150 yaşlarında iken yine burada vefat ettiği için Karamânî nisbesiyle de anıldı. Hanefî mezhebine mensup sûfîler arasında yer aldığı kaydedilen es-Semerkandî, 730’da (1330) vefat eden Hanefî fakihi Alâeddin el-Buhârî’nin öğrencilerinden olup aynı zamanda mantık ilminde de söz sahibi idi. Tefsirden başka hâşiye türünde eserler de yazdı. Hâşiye ʿalâ Şerhi’ş-Şemsiyye, Hâşiye ʿalâ Şerhi’l-Metâliʿ ve Hâşiye ʿalâ Şerhi’l-Mevâkıf adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

Semerkandî’nin Bahrü’l-ʿulûm’u kaynaklarda farklı müelliflere nisbet edilmektedir. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin (ö. 373 / 983) tefsirinden söz ederken bu eserin adını Bahrü’l-ʿulûm olarak kaydetmekte, ancak Tefsîru Ebi’l-Leys es-Semerkandî diye tanındığını söylemektedir. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte de Zehebî’nin bu görüşünü paylaşmaktadır. Buna karşılık Kâtib Çelebi ve Brockelmann bu tefsirin Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî’nin eseri olduğunu zikretmektedirler. İsmâil Paşa da Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî’nin kısa biyografisini verirken onun Bahrü’l-ʿulûm adlı dört ciltlik ve Mücâdile sûresine kadar telif edilmiş olan tefsirinden söz etmekte (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 733), ayrıca Abdurrahman b. İbrâhim el-Konevî’nin (ö. 972 / 1564) aynı adı taşıyan bir tefsiri bulunduğunu belirtmektedir (Îzâḥu’l-meknûn, I, 165). Öte yandan Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin tefsirinin başta İstanbul olmak üzere çeşitli yerlerdeki kütüphanelerde bulunan yazma nüshaları da Bahrü’l-ʿulûm adını taşımamaktadır. Ayrıca Türk müfessiri İsmâil Hakkı Bursevî’nin, Rûhu’l-beyân adlı tefsirinde çeşitli müfessirlerden nakillerde bulunurken bazan (قال أبو الليث في تفسيره), bazan da (قال السمرقندي في بحر العلوم) tarzında iki farklı ifade kullandığı,

bunlardan, “Semerkandî Bahrü’l-ulûm’da dedi ki...” anlamına gelen ikinci ifade ile yaptığı nakillerin Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin tefsirinde değil Alâeddin es-Semerkandî’nin tefsirinde yer aldığı görülmektedir.

Dört ciltten ibaret olan Bahrü’l-ʿulûm’un başında ilmin önemi ve Kur’an mûcizesi üzerinde durulmakta ve daha sonra sûrelerin tefsirine geçilmektedir. Eserin birinci cildi Fâtiha sûresinden Mâide sûresinin sonlarına, ikinci cildi Mâide sûresinin sonlarından İsrâ sûresinin baş tarafına, üçüncü cildi İsrâ sûresinden Lokmân sûresine, dördüncü cildi ise Lokmân sûresinden Mücâdile sûresinin ilk âyetlerine kadar devam etmektedir.

Genel olarak rivayet metoduyla kaleme alınan bu eserde âyetlerin tefsiri sırasında başta Hz. Peygamber’in hadisleri olmak üzere Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes‘ûd, Enes b. Mâlik, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin rivayetleriyle Dahhâk, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime, Saîd b. Cübeyr, Şa‘bî, Zührî, Süddî, Zeyd b. Eslem, Rebî‘ b. Enes, Kâ‘b el-Ahbâr, Muhammed b. Kâ‘b el-Kurazî ve Mukātil b. Süleyman gibi tâbiîn ve tebeü’t-tâbiînden olan müfessirlerin görüşlerine yer verilmekte, ayrıca Zemahşerî, Beyzâvî ve Nizâmeddin en-Nîsâbûrî gibi tanınmış müfessirlerin tefsirlerinden nakiller yapılmaktadır.

Sade bir üslûpla kaleme alınan bu tefsirde gerek Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadislerde gerekse sahâbe ve tâbiînden nakledilen haberlerde sened zikredilmemiştir. Âyetlerin ve sûrelerin nüzûl sebepleri, sûrelerin faziletleri, nâsih ve mensuh, müteşâbihlerin te’vili gibi Kur’an ilimleriyle ilgili çeşitli konulara temas edilmiş, mütevâtir kıraat farkları üzerinde genişçe durulmuş, bu arada kâinat ahvali ve peygamber kıssalarına dair ayrıntılı bilgilere ve İsrâiliyat’tan olan haberlere de yer verilmiştir. Eserde rivayetle beraber dirayet yolu da ihmal edilmemiş, özellikle kelimelerin türetilişleri ve mânaları ile ilgili oldukça doyurucu açıklamalar yapılmış, zaman zaman âyetlerdeki belâgat nükteleriyle edebî sanatlar da gösterilmiştir. Kelâm ilmini ilgilendiren konulara da temas eden Alâeddin es-Semerkandî, âyetleri tefsir ederken bazı tasavvufî mütalaalar zikretmiş, bu arada Sehl et-Tüsterî ve Nizâmeddin en-Nîsâbûrî gibi tasavvufî yönü bulunan müfessirlerin görüşlerine de yer vermiştir.

Brockelmann bu tefsire ait bir yazma nüshanın Tunus Zeytûne Kütüphanesi'nde (nr. I, 40/1) bulunduğunu haber vermektedir. Tesbit edilebilen diğer yazma nüshaları ise Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 67, 68; Kılıç Ali Paşa, nr. 106-109; Lâleli, nr. 98; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 55) ve Samsun Gazi kütüphanelerinde (nr. 901) kayıtlı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Alâeddin es-Semerkandî, Bahrü'l-ʿulûm, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 106-109, I-IV; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 225; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1389/1969, IV, 95, 438; V, 292; VIII, 58 vd.; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 3170; Îzâḥu'l-meknûn, I, 165; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 733; Brockelmann, GAL Suppl., II, 278; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 261; Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Târîḫu'l-Kurʾân ve't-tefsîr, Kahire 1392/1972, s. 175; Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, II, 595; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1396/1976, I, 224.

İshak Yazıcı

el-BAHRÜ’z-ZEHHÂR

البحر الزخار

Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ’nın (ö. 840 / 1437) Zeydî fıkhına dair eseri.

Tam adı el-Bahrü’z-zeḫḫâr el-câmiʿ li-mezâhibi ʿulemâʾi’l-emsâr olan eser, ashaptan itibaren elliyi aşkın müctehidin görüşlerini değerlendirmesi yönünden karşılaştırmalı bir fıkıh kitabı, yer yer akaid, kelâm ve fıkıh usulü ile ilgili bazı meseleleri ele alması bakımından ise ansiklopedik bir çalışma özelliği taşımaktadır. Ayrıca eserlerinde, başta Ehl-i beyt olmak üzere muhtelif mezheplerin görüşlerine yer veren Emîr es-San‘ânî ve Şevkânî gibi tanınmış Yemen âlimleri için de temel kaynak vazifesi görmüştür.

Eserin kısa mukaddimesinde ilim öğrenmenin önemi üzerinde durulmakta, taklidin çerçevesi çizildikten sonra müctehidsiz bir çağın bulunamayacağı belirtilerek ictihadın gerekliliği vurgulanmaktadır. Eser “Kitâbü’t-Tahâre”den “Kitâbü’s-Siyer”e kadar toplam elli yedi bölümden oluşmaktadır. Genellikle “kitâb” ve “bâb” olarak adlandırılan ana başlıklarının sözlük anlamları verildikten sonra çeşitli fasıllar açılmaktadır. Ashap birinci, tâbiîn ikinci, Ehl-i beyt üçüncü ve diğer fakihler de dördüncü sırada olmak üzere ictihadlarına müracaat ettiği âlimleri tabakalara ayıran müellif, her meseleyle ilgili görüşleri açıklarken bu sırayı gözetmektedir. Tekrarlardan kaçınmak maksadıyla da isimleri sık sık geçen âlimlerin her biri için birer rumuz kullanmaktadır. Meseleleri imkân nisbetinde delilleriyle birlikte izah eden, Zeydî mezhebine ait olsun olmasın delili kuvvetli olan, zaman ve mekânın değişmesiyle birlikte ortaya çıkan problemlerin çözümünde kolaylık sağlayan görüşleri tercih eden müellifin, mukaddimedeki açıklamasına uygun olarak yeri geldikçe ictihadlarda bulunduğu da görülmektedir.

Müellifi tarafından Ġāyetü’l-efkâr ve nihâyetü’l-enzâr el-muhîta bi-ʿacâʾibi’l-Bahri’z-zehhâr (yazmaları için bk. Brockelmann, II, 239; Suppl., II, 245) adıyla şerhedilen eser üzerine, Hüseyin b. Yahyâ Haneş eş-

Şehârî’nin elKamerü’n-nevvâr ʿale’l-Bahri’z-zehhâr (yazmaları için bk. Habeşî, s. 249); Hâşim b. Yahyâ b. Muhammed eş-Şâmî’nin Nefehâtü’l-enzâr hâşiye ʿale’l-Bahri’z-zehhâr adlarıyla yazdıkları şerhler yanında Ali b. Ahmed ed-Dâî el-Yemenî ile Emîr es-San‘ânî de birer şerh kaleme almışlardır. Ayrıca Sâlih b. Mehdî el-Makbilî’ye ait el-Menâr fî’l-muhtâr mine’l-Bahri’z-zehhâr (yazmaları için bk. Brockelmann, II, 240; Suppl., II, 246; Habeşî, s. 250) ve Abdullah b. Hasan b. Yahyâ el-Kāsımî ed-Dahyânî’ye ait Nücûmü’l-enzâr el-münteze‘ mine’l-Bahri’z-zehhâr adlı muhtasarları da vardır. Behrân tarafından tahrîc* edilen hadisleri Kitâbü Cevâhiri’l-ahbâr ve’l-âsâr elmüstahrece min lücceti’l-Bahri’z-zehhâr adlı eserde toplanmıştır. el-Bahrü’z-zehhâr bu eserle ve Abdullah b. Abdülkerîm el-Curâfî’nin ta‘likat*ı ile birlikte Kahire’de beş cilt halinde neşredilmiş (1366-1368/1947-1949), daha sonra San‘a’da da ofset baskısı yapılmıştır (1409/1988).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Yahyâ Mehdî-Lidînillâh, el-Bahrü’z-zehhâr, San‘a 1409/1988, I-V; Şevkânî, el-Bedrü’t-tâli‘, I, 289; Zebâre, el-Mülhakü’t-tâbi‘ li’l-Bedri’t-tâli‘ (el-Bedrü’t-tâli‘ içinde), Kahire 1348, II, 91, 156; Brockelmann, GAL, II, 239-240; Suppl., II, 245-246; Ma‘a’l-Mektebe, s. 361; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 343; Habeşî, Fikrü’l-İslâmî fi’l-Yemen, s. 226, 229, 249, 250, 252, 254, 258, 284, 638; Mahmûd Behcet el-Baytâr, “Kitâbü’l-Bahri’z-zehhâr el-câmi‘ li-mezâhibi ʿulemâʾi’l-emsâr”, MMİADm., XXXIV/3 (1959), s. 512-517.

Cengiz Kallek

BAHRÜLULÛM el-LEKNEVÎ

بحر العلوم اللكنوي

Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî (ö. 1225/1810)

Başta usûl-i fıkıh ve mantık olmak üzere İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarındaki şerh ve hâşiyeleriyle tanınan Hindistanlı âlim.

Herat'tan göç ederek Hindistan'a gelen ve Leknev yakınlarındaki Sihâlev civarına yerleşen bir ulemâ ailesine mensuptur. "Melikü'l-ulemâ" unvanıyla da tanınmaktadır. 1143 (1731) yılında Leknev'in Firengî Mahal diye bilinen bölgesinde doğdu. Nesebi, uzak ceddi Molla Alâeddin yoluyla ünlü mutasavvıf Abdullâh-ı Ensârî'ye (ö. 481 / 1089) kadar uzanır. Hint-İslâm eğitim tarihinin önemli ilim merkezlerinden biri olan Firengî Mahal'in temeli, Bahrülulûm'un dedesi Molla Kutbüddin ve ailesinin Sultan Evrengzîb (1658-1707) tarafından Leknev'deki metrûk bir mâlikâneye yerleştirilmeleriyle atılmıştır. Ailenin müderris olan fertleri tarafından kısa zamanda ünlü bir ilim ve kültür ocağı haline getirilen bu yer, eski sahibinin Avrupalı olması dolayısıyla Firengî Mahal olarak tanınmıştır. Bahrülulûm'un babası Molla Nizâmeddin de burada "ders-i Nizâmî" adını taşıyan yeni müfredat programını hazırlayıp uygulayan meşhur bir müderristir.

Bahrülulûm ilk öğrenimine Firengî Mahal'de başladı. On yedi yaşına kadar babasının burada verdiği dersleri takip etti. Bu arada Şeyh Muhammed Eşref Kâkûrî'nin kızıyla evlendi. Kısa bir müddet sonra babası vefat etti. Yarım kalan tahsilini, babasının halefi ve seçkin talebesi Kemâleddin es-Sihâlevî'den ders görerek tamamladı. Öğretim hayatına Molla Nizâmeddin'in Firengî Mahal'deki kürsüsünde başladı. Yazdığı bir risâlenin Leknev'deki Sünnîler'le Şiîler arasında münakaşaya, hatta muharrem ihtifallerinin birinde ciddi olaylara sebep olması üzerine Leknev'den ayrılarak Şahcihânpûr şehrine gitti. Dinî, siyasî ve içtimaî karışıklıklardan hoşlanmadığı anlaşılan Bahrülulûm bu yüzden birçok defa yer değiştirmek

zorunda kaldı. Şahcihânpûr'daki uzun ikameti sırasında Hâfız Rahmet Han'dan saygı ve ilgi gördü. Onun öldürülmesi ve yerine Şücâüddevle'nin geçmesi üzerine Râmpûr'a gitti. Burada bulunduğu dört yıllık süre içinde devlet yönetimi kendisine ve talebelerine geniş maddî ve ilmî imkânlar sağladı. 1775'te babası Seyyid Celâleddîn-i Tebrîzî'nin anısına Burdvan'ın küçük bir kasabası olan Bohâr'da bir medrese (Medrese-i Celâliyye) kuran Münşî Sadreddin'in teklifini kabul ederek bu medresede bir müddet ders verdi. Ancak daha sonra Münşî Sadreddin ile arası bozulunca Vâlâcâh Muhammed Ali Han'ın davetini kabul ederek Bohâr'dan ayrıldı ve Madras'a yerleşti. Vâlâcâh'ın himayesinde kendisine tahsis edilen medresede ilmî faaliyetlerine devam etti. Vâlâcâh'tan gördüğü himaye ve destek, ondan sonra şehri yöneten oğulları tarafından da sürdürüldü. Hayatının sonuna kadar Madras'ta kaldı ve 12 Receb 1225'te (13 Ağustos 1810) burada vefat etti. Madras'taki Vâlâcâhî Camii Mezarlığı'nda bulunan kabri Hindistan'daki müslümanların büyük ilgi gösterdiği ziyaretgâhlardan biridir.

Kaynakların belirttiğine göre çok yönlü bir âlim, başarılı bir müderris, velûd bir müellif, döneminin ilim hayatında etkili bir şahsiyet olan Molla Abdülalî elLeknevî'ye "Bahrülulûm" ve "Melikü'l-ulemâ" unvanlarının kimin tarafından verildiği hususu tartışmalıdır. Birinci unvanın Abdülazîz ed-Dihlevî ikincisinin ise Vâlâcâh Muhammed Ali Han'ın oğlu Umdetü'l-ümerâ tarafından verildiği şeklindeki görüş, onun hayatı ve eserleriyle ilgilenen pek çok araştırmacı tarafından benimsenmiştir. Hindistan'ın kuze yinde daha çok Bahrü'l-ulûm, güneyinde ise Melikü'l-ulemâ unvanıyla tanınmaktadır.

Eserleri. Bahrülulûm'un günümüze ulaşan pek çok matbu ve yazma eseri kendisinin İslâmî ilimlerin birçok sahası ile ilgilendiğini göstermektedir. Tasavvufî eserlerinde özellikle İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-hikem ve el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'sinin etkisini görmek mümkündür. Yaşadığı dönemin geleneğine uyarak usûl-i fıkıh, felsefe, mantık, kelâm ve tasavvuf alanlarında kendisinden önce yazılmış önemli eserlere yaptığı şerh ve hâşiyeler, onun eser listesinde geniş bir yer tutmaktadır.

1. Fevâtihu'r-rahamût fî şerhi Müsellemi's-sübût. Muhibbullah el-Bihârî'nin usûl-i fıkıhla ilgili Müsellemü's-sübût adlı eserinin şerhidir. İlk

defa Leknev’de yayımlanan (1878) bu eserin Gazzâlî’ye ait el-Müstasfâ’nın kenarında yapılmış değişik baskıları vardır (Bulak 1322; Kahire 1324). 2. Tekmiletü Şerhi Tahrîri’l-usûl. İbnü’l-Hümâm’ın usûl-i fıkıh alanındaki ünlü eseri et-Tahrîr’e, Bahrülulûm’un babası Molla Nizâmeddin tarafından başlanıp bitirilemeyen şerhe yaptığı tekmiledir (bk. Ansarı, s. 90). 3. Tenvîrü’l-menâr şerhu Menâri’l-envâr (usûl). Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Menârü’l-envâr adlı usûl-i fıkha dair eserine Farsça olarak yaptığı şerhtir. Eserin Urduca tercümesi neşredilmiştir (Karaçi 1961). 4. el-Erkânü’l-erbaʿa (Resâʾilü’l-erkân). Namaz, oruç, zekât ve hac ile ilgili esasları Hanefî mezhebi prensiplerine göre ele alıp inceleyen ve Hindistan medreselerinde ders kitabı olarak okutulan bu eser Resâʾilü’l-erkân adıyla Leknev’de, el-Erkânü’l-erbaʿa başlığıyla da Kalküta’da birçok defa basılmıştır (Ansarı, s. 85, nr. 2). 5. Şerhu Süllemi’l-ʿulûm. Muhibbullah el-Bihârî’nin mantığa dair Süllemü’l-ʿulûm’unun şerhidir (Delhi 1861). 6. el-Hâşiye ʿalâ Şerhi Hidâyeti’l-hikme. Esîrüddin el-Ebherî’nin Hidâyetü’l-hikme adlı birinci kısmı mantığa ayrılmış olan felsefî eserine Sadreddîn-i Şîrâzî tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir (Leknev 1846). 7. el-Hâşiye ʿalâ zâbitati’t-Tehzîb. Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin Tehzîbü’l-mantık, adlı eserinin “kıyas” bölümüne yapılmış hâşiyedir (Madras 1373). 8. el-Hâşiye ʿalâ Hâşiyeti Mîr Zâhid ale’r-Risâleti’l-Kutbiyye. Hint âlimi Kutbüddin Mahmûd b. Muhammed’in er-Risâletü’l-Kutbiyye diye tanınan mantıkla ilgili risâlesine Mîr Zâhid el-Herevî tarafından yapılan hâşiyenin hâşiyesidir (Delhi 1875). 9. el-Hâşiye ʿalâ Hâşiyeti Mîr Zâhid ʿalâ Molla Celâl. Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin Tehzîbü’l-mantıḳ’ına Celâleddin ed-Devvânî tarafından yapılan ve Molla Celâl olarak bilinen şerhe Mîr Zâhid el-Herevî’nin yaptığı hâşiyenin hâşiyesidir (Leknev 1872). 10. el-Hâşiye ʿalâ Hâşiyeti Mîr Zâhid ʿalâ Serhi’l-Mevâkıf. Adudüddin el-Îcî’ye ait olan el-Mevâkıf’a Seyyid Şerif el-Cürcânî tarafından yapılan meşhur şerhin “el-umûrü’l-âmme” bölümüne yine Mîr Zâhid el-Herevî’nin kaleme aldığı hâşiyenin hâşiyesidir (Leknev 1876). 11. Şerh-i Mesnevî-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. Bahrülulûm’un bu şerhi, onun tasavvuf alanında İbnü’l-Arabî’nin etkisinde kaldığını gösteren önemli bir eserdir (I-VI, Leknev 1873).

Bahrülulûm’un bunlardan başka Hindistan’ın çeşitli kütüphanelerinde nüshaları bulunan hadis, ahlâk ve matematikle ilgili başka eserleri de vardır (bk. Brockelmann, II, 625; EI² [İng.], I, 937; Ansārī, s. 85-90).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 531; Brockelmann, GAL Suppl., II, 624-625; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 586-587; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 262; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 278; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VII, 282-287; Annemarie Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 172-175; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü'l-ʿArab fî şibhi'l-kārreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 623-625; Muhamad Iqbāl Ansārī, "Mullā ʿAbd al-ʿAlī Bahr al-ʿUlum", HI, VI/2 (1983), s. 69-96; M. Hidayet Hosayn, "Bahrül'ulûm", İA, II, 233; Mohammad Shafıʿ, "Bahr al-ʿUlum", EI² (İng.), I, 936-937; a.mlf., "Bahrü'l-ʿulûm", UDMİ, IV, 62-64; F. C. R. Robinson, "Farangī Mahall", EI² Suppl. (İng.), s. 293; a.mlf., "ʿAbd-al-ʿAlı Bahr-al-Olūm", EIr., I, 95.

Metin Yurdagür

BAHRÜLULÛM-i TABÂTABÂÎ

بحر العلوم طباطبائي

(ö. 1212/1797)

Meşhur Şiî âlimi.

Aslen Bürûcirdli olan büyükbabası Seyyid Muhammed, hem baba hem de anne tarafından Molla Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin soyundandır. Bahrülulûm Kerbelâ'da doğdu (1155/1742). Burada önce babası Seyyid Murtazâ'nın, ardından Ahbârî ekolünün reisi olan Şeyh Yûsuf el-Bahrânî'nin yanında fıkıh okudu. Daha sonra Necef'e giderek Şeyh Muhammed Mehdî Futûnî ve Şeyh Muhammed Takī-i Devrakī'nin derslerinden faydalanarak fıkıh bilgisini geliştirdi. Tekrar Kerbelâ'ya dönüp Muhammed Bâkır Bihbehânî'den icâzet aldı.

Bahrülulûm Meşhed'deki İmam Rızâ Türbesi'ni ziyaret etmek üzere 1772'de İran'a gitti. Bu arada İsfahan ve Horasan gibi önemli ilim merkezlerine uğrayıp asrın büyük âlimleriyle icâzet mübadelesinde bulundu. Ayrıca karşılaştığı birçok yahudinin müslüman olmasına vesile oldu. Horasan'da yaklaşık yedi yıl kadar Seyyid Mirza Mehdî-i İsfahânî'nin derslerine devam etti. Şiîler'de ilk defa kullanıldığı görülen "bahrü'l-ulûm" lakabının kendisine bu hocası tarafından verildiği söylenir. 1779 yılında Necef'e döndü ve aynı yıl hac vazifesini ifa etmek üzere Haremeyn'e gitti. Burada iki yıl kalarak ders ve fetva verdi. 1791 (veya 1793) yılında Muhammed Bâkır Bihbehânî ölünce Irak ve İran'daki bütün Şiîler'in yegâne dinî otoritesi haline geldi. Necef'te geniş bir ders halkası olan Bahrülulûm, hayatının sonlarına doğru sağlığının bozulması üzerine derslerine son verdi ve 1797 yılında burada vefat etti.

Aralarında Şeyh Ca'fer Kâşifü'l-Gıtâ, Muhammed Cevâd el-Âmilî, Seyyid Muhammed Mücâhid, Şeyh Esedullah et-Tüsterî gibi âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştiren Bahrülulûm'un tek oğlu olan Seyyid Muhammed Bürûcirdî onun seviyesine çıkamamakla beraber şöhret bulmuş

bir âlimdir.

Bahrülulûm'u çağdaşlarının birçoğundan ayıran özelliklerden biri onun sûfî meşrepli olmasıdır. Kerâmet sahibi olduğuna inanılan Bahrülulûm'un "sâhibü'z-zamân" (on ikinci imam) ile birçok defa görüştüğü ve hatta bir mülâkatında onun tarafından kucaklandığı Şiîler'ce söylenir. Bahrülulûm dervişleri sever ve korurdu. Diğer Şiî âlimlerin aksine meşhur bir Ni'metullahî dervişi olan Nûr Ali Şah'ı tekfir* etmemekte direnmiş ve onu ölüm tehlikesinden kurtarıp Kerbelâ'dan gizlice ayrılmasını sağlamıştır.

Eserleri. Dinî bilgilerin yanı sıra matematik ve astronomi de bilen, Arapça ve Farsça şiir söyleyen Bahrülulûm'un başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Fevâ'idü'r-ricâliyye. Daha çok hadis ricâlinden bahseden biyografik bir eserdir. Muhammed Sâdık Bahrülulûm ve Hüseyin Bahrülulûm tarafından Ricâlü's-seyyid bahrü'l-ʿulûm adıyla dört cilt halinde yayımlanmıştır (Tahran 1363 hş.). 2. ed-Dürretü'l-behiyye. Manzum bir fıkıh usulü kitabıdır. Muhtelif baskıları vardır (Tahran 1247, 1296, 1304, 1307, 1320, 1329; Tebriz 1292 [ed-Dürretü'l-manzûme ile birlikte]). 3. ed-Dürretü'l-manzûme. Bu da fıkha dair manzum bir eserdir. Birkaç baskısı mevcuttur (Tahran 1247, 1304, 1320; Tebriz 1292, 1307; Necef 1377). 4. el-Fevâ'id fî mühimmâti'l-usûl (Tahran 1271). 5. el-Manzûmât fi'r-ricâl (Tahran 1306). 6. Hâşiyetü Meʿâlimi'l-usûl (Tahran 1316).

Bahrülulûm'un basılmış eserlerinin dışında çoğunluğu fıkha dair yirmi kadar kitap ve risâlesi de bulunmaktadır (bunların isimleri ve bulundukları kütüphaneler için bk. Bahrülulûm-i Tabâtabâî, I, 92-95).

BİBLİYOGRAFYA

Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Ricâlü's-seyyid bahrü'l-ʿulûm: el-Fevâ'idü'r-ricâliyye (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm-Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1363 hş., I, 11-118; Nûr Ali Şah, Cennâtü'l-visâl (nşr. Cevâd Nûrbahş), Tahran 1348 hş., nâşirin girişi, s. V-VI; Muhammed b. Süleyman et-Tunûkabûnî,

Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran, ts., s. 168-174; Muhammed Bâkır el-Hansârî, Ravżâtü'l-cennât, Tahran 1304/1887, s. 677; Mirza Hüseyin en-Nûrî, Müstedrekü'l-vesâʾil, Tahran 1321/1903, III, 384; Reyhânetü'l-edeb, I, 234-235; Hânbâbâ, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 297, 357, 360, 683, 921; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley 1969, s. 57, 59, 66, 69; Ali Devvânî, Aka Muhammed Bâkır b. Muhammed, Tahran 1363 hş., s. 171-187; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 158-163.

Hamid Algar

BAHS

(bk. BAHİS).

BAHŞEL

بحشل

Ebü'l-Hasen Eslem b. Sehl b. Selm er-Rezzâz el-Vâsıtî (ö. 292/905)

Muhaddis ve tarihçi.

Hayatı hakkında bilgi yoktur. Pirinç sattığı, başka bir rivayete göre ise Rezzâzîn (pirinççiler) mahallesinde oturduğu için Rezzâz lakabıyla anılır. "Zenci" mânasına gelen Bahşel lakabını ne sebeple aldığı bilinmemektedir. Anne tarafından dedesi olan muhaddis Vehb b. Bakıyye, ayrıca Muhammed b. Ebân el-Vâsıtî, Muhammed b. Sabbâh el-Cercerâî gibi muhaddislerden hadis okudu. Kaynaklar kendisinden hâfızası kuvvetli, güvenilir ve muteber bir hadisçi olarak bahsederler.

Bahşel'in Vâsıt şehri tarihine dair olan Târîhu Vâsıt, adlı eseri G. Avad tarafından neşredilmiştir (Bağdad 1967, Beyrut 1986). Müellif bu eserinde Vâsıt ve çevresinin ilk devir tarihi hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Vâsıt'la ilgili din bilginleriyle hadis râvilerini tabakalara ayırmakta, kronolojik sıra ile her biri hakkında bilgi vermekte ve rivayet ettikleri hadisleri sıralamaktadır. Eserde ilk tabakayı Vâsıt'a gelen ashâb-ı kirâm teşkil etmektedir. Târîhu Vâsıt, râvilerin güvenilirliklerini tesbit etmek açısından hadis âlimleri için çok önemli bir kaynaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 127-128; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 553; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 664; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 211; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 388; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-huffâz, (Ömer), s. 289; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 309; Îzâḥu'l-meknûn, I, 218; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II,

210; Brockelmann, GAL Suppl., I, 210; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 298; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 253; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 94, 166, 484; a.mlf., "Baḥshal", EI² (İng.), I, 949.

Abdülkerim Özaydın

BAHŞI

Eski ve yeni Türk lehçelerinde “rahip, kâtip, hekim, şair” gibi anlamlara gelen bir terim.

Eski Uygur metinlerinden itibaren çeşitli Türk lehçelerinde bakşı (Uygur), bahşı (Çağatay), bahşı, bağşı (Türk), bakşı, baksa (Kırgız - Kazak) şeklinde rastlanan bu kelime diğer Altay dillerinde de bahşı (Moğol) ve bakşı (Mançu) olarak geçer. Kelimeye Moğol istilâsından sonra XIII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar tarihî bir terim olarak rastlanır. Hatta XIII. yüzyıl İran şairlerinden Pûr Bahâ-yi Câmî’nin bir kasidesinde de bu kelime geçmektedir.

Kelimenin yakın zamanlara kadar Sanskritçe bhikşudan (dilenci ve gezginci Budist rahibi) geldiği sanılmıştır. Ancak Ramstedt, Schmidt ve Pelliot kelimenin Çince’den Moğolca’ya geçtiğini söylerlerken Radloff bunun Türkçe bak kökünden geldiğini ileri sürmüştür.

Aslı henüz aydınlanmayan ve Uygur metinlerinde “Budist rahibi” mânasına gelen bu kelime, Moğol devletlerinin Müslümanlığı kabulünden sonra, “Uygur harflerini ve edebî Türk ve Moğol dillerini bilen kâtip” anlamında, XVI. yüzyılda ise “hekim, cerrah” mânasında kullanılmıştır. Bahşı kelimesi, XIV. yüzyıldan başlayarak Moğol geleneğini sürdüren Celâyirliler, Timurlular ile Kazan, Kırım hanlıklarında ve Bâbürlüler’de de “kâtip” mânasında geçmiştir. Hazar ötesi Türkmenler’i arasında “koşuklar, yani şiirler okuyan şair” mânasını taşıyan kelime, Hîve ve Buhara’da “halk şair çalgıcısı”nı ifade etmektedir. Bahşı kelimesine müslüman Kırgız - Kazaklar arasında bahsı, bahşı ve bahsa şekillerinde hâlâ rastlanmaktadır. Bunların kullandıkları müzik aleti (kopuz) bir çeşit viyolonsel olup yay ile çalınmaktadır.

Bahşı kelimesi Azerbaycan ve Anadolu Türkleri arasında ise yaygın olarak kullanılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin, Histoire des Mongols de la Perse (nşr. ve trc. Quatremère), Paris 1836, s. 184-199; Radloff, Das Schamantum und sein Kultus, Leipzig 1885, s. 60 vd.; Ebû Bekir Divayev, İz Oblasti Kirgizskih verovaniy, Bakıy, hak. lekar i koldun, Kazan 1899; F. W. K. Müller, Uigurica, Berlin 1922, III, 46; IV, 4, 6, 26, 30, 113; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1987, s. 264; M. Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatının Menşei", MTM, IV (1331), s. 21-25, 57 vd.; a.mlf., "Bahşı", İA, II, 233-238; B. Spuler, "Bakhshī", EI² (İng.), I, 953; a.mlf., "Bahşî", UDMİ, IV, 135-136.

Orhan F. Köprülü

BAHŞÎ

بخشي

Muhammed b. Muhammed el-Bahşî el-Halvetî (ö. 1098/1687)

Halvetiyye tarikatının Bahşiyye kolunun kurucusu.

1038'de (1628) Halep yakınlarındaki Bekfelûn köyünde doğdu. Bazı kaynaklarda doğduğu köye nisbetle Bekfelûnî diye anılır (Brockelmann, GAL, II, 397). Amasya'dan Suriye'ye göç eden büyük dedesi Ahmed el-Bahşî tanınmış bir sûfî, tefsir ve fıkıh âlimi idi (Taşköprizâde, s. 413). Bahşî ilk dinî bilgileri çocukluğunu geçirdiği Halep'te babasından öğrendi. Daha sonra Şam'a giderek devrin tanınmış âlimlerinden dinî ilimleri tahsil ettikten sonra Halep'e döndü ve oraya yerleşti. Halep'te müftü Muhammed Hasan el-Kevâkibî'den fıkıh ve hadis dersleri aldı. Bir süre sonra talebe okutmaya başladı ve bazı risâleler telif etti. Bu arada Halvetî - Cemâlî şeyhlerinden İhlâs b. Nasruddin'e intisap ederek sülûk*ünü tamamladı. 1675'te Anadolu'ya gitmek üzere Halep'ten ayrıldı. Anadolu'yu dolaşarak İstanbul'a kadar gitti. Burada Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın ilgi ve teveccühünü kazandı. Halep'e döndüğünde vefat etmiş bulunan şeyhinin makamına geçti. Bir süre irşad faaliyetinde bulunduktan sonra yerine oğlu Muhammed'i bırakarak hacca gitti. Hac sonrası Halep'e dönmeyip Mekke'ye yerleşti. 5 Rebîülâhir 1098'de (18 Şubat 1687) burada vefat etti ve Hz. Hatice'nin kabri yakınlarına defnedildi.

Tarikat silsilesi Halvetiyye'nin Cemâliyye koluna ulaşan Şeyh Bahşî'ye, tasavvuf tarihi kaynaklarında Bahşiyye adlı bir tarikat nisbet edilmektedir. Harîrîzâde'nin tövbe, iman, İslâm, evrâd ve ibadete dayalı beş esası olduğunu söylediği bu tarikatın yaygınlık derecesi hakkında bilgi yoktur.

Eserleri. 1. Şemsü'l-mefâhir. Muhammed b. Yahyâ et-Tâzefî'nin (ö. 963/1556) Abdülkādir-i Geylânî'nin menâkıbına dair Kalâʾidü'l-cevâhir (Kahire 1303) adlı eserinin zeylidir (Kahire 1326). 2. Reşehâtü'l-meddâd fîmâ yeteʿalleku bi's-sâfinâti'l-ciyâd. At yetiştirilmesiyle ilgili olan bu eser

Râgıb et-Tabbâh tarafından neşredilmiştir (Halep 1930). 3. Risâle fî tefsîri Sebbihi'sme rabbike'l-alâ. A'lâ sûresinin tefsiri olup Sadrazam Kara Mustafa Paşa'ya ithaf edilmiştir (Brockelmann, GAL, II, 397).

Şeyh Bahşî'nin bu eserleri dışında kaynaklarda Şerhu'l-Bürde, Şâfiye nazmü'l-Kâfiye, Hâşiye ʿale'l-İʿrâbi'l-Ḳārî adlı üç eseri daha zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾik, s. 413; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, IV, 208-211; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 107b-108b; Tomar-Halvetiyye, s. 89-90; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîhi Halebi'ş-şehbâʾ, Haleb 1342, VI, 402-406; Serkîs, Muʿcem, I, 583; Brockelmann, GAL, II, 397; Suppl., II, 490; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 65.

Nihat Azamat

BAHŞİŞ

بخشش

Türk-İslâm devletlerinde hükümdarların, çeşitli vesilelerle maiyetlerinde hizmet edenlere; yeni tahta geçtiklerinde devlet hazinesinden maaş alanlara; ilk sefere çıkışları münasebetiyle de askerlere dağıttıkları para.

(bk. CÜLÛS; İN‘AM; PÎŞKEŞ).

BAHŞİYYE

البخشيّة

Halvetiyye tarikatının Muhammed b. Muhammed el-Bahşî’ye (ö. 1098/1687) nisbet edilen bir kolu.

(bk. BAHŞÎ).

BAHT

بخت

İlâhî iradenin insanlar için çizdiği hayat programı anlamında kullanılan bir terim.

Semavî dinler başta olmak üzere köklü inanç ve düşünce sistemleri kâinatı yaratan ve yöneten Tanrı’nın sınırsız bir ilim, irade ve kudrete sahip olduğunu genellikle kabul etmişlerdir. Kâinatın bütün nesne ve olayları O’nun bu yetkin sıfatlarının ilgi alanı içindedir. Dolayısıyla tek başına her bir insanın, ayrıca insanların oluşturduğu toplumların hayat programı kaçınılmaz bir şekilde ilâhî ilim ve iradenin belirlediği çizgi üzerinde yürümek durumundadır. Şüphe yok ki Allah dilediğini yapan, her hâlükârda iradesini yürütendir (bk. Âl-i İmrân 3 / 40; el-Mâide 5 / 1). Öte yandan beşerî arzuların sınırsız denecek kadar çok olmasının yanında hayatta gerçekleşme imkânlarının sınırlı olduğu da gözlenmekte ve bilinmektedir. Bu sebepledir ki insanlar fiilen gerçekleştiremedikleri veya gerçekleşmesinin zor olduğunu sandıkları önemli işleri kader denen ilâhî programa bağlamışlardır. Türkçe’de bu duygu ve düşünceleri dile getiren baht, talih, kısmet, nasip ve kader gibi kelimeler yer almış, bu kelimelerle oluşan çeşitli deyimler doğmuştur.

Tercih edilen görüşe göre Farsça’dan Arapça’ya da geçmiş bulunan baht, “iyi ve kötü olayların bağlı bulunduğu insan üstü program” anlamına geliyorsa da daha çok sevindirici olaylar için kullanılmaktadır. Aynı mânaya gelen talih ise Arapça tâli‘ (الطالع) kelimesinin Türkçe’de aldığı şekildir. Tâli‘ “yükselen, ortaya çıkan”, güneş ve ay için kullanıldığında “doğan, tecelli eden” gibi anlamlara gelir. Astroloji ile meşgul olanlar, belli yıldızların görünmesine bağlı olarak vuku bulacağını tahmin ettikleri olaylara da tâli‘ demişlerdir. Buna göre talih, “insan irade ve kudretinin ötesinde gelecekte gerçekleşecek olan bir program”dır; başka bir deyişle, “kaderin daha çok iyi yönde olmak üzere bir tecellisi”dir. Arapça’da “pay, hisse, bölüşülen şeyin belli bir kısmı” anlamına gelen kısmet ile nasip kelimeleri de Türkçe’de aynı maksatla kullanılmaktadır. Kısmet “bölmek,

bölüşmek” anlamındaki kasm ve iktisâm kelimeleriyle bağlantılıdır. Bir âyette, “Dünya hayatında onların geçimliklerini biz taksim ettik” (ez-Zuhruf 43/ 32) denilmektedir. Buna göre kısmet, “Allah’ın daha çok geçim açısından önceden (ezelde) herkesin elde edeceği şeyleri belirlemesi, rızkını taksim etmesi”, nasip ise “bu taksimde herkese ayrılan pay” mânalarına gelir. Aynı duygu ve inanışları ifade etmek üzere kullanılan kader kelimesi, aslında diğer bütün kavramları içine alabilecek geniş bir muhtevaya sahiptir. Kader, “canlı cansız bütün tabiat nesnelerinin ve bütün olayların önceden Allah tarafından bilinmesi ve planlanması” demektir. Hiçbir şeyin bu plan dışında kalması veya buna ters düşmesi mümkün değildir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu ilâhî irade ve takdirin hayır veya şer niteliğindeki her şeye şâmil olduğunu kabul ederler. Bununla birlikte Türkçe’de kader baht, talih, kısmet, nasip ve Fransızca’dan dilimize geçmiş bulunan şans (chance) kelimelerinin aksine daha çok elem verici tecelliler için kullanılmaktadır. “Baht, talih” mânasında kullanılan felek ise (Arapça’da dehr, zaman, Farsça’da çarh), insan hayatının önceden düzenlenmiş programından çok bu programı düzenleyen güç anlamında da kullanılmaktadır (bk. FELEK).

Hayatın acı ve tatlı olaylarla dolu olması, kişinin hoşlanmadığı fakat ortadan kaldırmaya, hatta kaçınmaya bile gücü yetmediği vâkıaları kabullenerek yaşamak mecburiyetinde bulunması, insanı ister istemez tabiat üstü bir yönetici ve etkileyicinin varlığı sonucuna götürmüş ve kendisinde bu varlığa bağlanma ihtiyacını doğurmuştur. Allah inancının fıtrî oluşunun anlamı da budur. Her asırda sayıları pek az olan Cebriyye taraftarları bir yana İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu, Allah’ın mutlak kudret ve iradesinin yanında insanın da sınırlı bir güç ve iradeye sahip bulunduğunu kabul etmişler, konu ile ilgili olarak çeşitli âyet ve hadislerden oluşan nasları bu anlayışa uygun bir şekilde yorumlamışlardır. İrade hürriyeti ve akıldan ibaret olmak üzere insanın sahip bulunduğu iki değerli şey sayesindedir ki o birçok varlıktan üstün görülmüş (bk. el-İsrâ 17 / 70), yaratana ve yaratılmışlara karşı sorumlu tutulmuştur. İrade hürriyeti ve buna yön verecek zihnî kapasite mevcut olunca da insanın harekete geçmesi ve elinden gelen çabayı sarfetmesi gerekir. Yüce Allah tarafından düzenlenen tabiat kanunları gereğince gayret göstermeden başarıya ulaşmak mümkün değildir. Buna göre, kader ve irade hürriyetine dair nazarî tartışmalar bir yana, pratikte sonuca götürecek girişimlerde bulunmadan ve elden gelen

gayreti sarfetmeden kaderin tecellilerini beklemenin, başarısızlık halinde de talihine küsmenin İslâmiyet'in inanç, hukuk ve ahlâk prensipleriyle çeliştiği görülmektedir. Şüphe yok ki irade hürriyeti ve iş yapma gücünün bulunmadığı yerde sorumluluğun, dolayısıyla dünyevî ve uhrevî ceza veya mükâfatın bulunması da söz konusu değildir. Nitekim cebr* görüşünü benimseyenler bile Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin karşısında kulun iradesini yok mesabesinde görmüşlerse de fiilen her insanın sorumlu olduğunu kabul etmişlerdir. Sorumluluk açısından bakıldığı takdirde Cebriyye'nin insan iradesini yok farzedişi, uygulamaya intikal etmeyen, sırf teorik ve felsefî bir münakaşa görünümü arzeder (bk. CEBRİYYE; KADER).

İslâm felsefesinde baht kelimesi, Aristo felsefesindeki tukhê teriminin karşılığı olmak üzere, ittifak kelimesinin eş anlamlısı olarak özellikle "tesadüf" mânasında kullanılmıştır. Aristo, "Bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman vuku bulan şey" diye tarif ettiği (Métaphysica, 1025^{a}, 10-15) araz*ın belli bir sebebinin bulunmadığını, ancak tesadüfî yani belirsiz bir sebebinin olacağını belirtmiştir. Böylece o, âlemde belirli ve zorunlu sebepler yanında tesadüfî ve ârızî sebeplerle sonuçların da bulunduğunu düşünmek suretiyle felsefesini katı determinizmden kurtarmak istemiştir. Fârâbî aynı anlayışı baht yerine yine "tesadüf" mânasında ittifak kelimesiyle ifade etmiş (bk. en-Nüket, s. 79), İbn Sînâ ise hem ittifak hem de baht kelimelerini birlikte kullanmıştır. İbn Sînâ nefis-beden ilişkisini incelerken illetleri "zâtî" ve "arazî" olmak üzere ikiye ayırarak nefislerin bedenlerden önce mevcut olmadığını, nefislerin ortaya çıkması (hudûs) ve çoğalmalarının tesadüfen ve rastgele (alâ sebîli'l-ittifâk ve'l-baht) olmayıp bedenlerin oluşmasıyla birlikte gerçekleştiğini, her beden için zorunlu ve gayeli olarak bir nefis meydana geldiğini belirtmiş, bu şekilde Eflâtun'un tenâsüh* görüşünü reddetmiştir (bk. en-Necât, s. 386-387; Avicenna's De Anima, s. 233). İbn Rüşd de Metafizika'nın tefsirinde (Tefsîru Mâ baʿde't-tabîʿa) Aristo'daki tesadüf düşüncesini baht ve bazan da ittifak terimleriyle ifade etmiştir (II, 692, 695; III, 1457-1470). İbn Rüşd'e göre gerçek anlamıyla illet ile baht arasında fark vardır. Zira belli bir illetin belli bir sonuç doğurmasına karşılık tesadüfün neler getireceği bilinemez. Çünkü tesadüfler gibi bunların sonuçları da belirsiz ve sınırsızdır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "tlʿa", "ksm" ve "nsb" md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "kısme" ve "nasîb" md.leri; Dihhudâ, Luġatnâme, "baht" md.; Aristoteles [Aristo], Métaphysica (trc. J. Tricot), Paris 1981, 1025ª, 10-15; Fârâbî, en-Nüket (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 79, 84; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 386-387; a.mlf., Avicenna's De Anima: Kitâbü'n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 233; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ baʿde't-tabîʿa, II, 692-695; III, 1457-1470; J. H. Kramers, "Kısmet", İA, VI, 770-771; C. E. Bosworth, "Kısma", EI² (İng.), V, 184; W. Eilers - S. Shaked, "Bakt", EIr., III, 536-538.

Bekir Topaloğlu

BAHTÂVER HAN

(ö. 1096/1685)

Bâbürlü sarayında önemli memuriyet ve hizmetlerde bulunan devlet adamı ve tarihçi.

Ailesi, doğum tarihi ve yeri hakkında yeterli bilgi yoktur. Muhtemelen 1029'da (1620) doğmuştur. Gençliğinde Şehzade Evrengzîb'e intisap etti ve arzuhallerin takdiminde (hizmeti arâyiz) görev aldı (1654). Taht mücadeleleri sırasında kardeşlerine karşı Evrengzîb'i destekledi. Evrengzîb, I. Âlemgîr unvanıyla tahta çıkınca Bahtâver'i yakınları arasına aldı ve kendisine "han" unvanını verdi (1659). Bahtâver Han daha sonra dârûga*-yi havâssân tayin edildi (1670). Bâbürlüler'e otuz yıl sadakatle hizmet etti ve 15 Rebîülevvel 1096'da (19 Şubat 1685) Ahmednagar'da öldü. Cenazesi Delhi yakınlarındaki Bahtâverpûre'ye (bugünkü Bestî Nebî Kerîm) getirilerek daha önce yaptırmış olduğu türbeye defnedildi. Evrengzîb onun ölüm haberini alınca çok üzülmüş, cenaze namazını bizzat kıldırmış ve tabutunu taşımıştır.

Bahtâver Han akıllı, dindar ve hayır sever bir devlet adamıydı. Cami, kervansaray ve köprü gibi hayır müesseselerinin kuruluşunda önemli hizmetlerde bulunmuştur. Âlim, şair ve edipleri himaye ederek onları eser yazmaya teşvik etmiştir. Meʾâsir-i ʿÂlemgîrî müellifi Müstaid Han onun özel kâtibi, muhasebecisi ve yakın dostu olduğu gibi el-Fetâva'l-ʿÂlemgîriyye'yi telif eden heyette yer alan Şeyh Radıyyüddin Bagalpûrî de himaye ettiği âlimler arasındaydı. Hakîm Abdullah Hemdem-i Baht'ı, Kadı Ebû Bekir el-Ekberâbâdî Arapça bir fıkıh kitabını, Molla Muhammed Nâfiʿ de Farsça Hulâsatü'l-hâniyye adlı fıkha dair bir eseri onun adına yazmıştır. Kendisi de tarih ve biyografi sahasında mahir bir yazar idi.

Eserleri. 1. Âyîne-i Baht (Çehâr Âyîne). 1658'de yazılan bu eserde Evrengzîb'in tahta çıkışı sırasında kardeşleriyle yaptığı mücadeleler anlatılmaktadır. 2. Riyâzü'l-evliyâʾ. Klasik devirden Evrengzîb'in zamanına kadar yaşamış olan bazı sûfî ve âlimler hakkında kaleme alınan bu tezkire

aynı zamanda o dönemin dinî hayatıyla ilgili önemli bir kaynaktır. 3. Mirʾâtü'l-ʿâlem. Evrengzîb'in ilk on yıllık dönemi için birinci elden kaynak bir eser olup 1667'de telif edilmiştir. Resmî bir tarih olmamakla beraber münşî Muhammed Kâzım'ın ʿÂlemgîrnâme adlı eserini tamamlayan orijinal bilgiler ihtiva etmektedir. Eserin, Evrengzîb'in şahsî hayatı ve bazı alışkanlıklarıyla ilgili bölümün İngilizce tercümesi yayımlanmıştır (Elliot-Dowson, VII, 145-165). Mirʾâtü'l-âlem'in genişletilmiş, fakat tamamlanamamış olan nüshası Mirʾât-ı Cihânnümâ adını taşımaktadır. 4. Târîh-i Hindî. Bâbür'den Evrengzîb'e kadar Hindistan tarihini konu alan bir eserdir.

Ahmed b. Nasrullah'ın Târîh-i Elfî adlı eserini ihtisar eden Bahtâver Han'ın, ayrıca Senâî'nin Hadîka, Attâr'ın Mantıku't-tayr ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden seçtiği şiirlerden oluşan bir antolojisi vardır (eserlerinin yazma nüshaları için bk. Storey, I / 1, 132-133).

BİBLİYOGRAFYA

H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India, as Told by Its Own Historians, London 1867-77, VII, 145-165; Storey, Persian Literature, I / 1, s. 132-133, 517; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, V, 13, 90-91, 404; B. Gascoigne, The Great Moghuls, New York 1971, s. 254; Saqi Must'ad Khan, Maâsir-i 'Alamgiri (trc. Jadunath Sarkar), New Delhi 1986, s. 59, 61, 142, 155; "Bahtaver Han", İA, II, 238; A. S. Bazmee Ansari, "Bakhtāwar Khān", EI² (İng.), I, 954; S. S. Alvi, "Baktāvar Khan, Mohammad", EIr., III, 541-542.

Enver Konukçu

BAHTÎ

بختي

Osmanlı padişahlarından Sultan I. Ahmed’in şiirlerinde kullandığı mahlas.

(bk. AHMED I).

BAHTÎŞÛ‘

(bk. BUHTÎŞÛ‘).

BAHTİYÂR

بختيار

Ebû Mansûr İzzüddevle b. Muizziddevle Ahmed (ö. 367/978)

Irak Büveyhî hükümdarı (967-978).

331’de (942-43) doğdu. Babası tarafından önce 344’te (955), daha sonra da 350’de (961) iki defa veliaht tayin edilen Bahtiyâr onun ölümü üzerine tahta geçti (356/967). İlk iş olarak Batîha Emîri İmrân b. Şâhin ve Musul Hamdânî Emîri Ebû Tağlib ile barış yaptı. Bu arada başkumandan Sebük Tegin ile anlaşmazlığa düştü. Bahtiyâr’ın, kâtibi Şirzâd b. Sürhab’ın etkisi altına girmesinden rahatsız olan Türkler Sebük Tegin’e Şirzâd’dan şikâyetçi oldular. Bahtiyâr Bağdat’tan kaçmak zorunda kalan Şirzâd’ın bütün mallarına el koydu. Veziri Ebü’l-Fazl İmrân b. Şâhin’in tâbilik şartlarını yerine getirmeyerek yıllık vergiyi ödememesi üzerine Batîha bölgesine bir sefer düzenledi (360/971), ancak bir sonuç elde edemedi. Bu sırada İmparator İoannes Çimiskes kumandasındaki bir Bizans ordusu Nusaybin’e kadar geldi. Bölge hâkimi Ebû Tağlib’in yardım isteği üzerine Bahtiyâr, Bizans ordularına karşı koyma görevini Sebük Tegin’e verdi (361 / 972). Cihad çağrısına Bağdat ve çevresinden gelen büyük bir kalabalık katıldı, ancak Sünnîler’le Şiîler’in birbirleriyle çatışmaya girmesi yüzünden başarı sağlanamadı.

Bahtiyâr’ın daha sonra veziri İbn Bakıyye’nin teşvikiyle Musul’a Hamdânoğulları üzerine düzenlediği sefer, taraflar arasında yapılan bir anlaşmayla sonuçlandı (363 / 974).

Bahtiyâr Bağdat’a döndükten sonra kendisine karşı Hamdânî Emîri Ebû Tağlib ile gizlice anlaşan Sebük Tegin’i bertaraf etmek istedi. Çok geçmeden Ahvaz’da Türkler’le Deylemliler arasında kavga çıktı. Bu olay sırasında Bahtiyâr Deylemliler’in tavsiyesiyle Ahvaz’daki Türk kumandanı Bah Tegin’i ve Türkler’in ileri gelenlerini tutuklattı ve mallarına el koydu. Aynı şekilde Sebük Tegin’i de tevkif etmek istedi. Fakat o karşı hareketle

Bahtiyâr'ın kardeşleri Ebû İshak ve Ebû Tâhir'i anneleriyle birlikte tutuklattı ve 9 Zilkade 363 (1 Ağustos 974) tarihinde Bağdat'a hâkim oldu. Bu sırada hasta olan Halife Mutî'-Lillâh Sebük Tegin'in çağrısıyla halifeliği Tâi'-Lillâh lakabını alan oğlu Ebû Bekir'e bıraktı (13 Zilkade 363 / 5 Ağustos 974). Tâi'-Lillâh Bahtiyâr'ın kızı Şâh-ı Zenân ile evlendi.

Bahtiyâr bir süre sonra Bah Tegin'i serbest bıraktı ve onu "hâcibü'l-hüccâb" tayin ederek ordusunun başına getirdi. Daha sonra Sebük Tegin'e karşı Büveyhî hükümdarı ve ailenin büyüğü olan amcası Rüknüddevle ile oğlu Adudüddevle'den ve Ebû Tağlib ile İmrân b. Şâhin'den yardım istedi. Ancak Sebük Tegin Vâsıt'a doğru harekete geçtiği sırada öldü (24 Muharrem 364 / 14 Ekim 974). Bunun üzerine Türkler Alp Tegin'in etrafında toplandılar. Bahtiyâr ona karşı başlattığı mücadeleden bir sonuç elde edemeyince yeğeni Adudüddevle'ye başvurdu. Zor durumda kalan Alp Tegin önce Bağdat'a çekildi, sonra da Büveyhîler'e yenilerek buradan ayrıldı ve Dımaşk'a yerleşti (975). Ancak Bahtiyâr'ın Bağdat'taki hâkimiyeti pek uzun sürmedi ve Bağdat'a hâkim olmak isteyen Adudüddevle tarafından tutuklandı (26 Cemâziyelâhir 364 / 13 Mart 975). Bu durum Rüknüddevle'ye bildirildiği zaman çok üzüldü ve oğlundan ısrarla Bahtiyâr'ı serbest bırakmasını istedi. Adudüddevle babasının tehdidi karşısında Bahtiyâr'ı serbest bıraktı ve Bağdat'tan ayrılarak Fars bölgesine gitti (Şevval 364 / Haziran 975). Adudüddevle babasının ölümü üzerine ertesi yıl tekrar Bağdat'ı ele geçirmek için seferber oldu. Ahvaz'da meydana gelen savaşta mağlûp olan Bahtiyâr Vâsıt'a çekildi, bütün malları ve ağırlıkları yağmalandı (11 Zilkade 366 / 1 Temmuz 977). Daha sonra Adudüddevle'ye elçi göndererek barış teklifinde bulundu. Neticede iki taraf anlaştı ve Bahtiyâr Adudüddevle'ye tâbi olarak Suriye'ye doğru yola çıktı. Adudüddevle de Bağdat'a girdi (367/978).

Bahtiyâr Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Musul'a giderek Adudüddevle'ye karşı Ebû Tağlib ile anlaştı. İki müttefik Bağdat'a doğru ilerlediler. Adudüddevle durumu öğrenince onlara karşı harekete geçti. Sâmerrâ yakınlarında Kasrülcis denilen yerde meydana gelen savaşta mağlûp olan Bahtiyâr, Arslan Görmüş ile bir Türk arkadaşı tarafından yakalandı ve Adudüddevle'nin emriyle savaş meydanında öldürüldü (12 Şevval 367 / 23 Mayıs 978).

Güçlü kuvvetli bir kişi olan Bahtiyâr zevk ve eğlenceye düşkünlüğü sebebiyle hükümet yönetimini vezirlere emanet etmişti. Ayrıca askerleri arasında disiplini sağlayamadığı için meydana gelen mücadelede Türkler'e karşı Deylemliler'in tarafını tuttu. Bağdat'ta Sünnî - Şiî çatışmalarına sebep olan bu olaylar Bahtiyâr'ın sonunu hazırlamıştır. Üzerlerinde resimler bulunan sikkeleri dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 231-381; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII (trc. Ahmet Ağırakça), İstanbul 1987, s. 441, 596; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 267-268; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 265, 268-269; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334 / 946 - 447 / 1055), Calcutta 1964, s. 15-41; H. Busse, Chalif und Grosskönig die Buyiden im Iraq (945-1055), Beyrut 1969, s. 31, 34, 39-50, 52; a.mlf., "Iran Under the Būyids", CHIr., IV, s. 265-269; H. İbrâhim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, III, 402-404; Ahmet Ağırakça, "Büveyhîler Devrinde Türk Kumandanları I: Sebüktekin", TTK Belleten, LIII / 207-208 (1989), s. 607-635; a.mlf., "Büveyhîler Devrinde Türk Kumandanları II: Alptekin", MÜTAD, sy. 4 (1989), s. 1-18; "Bahtiyâr", İA, II, 240-241; Fikret Işıltan, "Tâyiʿ", a.e., XII / 1, s. 68-69; CI. Cahen, "Bakhtiyār", EI² (İng.), I, 954-955; a.mlf., "Baḫtiyâr", UDMİ, IV, 130-131.

Erdoğan Merçil

BAHTİYÂR HALACÎ

(bk. MUHAMMED BAHTİYÂR HALACÎ).

BAHTİYÂRNÂME

بختيارنامه

Sâsânîler döneminde Pehlevî diliyle yazılan edebî bir eser.

Günümüze ancak Arapça tercümesiyle Arapça’dan Farsça’ya yapılan tercümelerinden bazıları gelebilen Bahtiyârnâme’nin bilinen en eski Arapça çevirisi, ʿAcâʾibü’l-baḫt fî ḳıṣṣati’l-iḥdâ ve’l-ʿaşer vezîran mâ cerâ lehüm maʿa İbni’l-Mülki’l-Âzâdbaḫt (Kahire 1886; Tahran 1347 hş.) adını taşımaktadır. En eski Farsça çevirisi ise, VI. (XII.) yüzyıl sonlarının âlim, şair ve vâizlerinden Şemseddin Muhammed b. Ali Dekāyikı-yi Mervezî’ye nisbet edilen Lümʿatü’s-sirâc lihazreti’t-tâc adlı eserdir. Tercümenin mukaddimesinde mütercim bir gece Bahtiyârnâme okuduğunu, ibareleri anlaşılmadığı için devrin insanlarının ona rağbet etmediklerini, bu yüzden kaleme sarılıp eseri tercüme ettiğini, aslındaki Bahtiyârnâme adını değiştirip esere Lümʿatü’s-sirâc lihazreti’t-tâc adını verdiğini ifade etmektedir.

Bahtiyârnâme’nin Pehlevî diliyle yazılan aslı günümüze kadar gelmediğinden Lümʿatü’s-sirâc’daki hikâyelerin Bahtiyârnâme’nin asıl metninde bulunan hikâyelerle ne ölçüde ilişkili olduğunu tesbit etmek mümkün değildir. Şimdilik bilinen, Bahtiyârnâme’nin, Avfî’nin Cevâmiʿu’l-hikâyât’ının 36-44. hikâyeleriyle muhteva bakımından benzerliğinden ibarettir.

Bir mukaddime, on bab ve bir hâtimeden oluşan, yer yer Arapça ve Farsça şiirlerle süslenen Lümʿatü’s-sirâc, on vezirin hikâyesini içine aldığı için Kıssa-i Deh Vezîr adıyla da tanınmış olup muhtevası şöyle özetlenebilir:

Sîstan’da on veziri olan Âzâdbaht adlı bir padişah vardır. Bir isyan sonucu ülkesini terkeder ve beraberine aldığı oğlundan da yolda ayrılmak zorunda kalır. Çocuğu bir eşkıya bulur, ona Hudâdâd adını verir. Bir yol kesici olarak yetiştirilen Hudâdâd yolunu kestikleri bir kervandaki pehlivanların eline esir düşer. Kervanbaşı ondan bir daha eşkıyalık yapmayacağına dair

söz aldıktan sonra onu evlâtlık edinir. Bu arada Âzâdbaht, Kirman padişahının yardımıyla yeniden tahtına kavuşmuştur. Kervanbaşının evlâtlığı olarak hayatını sürdüren Hudâdâd, kervan Sîstan'a geldiğinde padişaha mal satmak üzere huzura çıkar. Padişahın delikanlıya kanı ısınır ve onu kervancıdan alıp adını Bahtiyâr olarak değiştirir. Bahtiyâr önce ahırda çalışır, daha sonra mîrâhur ve hazinedar olur. Günün birinde sarhoş iken hazine dairesinden harem dairesine geçer ve padişahın tahtında uyuyakalır. Bunun üzerine padişahın hayatına ve namusuna göz dikmekle itham edilip zindana atılır. Her gün bir vezir Bahtiyâr'ın öldürülmesi konusunda padişahı ikna eder ve darağacı kurulur. Ancak Bahtiyâr her defasında padişaha bir hikâye anlatmak suretiyle onun kararını on gün ertelemeyi başarır. Sonunda padişah çocuğunu terkederken koluna bağladığı mücevherden onun kendi oğlu olduğunu anlar. Elinden tutup hareme götürerek hanımına oğullarını bulduğunu müjdeler ve oğluna taç giydirip onu tahta geçirir. Bahtiyâr da padişah olunca vezirleri cezalandırır.

Leiden (God. Or. 593, istinsah tarihi 6 Zilkade 695 [1296]) ve Oxford'da (Bodleian Ktp., nr. 231) iki nüshası bulunan Lümʿatü's-sirâc, dîvân-ı istîfâ (defterdarlık) görevinde bulunan Tâceddin Mahmûd b. Muhammed b. Abdülkerîm'e takdim edilmiştir.

Bu Farsça tercüme, Sir William Ouseley'in İngilizce tercümesiyle birlikte Londra'da (1803), Kazimirsky tarafından taş basması olarak Paris'te (1839), Berthels tarafından Leningrad'da (1926), Armaġān dergisinin eki olarak Tahran'da (1310 hş.) ve taş basması halinde tarihsiz olarak iki defa Bombay'da, bir defa da Tebriz'de basılmıştır. Son zamanlarda Zebîhullah Safâ tarafından Râḥatü'l-ervâḥ fî sürûri'l-mifrâḥ: Baḫtiyârnâme adıyla Tahran'da (1345 hş.), Muhammed Rûşen tarafından Lümʿatü's-sirâc lihazreti't-tâc adıyla yine Tahran'da (1348 hş.) yayımlanmıştır. Eser İngilizce dışında Baron l'Escalier tarafından Fransızca'ya, meçhul kişiler tarafından Doğu ve Batı Türkçesi'ne çevirilmiştir. Türkçe çevirilerden ilkine ait Uygur harfli bir nüsha Bodleian Kütüphanesi'ndedir (nr. 598; Jaubert, s. 146-167). Anadolu Türkçesi'ne yapılan tercümesi ise, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 3685; ayrıca bk. Blochet, II, 16) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Luġatnâme, XIV, 64; Lümᶜatü’s-sirâc lihazreti’t-tâc: Bahtiyârnâme (nşr. Muhammed Rûşen), Tahran 1348 hş. / 1969; a.e., 2. bs., Tahran 1367 hş.; Şemseddin Muhammed Dekāyikī-yi Mervezî, Râḥatü’l-ervâḥ fî sürûri’l-mifrâḥ: Bahtiyârnâme (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1345 hş.; Avfî, Lübâb, I, 212-215; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1003; Hidâyet, Mecmaᶜu’l-fusahâ, II, 217; W. Geiger - E. Kuhn, Grundriss der Iranischen Philologie, Strassburg 1896-1904, II, 323-325; H. Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of India Office, Oxford 1903, I, 545; II, 525; a.mlf., Târîh-i Edebiyyât, s. 223-224; Blochet, Catalogue, II, 16; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1958, s. 170-179; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 14; Zehrâ-yi Hânlerî (Kiyâ), Ferhengi Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 84-85; Safâ, Edebiyyât, II *1, s. 1002; II*2, s. 1148, 1295; a.mlf., Gencîne-i Sühan, I, 55-58; Muhammed Muîn, Ferhengi Fârsî, Tahran 2536 hş./1977, V, 532; A. Jaubert, “Notice et extraits de la version turque du Bahtiyārnāme d’après le ms. en Caractère Ouigur”, JA, X (1827), s. 146-167; Th. Nöldeke, “Ueber die Texte des Buches von den zehn Veziren, besonders über ein alte persische Recension desselben”, ZDMG, XLV (1891), s. 97-143; Muhammed Nizamüddin, “Introduction to the Javāmi’u’l-hikāyāt wa Levāmi’u’r-rivāyāt”, GMNS, VIII (1929), s. 74 vd.; İ. Efşar, “Tercemei Fârsî-yi Bahtiyârnâme”, Cihân-ı Nev, sy. 6, Tahran 1330 hş., s. 246-247; Muhammed Rûşen, “Râhatü’l-ervâh fî sürûri’l-mifrâh: Bahtiyârnâme”, Râhnümâ-yı Kitâb, IX, Tahran 1345 hş. / 1967, s. 503 vd.; J. Horovitz - M. Fuad Köprülü, “Bahtiyar-nâme”, İA, II, 241; J. Horovitz - H. Massé, “Bakhtiyārnāma”, EI^{2} (İng.), I, 955; a.mlf.ler, “Bahtiyârnâme”, UDMİ, IV, 131-132; DMF, I, 393; W. L. Hanaway, “Baktıār-nāma”, EIr., III, 564.

A. Naci Tokmak

BÂİS

الباعث

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "harekete geçirmek, bir tarafa yöneltip göndermek, bir işle görevlendirmek; uykudan uyandırmak, diriltmek" gibi mânalara gelen ba's kökünden türemiştir. Esmâ-i hüsnâdan biri olarak daha çok "ölüleri dirilten" anlamında kullanılır ve fiilî sıfatlar grubu içinde yer aldığı kabul edilir. Bâisin bu mânasını muhyî ve câmi' isimleri de teyit eder (bk. DİA, II, 484). Râgıb el-İsfahânî, kelimenin kökünde "nesnelerin, cinslerin ve türlerin yoktan var edilmesi" anlamının bulunduğunu kaydetmekte ve kelimenin mânalarına dair verdiği çeşitli örnekler içinde En'âm sûresinin 65. âyetini bu mânaya ayırdığı anlaşılmaktadır (krş. el-A'râf 7 / 167; Lokmân 31 / 28). Buna göre bâis ile, yaratma ifade eden hâlıḳ, vb. isimler arasında bir anlam benzerliği meydana gelmektedir. Abdülkāhir el-Bağdâdî ise bâisin kökünde ölüleri diriltme, peygamber gönderme ve harekete geçirme, yani canlıların faaliyetlerini yaratma mânalarının bulunduğunu kabul eder. Gazzâlî bâis ile hâlik kavramları arasında bir bağlantının mevcut olduğunu kabul etmekle beraber özellikle ba's kökünün sadece âhiret hayatındaki ikinci ve son yaratmayı ifade etmediğini, bunun yanında ilk yaratmadan sonraki birçok yaratmanın her biri için de kullanılabileceğini belirtmiştir. Gazzâlî, "...ve biz bilmediğiniz durumlarda da sizi yeniden inşâ ederek yaratırız" (el-Vâkıa 56/61) ifadesiyle ilk ve son yaratılıştan başka yaratılışların da bulunduğuna işaret eden âyete dayanarak bâisin özellikle canlıların geçirdikleri evreleri yöneten ilâhî kudretin ifadesi olduğunu vurgulamıştır. Zaten muhtelif âyetlerde insanın yaratılış merhalelerine temas edilmektedir. Meselâ Gazzâlî'nin de tahlil ettiği, "Ey insanlar! Ba's konusunda bir tereddüt içinde bulunuyorsanız..." diye başlayan âyette (el-Hac 22 / 5), insan yaratılışının toprak - nutfe - alaka - et parçası - rahimde kalma dönemi - çocukluk - erginlik ve ihtiyarlık merhalelerine temas edilmektedir. Gazzâlî bunlara, "ruh - duyuların idraki - temyiz kudreti - akıl" şeklinde sıraladığı insanın psikolojik ve zihnî varlık safhalarının yaratılışını da ilâve etmiş, nihayet "velâyet ve nübüvvet" mertebelerini de ekleyerek Allah'ın bâis ism-i

şerifiyle tecelli eden yeniden yaratılış örneklerini zenginleştirmeye çalışmıştır (bk. el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 95). Bâis ölüyü diriltmek veya bir nevi hayat taşıyan canlıyı başka bir yaratışla inşâ etmek anlamına geldiğine göre bir bakıma ölüm kabul edilen bilgisizliği (bk. Fâtır 35/22) izâle edip yerine hayatı simgeleyen bilgiyi koymak da bu ismin bir tecellisi olarak kabul edilmelidir (bk. Gazzâlî, s. 96).

Bâis kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekle birlikte aynı kökten türeyen elliyi aşkın çeşitli kelime Allah'a nisbet edilmektedir. Bu kelimelere birbirinden az çok farklılık arzeden sekiz ayrı mâna veriliyorsa da (bk. İbnü'l-Cevzî, s. 204-205) bunların hepsini Abdülkahir el-Bağdâdî'nin gruplandırdığı yukarıda işaret edilen temel anlamlar içinde mütalaa etmek mümkündür.

Bâis ve bu ismin kökünü oluşturan ba'ʿs ile ondan türemiş birçok kelime, yukarıda sözü edilen temel mânalara bağlı olarak çeşitli hadislerde de yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "bʿas" md.; Lisânü'l-ʿArab, "bʿas" md.; Fîrûzâbâdî, el-Kamûsü'l-muhît, "bʿas" md.; Wensinck, Muʿcem, "bʿas" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "bʿas" md.; Mustafavî, et-Tahkīk, "bʿas" md.; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Halîmî, el-Minhâc, I, 207; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve's-sıfât, Kayseri Raşit Efendi Ktp., nr. 497, vr. 76b-77a; Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, s. 94-96; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 204-205; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 285-286; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 89; Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA, II, 484.

Bekir Topaloğlu

BAKARA

بقرة

Çile çekme kabiliyeti kazanan ve süflî arzulardan kurtulmaya elverişli hale gelen nefis anlamında tasavvuf terimi.

Mutasavvıflarca nefis, boğazlanması gereken bir kurban kabul edilir. Kurban koç (kebş), sığır (bakara) ve deveden (bedene) olabilir. Bünyesindeki süflî arzulardan kurtulma mertebesine henüz gelmemiş olan ve riyâzet kabiliyeti bulunmayan nefse “kebş”, bu mertebeye erişen nefse “bakara”, seyrü sülûke girerek, sülûk*ün menzil ve merhalelerini kateden nefse de “bedene” denir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “bakara” md.; İbnü’l-Arabî, Istılâhâtü’s-sûfiyye, Kahire 1981, s. 36-38.

Süleyman Uludağ

BAKARA SÛRESİ

سورة البقرة

Kur'ân-ı Kerîm'in ikinci ve en uzun sûresi.

Sûrenin ilk âyetlerinin hicretten sonra Medine'de ilk nâzil olan âyetler olduğu kabul edilir. Bununla beraber bütün Kur'ân-ı Kerîm'in en son nâzil olduğu rivayet edilen "vetteḳū yevmen = واتّقوا يوماً " âyeti de yine bu sûrededir (âyet 281). Buna göre hicretten sonra inmeye başlayan sûrenin nüzûlü dokuz on yıl sürmüş ve bütün Medine devri boyunca devam etmiştir. Âyet sayısı ihtilâflı olmakla birlikte Kûfeliler'in sayımına göre 286'dır. Fâsıla*ları, "kalk düşünelim" anlamına gelen (قم لندبر) sözündeki (ب، د، ر، ق، ل، م، ن) harfleridir.

Bakara sûresine ayrıca içindeki Âyetü'l-kürsî'den (âyet 255) dolayı Sûretü'l-kürsî, ihtiva ettiği hükümlerin çokluğu sebebiyle Füstâtü'l-Kur'ân adları da verilmiştir. Sûrenin biri "senâm" (zirve), diğeri "zehrâ" (parlak beyaz, nurlu) olmak üzere iki de lakabı vardır. Nitekim üçüncü sûre olan Âl-i İmrân ile birlikte bu iki sûreye "Zehrâvân" denilmiştir. Türkçe'de "hatim başı" veya "büyük elif-lâm-mîm" diye de adlandırılır. Ancak en meşhur adı Bakara'dır. Arapça'da "sığır, inek" anlamına gelen bu söz sûrede genel olarak sığır cinsi için değil bir tek inek için kullanılmıştır. Tevrat'ın Tesniye bölümünde de yer aldığı üzere (21, 1-9) Hz. Mûsâ devrinde, İsrâiloğulları arasında fâili bulunamayan bir cinayetten dolayı diyet olarak kurban edilmesi gereken bu ineğin bazı özellikleri vardı. Peygamberlere ayrıntılı sorular sormanın uygun olmadığı yolunda birtakım uyarıları da ihtiva eden bu hikâye Kur'ân-ı Kerîm'de yalnızca bu sûrede geçmektedir (âyet 67-71).

Bakara sûresi sadece sayfa ve âyet sayısı bakımından Kur'an'ın en uzun sûresi değil, aynı zamanda içine aldığı konuların çokluğu ve çeşitliliği bakımından da çok yönlü bir sûresidir. Sûrede başta iman esasları olmak üzere insanın yaratılışı, kıblenin değişmesi, namaz, oruç, hac, sadaka, boşanma, nesep, nafaka, borçların kaydedilmesi gibi pek çok konuya yer

verilmiştir. Bunlar doğrudan doğruya veya dolaylı olarak dini ve dindarlığı ilgilendiren meselelerdir. İslâmiyet'in gelişme ve yayılma süreci içinde değişik zamanlarda gündeme gelmiş olan bu konular, daha önce veya daha sonra nâzil olan diğer sûrelerdeki âyetlerle de ilişkilidir. Uzun aralıklarla bölüm bölüm inen ve birbirinden farklı konuları ihtiva eden sûrenin nüzûlünü tek sebebe bağlı olarak açıklamak mümkün görünmemektedir. Bununla beraber sûrenin muhtevası anlatılırken yeri geldikçe o kısmın nüzûl sebebine de işaret edilecektir.

Dikkatle incelendiği zaman baştan sona sûrede ön planda tutulan ana hedeflerin üç noktada yoğunluk kazandığı görülür. 1. İslâm dininin iman esaslarını açıklamak, bilhassa Âyetü'l-kürsî'de doruk noktasına varan tek tanrı (tevhid) inancının özelliklerini belirtmek, müslümanların nasıl bir tanrı inancına sahip olmaları gerektiğini ortaya koymak. 2. Kur'an hidayetinin ne olduğunu (âyet 185) ve bu hidayet karşısında çeşitli insan gruplarının durumunu ve yerini belirlemek. 3. Müslümanların başka dinlerin mensuplarından ayrı, müstakil bir cemaat ve kendine mahsus vasıfları bulunan bir ümmet olduklarını ortaya koymak, bu ümmetin toplu davranış kurallarını belirtmek; bununla ilgili olarak İsrâiloğulları'nın din anlayışı ve uygulamasında içine düştükleri yanılgı ve sapmalardan çarpıcı örnekler vererek müslümanları uyarmak.

Daha önce Mekke devrinde nâzil olan sûre ve âyetlerde iman ve itikad konularına ağırlık verildiği ve bu gibi konulara ferdî psikoloji açısından yaklaşıldığı görülür. Putperestliğin ve ilkel din anlayışının zihin bulandıran belirsizliği karşısında kâinat ve hayat olaylarını tek tanrı inancının ışığında ele alan ve açıklayan yeni dinin ilkelerindeki tutarlılık ve berraklık savunulur. Mekke devrinde nâzil olan âyetlerde gözetilen hedef, kişiyi içine düştüğü inanç çelişkisinden kurtarmak ve ferdî mânada hidayete kavuşturmaktır. Oysa Medine devrinde artık müslümanlar tek tek inanç arayışı içinde olan kişiler değil diğer dinlerin mensupları ve inanç grupları karşısında belli bir cemaattir. O zamana kadar gelen âyetlerle hidayet ve takvânın fert açısından taşıdığı mânalar zaten ortaya konmuş bulunmaktadır. Artık bu gibi İslâmî kavramların toplum açısından ne anlam ifade ettiğinin açıklanmasına, birtakım toplu davranış örnekleriyle ortaya konmasına sıra gelmiştir. İslâmiyet mücerret kavramlar üzerine kurulu bir felsefî sistem değil, iyi hareket ve güzel davranış demek olan "sâlih

ameller" dini olduğuna göre müslüman toplumuna yön verecek ilke ve kuralların bilinmesine ihtiyaç vardır. Bundan dolayı sûrenin pek çok fâsılası çoğul sigasıyla gelmiş, sûre, sonu büyük kurtuluşa çıkan iman ve hidayet yolunun yolcularını belirleyerek ve bu kitabın onlar için hidayet rehberi olduğunu ilân ederek söze başlamıştır. Bu bakımdan bütünüyle Fâtiha sûresindeki, "Ey Rabbimiz, sen bizi doğru yola ulaştır!" duasının (âyet 6) cevabı ve açıklaması gibidir. Fâtiha sûresinde Allah'tan istenen hidayetin ne olduğu bütün yönleriyle bu sûrede açıklanır; hem iman ve itikad esasları bakımından, hem de o imanın gereği olan ibadet ve davranış örnekleri bakımından ortaya konur. Dindarlığı belirleyen şekil ve kurallarla birlikte o kuralların hangi mânevî hedefleri ve ne gibi ince hikmetleri gözettiği de bildirilir. Buna göre dindarlığın bir yönüyle disiplin, ciddiyet, itaat ve teslimiyet, diğer yönüyle bilgi, tefekkür, basîret, hikmet, sevgi ve samimiyet olduğu ortaya konur.

Sûrenin ilk âyetleri, söz konusu hidayet karşısında çeşitli insan gruplarının yerini belirleyen bir giriş mahiyetindedir. Buna göre insanlar müminler, kâfirler, bir de iki yüzlü kararsızlar olarak üçe ayrılırlar. Bu üçüncü gruptan olan iki yüzlülerden bir kısmına, daha sonra nâzil olan Nisâ (âyet 137-145), Tevbe (âyet 66-67) ve Münâfıkūn sûrelerinde "münafık" adı verilecektir.

Bu girişten sonra Allah'a ibadet etmenin kulluğun tabii gereği olduğu açıklanır. Göklerde ve yeryüzünde meydana gelen ve bize alelâde gibi görünen olayların rabbin yüce kudretini tanıttığına dikkat çekilir. Ancak dindar olmak için o kudretin varlığını bilmek yetmez, vahiy yoluyla gelen ilâhî emirleri kabul edip onlara uymak gerekir. Çünkü gerçekte hidayetin ne olduğunu yalnızca vahiy bildirir (âyet 21-24). Vahyin önemi ve onun kul gücünün üstünde bir bilgi çeşidi olduğu kesin bir dille ortaya konduktan sonra inananlarla inanmayanların vahiy karşısındaki değişik tavırları gözler önüne serilir.

İnsanlar yok iken yaratılmışlar, sonra ölecekler, daha sonra diriltilecekler ve en sonunda da Allah'ın huzurunda hesaba çekileceklerdir. Birçok kimse bu gerçeği görmezlikten gelip inkâra sapar. Onlar Allah'a karşı üstlendikleri kulluk andını tutacak yerde yeryüzünde bozgunculuk yaparlar. Böyleleri hüsrana uğrayacaklardır (âyet 27-29). İnsanları kendi yaratılış sebepleri üzerinde düşünmeye sevkeden bu âyetler ilk insanın yaratılışını merak

konusu yapar. Bundan sonraki âyetler bu merakı gidermeye yöneliktir. Âdem yeryüzünde halife olarak yaratılmış, bilgi edinme yeteneğiyle donatılmış ve kendisine isimler öğretilmiş, bu özelliğiyle de meleklere üstün tutulmuştur. Bununla beraber eşiyle birlikte yedikleri yasak meyve yüzünden günah işlemişler ve cennetten çıkarılmışlardır. Sonra Allah yine de onlara acımış, tövbe etmeyi öğretmiş ve her ikisini de bağışlamıştır (âyet 35-39).

Bu âyetler, yahudi ve hıristiyanların ilk günah (bk. ASLÎ GÜNAH) hakkındaki nazariyelerinin vahiy temelinden yoksun, asılsız bir iddia oluğunu ortaya koyar. Aslında bağışlanmış olan bir günahın nesilden nesile sürüp gittiğini akıl ve mantık da kabul etmez. Burada anlatılmak istenen şey, Âdem ile Havvâ'nın şeytana ve nefislerine uyup günah işlemeleri, sonra tövbe edip bağışlanmaları şeklinde kendini gösteren bu iniş ve çıkışların onların soyundan gelen herkes için daima mümkün ve muhtemel olduğudur. Allah'ın emirlerine uymak ve şeytanın fitnesinden sakınmak konusunda Âdemoğulları'na dikkatli ve iradeli olmaları gerektiği yolunda bir uyarıdır. Allah'a inanan, O'ndan bağışlanma dileyenler için korkuya mahal yoktur; çünkü onlar bağışlanacaklardır. Korkması gerekenler, inkâr edenler ve inkârda direnenlerdir; çünkü onlar ateşte süresiz kalacaklardır.

Sûrenin bundan sonraki âyetleri (40101), bir insanın hayatında görülebilen iniş ve çıkışların kavimlerin hayatında da görülebileceğini anlatmak üzere yahudilere eski şanlı geçmişlerinden bazı önemli olayları hatırlatır. Hz. Ya‘kūb'un soyundan gelmeleri, Tevrat hidayetine ve tevhid inancına sahip olmaları kendileri için büyük bir nimet ve üstünlük sebebidir. Mısır'daki kölelikten de Allah'ın yardımıyla kurtuldular. Çölde susuz kaldıkları zaman suya, açlık tehlikesi karşısında bıldırcın akınına ve kudret helvasına kavuştular. Allah'ın bunca nimetlerine karşılık hemen her defasında yine de kendi kurtarıcılarına karşı gelmekten, peygamberlerini üzmekten, hatta bazılarını öldürmekten geri kalmadılar. Daha kötüsü, Mısır'daki eski efendilerinin taptığı kutsal Apis öküzünün bir benzeri olan altın buzağı heykeline tapmaya başladılar. Oysa Allah'tan başkasına tapmayacaklarına dair kesin söz vermişler ve and içmişlerdi. Allah'a verdikleri sözü tutmadılar, nimetlere nankörlük ettiler. Allah'ın kurban edilmesini emrettiği o ineği kesmemek için çok direndiler. Her seferinde bir başka bahane ile geldiler, söz konusu ineğin daha başka hangi özellikleri bulunduğunu

sordular. Nihayet onun hiç çifte koşulmamış, parlak altın sarısı, iyi gelişmiş ve görenleri imrendirecek güzellikte bir inek olduğu kesinleşti. Kendi cinsinin bütün üstün özelliklerini taşıyan bu yaratık beden yapısı ile kutsal Apis öküzünü andırıyor, altın sarısı rengiyle de yahudinin altına karşı duyduğu sevgiyi temsil ediyordu. Bu iki sebepten dolayı mutlaka kesilmesi, kurban edilmesi gerekiyordu. Ancak böyle bir kurban sayesinde onlar esaretle geçen eski Mısır günlerinin etkisinden kurtulacaklardı. Yine ancak bu özellikte bir kurban sayesinde altına karşı düşkünlükleri biraz engellenmiş olacaktı. Sonuçta istemeye istemeye böyle bir kurbanı bulup kestiler. Hani neredeyse ondan vazgeçiyorlardı.

Hz. Peygamber hicretin hemen ardından Medine'deki bazı yahudi kabileleriyle dostluk antlaşması imzaladı. Putperestliğe karşı vereceği mücadelede onların desteğini sağlamak, en azından onların karşısına çakmalarına engel olmak istiyordu. İşte Bakara sûresinin yahudilerle ilgili olan bu bölümleri, Hz. Peygamber'in yahudi cemaatleriyle ilişkiye girdiği sıralarda nâzil olmuştu. Bu sebeple Bakara sûresindeki "ehl-i kitap" tabiri daha çok yahudiler için geçerli olup müslümanların hıristiyan cemaatlerle ilişki kurmaları Uhud Savaşı'ndan sonra, İslâmiyet'in Medine dışına yayılmaya başlamasıyla mümkün olmuştur. Bu ilişkiler bundan sonraki Âl-i İmrân sûresinde söz konusu edilecektir.

Hz. Peygamber, aradaki yazılı antlaşmalara rağmen Medine'deki yahudi müttefiklerinden beklediği desteği göremedi. Onlar hemen her hadisede müşriklerle birlik olup müslümanları arkadan vurmaya çalıştılar. Oysa kendi kitapları olan Tevrat'ı tasdik eden Kur'an'a herkesten önce inanmaları gerekiyordu. Çünkü vahyi, peygamberin kim olduğunu, hatta gelecek olan peygamberin bazı özelliklerini biliyorlardı. Bütün bunlardan dolayı sûrenin 41. âyeti onlara, "Bari inkâr edenlerin ilki siz olmayın!" şeklinde sitem etmektedir. "Ne zaman onlar bir antlaşma yaptılarsa yine kendi içlerinden bir grup onu bozmadı mı? Zaten onların çoğu inanmazlar" (âyet 100). Yahudilerin vaktiyle kendi peygamberlerine karşı da aynı hırçın ve dönek tutumu sergilediklerini bildiren ve bunu canlı misallerle gözler önüne seren bu âyetler, onların ne kadar güvenilmez insanlar olduklarını ortaya koyar. Fâtiha sûresindeki "gazaba uğramış olanlar" ifadesinin bir bakıma gerekçesi ve tefsiri sayılan bu âyetlerde müslümanlara yahudinin karakter yapısını tanıtma hedefi güdülmüş olduğu söylenebilir. Ancak esas

hedefin bundan da ötede bir mesajı gözettiği kesindir. O da müslümanların kendi peygamberlerine karşı gösterecekleri davranışlarda yahudilere benzememeleri gereğidir. Çünkü onlar, "İşittik ve isyan ettik" dediler (âyet 93). Halbuki müminler, "İşittik ve itaat ettik" demek durumundadırlar (âyet 285). Onlar Allah'ın kitabını bir yana bırakıp başka yollarla hidayet aradılar. Hz. Süleyman'ın, hükümranlığını sihir vasıtasıyla elde ettiği yolunda şeytanların uydurup yaydıkları sözlere tâbi oldular.

Peygamberler hakkında saygısızlık ifade eden düşünce ve sözlerden uzak durmayı ihtar eden âyetlerden (âyet 102-104) sonra yahudi ve hıristiyanların dinde üstünlük iddialarının ve yalnızca kendilerinin cennet ehli oldukları yolundaki kanaatlerinin yanlışlığı vurgulanır. Halbuki, "Özünü iyilikle ve samimiyetle Allah'a yöneltenlere rableri katında daima mükâfat vardır" (âyet 112). Önemli olan da doğuya veya batıya yönelmek değil her yerde Allah'ın kudretini görebilmektir (âyet 115).

Bu âyet ve bundan sonraki âyetler, kıblenin Kâbe yönüne çevrilmesi için gerekçe anlamı taşır. Zaten o bina, birer peygamber olan İbrâhim ve oğlu İsmâil tarafından yalnızca Allah'a ibadet için yapılmış mübarek bir evdir. İbrâhim'in duası, kendi soyundan Allah'a inanmış insanların gelmesi ve yoldan çıkanları uyarmak üzere Allah'ın onlara kendi içlerinden peygamberler göndermesi şeklindeydi. Ya'kūb da ölüm döşeğinde çocuklarından, ataları İbrâhim'in dinine bağlı kalacakları hususunda söz almıştı. "Onlar bir ümmetti, geldi geçti. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız da sizindir. Onların yaptıklarından siz sorguya çekilmeyeceksiniz" (âyet 134, 141). Allah'ın bir yeri kıble yapması, yalnızca Peygamber'e uyanlarla uymayanları belli etmek içindir (âyet 143). İlk zamanlarda müslümanlar namazda yahudilerin kıblesi olan Kudüs'e yöneliyorlardı. Yahudiler bu durumu istismar ediyor, onları kendilerini taklide özenen basit insanlar gibi görmeye ve göstermeye çalışıyorlardı. Hem bu istismarı önlemek, hem de ibadetin şu veya bu yöne değil doğrudan Allah'a yapılmasındaki önemi göstermek üzere âyet, Hz. Peygamber'in ve bütün müslümanların bundan böyle namazlarında Mescidi Harâm tarafına dönmelerini son bir defa daha tekrarlayarak hükme bağlar (âyet 144) ve Allah'ın bir hükmü ortadan kaldırıp onun yerine bir başka hükmü koyabileceğini bildiren nesih âyetinin (âyet 106) neye delâlet ettiğini kıblenin tahviliyle bilfiil göstermiş olur.

Daha sonraki âyetler ise dindarlığın Allah'tan korkmak, O'nu çok çok anmak, O'nun yolunda can ve mal kaybıyla birlikte birtakım korkulara ve sıkıntılara katlanmak demek olduğunu bildirmekte ve Allah yolunda öldürülenlere ölü denemiyeceğini haber vermektedir (âyet 151-157).

Vahiy yoluyla gelen hidayeti bile bile inkâr edenlerin lânete uğrayacaklarını ilân ve ihtar eden âyetlerden sonra başta yahudiler olmak üzere bütün insanlığa şu çağrı yapılır: "İlâhınız bir tek Allah'tır. O'ndan başka tanrı yoktur. O rahmândır, rahîmdir" (âyet 163).

Ardından gelen âyetler, muameleler ve yiyecekler hakkında helâl ve haramı bildiren tâlimatlar mahiyetindedir. Bunlar sırasıyla kısasta hayat olduğu, ölüme bağlı bir tasarruf olan vasiyetin geçerliliği, ramazan orucunun farz kılınması, haksız kazançların haram oluşu, savaş yasağı bulunan haram aylar* içinde de olsa Mekke'de saldırıya uğrayan müslümanların buna karşılık verebilecekleri, bununla beraber tehlikeye atılmanın doğru olmayacağı, hac ve haccın sağlayacağı barış ve bunun faydaları hakkındaki âyetlerdir. Peygamberler insanları uyarmak ve aralarındaki anlaşmazlıkları çözmek için gönderilmişlerdir. İnfakın en başta anaya ve babaya iyilik demek olduğu bilinmelidir. Savaş bazan kaçınılmaz olur; hoşa gitmeyen şeyler çok defa insan hakkında hayırlı sonuçlar doğurabilir. Aslında zulüm ve fitnenin sürüp gitmesi savaştan daha büyük tehlikedir. Putperest bir kadınla nikâh câiz değildir. Evlilik, nesep, süt kardeşliğinin müddeti, boşanma ve iddet*le ilgili âyetlerden sonra korku zamanında ve binek üstünde namazın nasıl kılınacağı açıklanmaktadır. İsrâiloğulları'ndan bazı heyetlerin önce nasıl hararetle savaş istedikleri, daha sonra ondan nasıl yüz çevirdikleri hatırlatılmaktadır. Savaş zaruret olduğu zaman ondan kaçmamak, azimle direnmek ve sebat etmek gerekir. Çünkü, "Allah eğer insanlardan bir kısmının kötülüğünü diğerleriyle savmamış olsaydı yeryüzü altüst olurdu" (âyet 251). Bütün bunlar Allah'ın vahiy yoluyla bildirdiği gerçeklerdir.

Hiç şüphesiz Hz. Muhammed de Allah'ın peygamberlerinden biridir (âyet 252). Allah peygamberlerini farklı özelliklerde yaratmış ve birbirlerine üstün kılmıştır. Ancak insanlar içinden birçoğu ilâhî gerçeklerin ve peygamberlerin değerini inkâr eder. Halbuki âhiret gününde hesap olduğunu

ve ona hazırlanmak gerektiğini haber verenler de onlardır. İnsanlar hiçbir dostluğun, yardım ve alışverişin fayda vermeyeceği bir günde, kendisinden başka ilâh olmayan, kendisini uyku ve uyuklama tutmayan, göklerin ve yerin yaratıcısı, herşeyi bilen, kürsî*si yeri ve gökleri kaplayan, yüce arşın sahibi, hay* ve kayyûm* olan Allah huzurunda hesaba çekileceklerdir. Bununla beraber dinde zorlama yoktur. Çünkü artık doğrulukla eğrilik iyice açığa çıkmıştır. Allah inananların yardımcısıdır, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır (âyet 253-257).

Hidayetin, her şeyden önce Allah hakkında sağlam bir itikada sahip olmakla ve bunun da ancak peygamberlere gelen vahiyle mümkün olacağını bildiren bu âyetlerden sonra, Hz. İbrâhim'in, Allah hakkında kendisiyle münakaşaya tutuşan birini nasıl susturduğunu ve ölülerin dirileceği konusundaki inancının mûcize yoluyla nasıl pekiştirildiğini bildiren âyetlerin gelmesi çok anlamlıdır. Bunu takip eden âyetler hesap gününe nasıl hazırlanılacağını, bunun için ne gibi iyiliklerin yapılıp hangi yasaklardan sakınmak gerektiğini bildirir. Gönül okşayıcı güzel sözün başa kakılan iyiliklerden daha değerli olduğu haber verilir. Fakirlerin ve yardıma muhtaç olanların kayırılıp gözetilmesini emreden âyetlerden sonra bu kısım, bütün Kur'an'ın en son nâzil olan âyeti olduğu rivayet edilen, "Allah'a döndürüleceğiniz o günden sakının! Zira o gün herkese hak ettiği mutlaka verilecek ve kimse haksızlığa uğramayacaktır" âyetiyle noktalanır (âyet 281). Sûrenin büyük hesap günüyle ilgili bu kısmı, âdeta Fâtiha sûresindeki "mâliki yevmi'd-dîn" âyetinin geniş bir açıklaması mahiyetindedir.

Borç ve alacakların miktarıyla ödeme zamanlarının yazılmasını veya borçların rehin karşılığında verilmesini tavsiye eden âyetlerden sonra (âyet 282-283) göklerin ve yerin Allah'a ait olduğu, Allah'ın gizli açık herşeyi bildiği, dilediğini bağışlayıp dilediğini cezalandırabileceği ihtar edilir (âyet 284).

Sûre, İslâm dininin iman ilkelerini ve müslümanların din anlayışını belirleyen ve âdeta sûreyi baştan sona özetleyen şu meâlde bir hâtime ile son bulur: Başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün müslümanlar Allah'tan gelen vahye inanırlar. Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ederler ve iman açısından peygamberler arasında hiç fark gözetmezler. Allah'ın emirleri karşısında, "İşittik ve itaat ettik" derler ve mağfiret

dilerler. Allah hiç kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemez. Her kulun yaptığı iyilik de işlediği kötülük de kendisine aittir. Bilmeden veya unutarak işlenen hatalar bağışlanacaktır. Müminler Allah'tan af, mağfiret, rahmet ve kâfirlere karşı yardım dilerler (âyet 285-286).

Sonuç olarak denilebilir ki Bakara sûresi Allah'ın birliği inancına açıklık getirmiş ve ulûhiyyetle ilgili meselelere ağırlık vermiştir. Bundan sonraki Âl-i İmrân sûresinde ise nübüvvet konusu açıklanmış, Nisâ sûresinde kadın hakları ve aile düzeni ele alınmış, Mâide sûresinde helâller ve haramlar bildirilmiş, En'âm sûresinde çeşitli bâtıl inançlar reddedilmiş, A'râf sûresinde âhiret hayatı ayrıntılarıyla anlatılmış, Enfâl ve Tevbe sûrelerinde cihadla ilgili meseleler üzerinde genişçe durulmuştur. Mushaf'ta Bakara sûresinden sonra gelen bu yedi uzun sûreden her biri bir başka açıdan onun muhtevasındaki konuları tefsir etmiş bulunmaktadır. Aslında Bakara sûresi Kur'an'ın bütün sûreleriyle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olan bir sûredir. Kur'ân-ı Kerîm'in en kısa özeti Fâtiha sûresi ise de Kur'an hükümlerinin hemen hepsini içinde toplamış olması bakımından Bakara sûresi de bütün Kur'an'ın icmal yoluyla bir başka özeti sayılabilir.

Bu özelliklerinden dolayı Fâtiha sûresinden sonra en faziletli sûre kabul edilen ve Sahîh-i Buhârî ile ("Tefsîr", 2 / 155) Tirmizî'nin es-Sünen'inde ("Tefsîr", 3) âyetlerinin tefsiriyle ilgili hadislere genişçe yer verilen Bakara sûresinin faziletine dair olan hadislerden bazıları şunlardır: "Kur'an'ı okuyunuz. Çünkü o kıyamet gününde kendisini okuyanlara şefaatçı olacaktır. 'İki Zehrâ'yı (Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri) okuyunuz. Çünkü bu ikisi kıyamet gününde iki bulut kümesi veya iki gölgelik yahut da gökyüzünde kanatlarını açmış saf saf uçan iki alay kuş gibi gelecek ve okuyucularını koruyacaktır. Bakara sûresini okuyunuz. Çünkü onu iyice öğrenmek bereket, öğrenmemek ise büyük ziyandır" (Müslim, "Müsâfirîn", 252; Tirmizî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 4; Müsned, IV, 361). "Her şeyin bir zirvesi vardır. Kur'an'ın zirvesi de Bakara sûresidir. Kim onu evinde bir gece okursa oraya üç gece şeytan girmez; kim onu evinde gündüz okursa oraya üç gün şeytan girmez" (Dârimî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 13-15). "Kim Bakara sûresinin son iki âyetini geceleyin okursa bunlar kendisine yeter" (Buhârî, "Fezâʾil", 10, 27; Müslim, "Müsâfirîn", 254-256). Ayrıca Kur'an âyetlerinin en yücesi olan Âyetü'l-kürsî'nin bu sûrede yer almış olması da onun faziletini gösterir (Bakara sûresinin faziletine dair diğer rivayetler için

bk. Aydemir, s. 112-133).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bkr” md.; Müsned, IV, 361; Dârimî, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 13-15; Buhârî, “Fezâʾil”, 10, 27, “Tefsîr”, 2/155; Müslim, “Müsâfirîn”, 252, 254-256, “Tefsîr”, 1; Tirmizî, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 4, “Tefsir”, 3, 44; Taberî, Tefsîr, I, 205-575; II, 7-574; III, 7-595; IV, 7-600; V, 7-602; VI, 7-146; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, II, 2-238; III, 2-245; IV, 2212; V, 2-218; VI, 2-207; VII, 2-151; Fîrûzâbâdî, Besâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), I, 133-157; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 82, 86-88; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, I, 83-514; Elmalılı, Hak Dini, I, 146-1008; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, Kahire 1373/ 1956, I, 105-496; II, 1-496; III, 1-152; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1980, I, 15-81; Abdullah Aydemir, Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri, İzmir 1981, s. 112-133; Muhammed Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü’t-tahrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, I, 201-748; II, 5-503; III, 5-142; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûretin ve makasıdühâ fi’l-Kurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1986, I, 11-19; Mahmûd Şeltût, “Tefsîrü’l-Kurʾâni’l-Kerîm: Sûretü’l-Bakara”, Risâletü’l-İslâm, I *3, Kahire 1949, s. 221-232; I* 4 (1949), s. 335-346; II *1 (1950), s. 8-17; II* 2 (1950), s. 117-128; Abdüllatîf es-Sübkî, “Nefehâtü’l-Kurʾân: Bakaratü Benî İsrâʾîl”, Mecelletü’l-Ezher, XXV/2, Kahire 1954, s. 136-140; Abdülganî Ahmed Nâcî, “Min Meşâhidi’l-hayât fi’l-Kurʾân: Meşâhidü’l-hivâr fî Sûreti’l-Bakara”, a.e., XLVIII/1 (1976), s. 31-36; Ahmed Ateş, “Bakara”, İA, II, 242-243; Zuhûr Ahmed Azhar, “el-Bakara”, UDMİ, IV, 692-693.

Emin Işık

BAKARÎ

البقري

Şemsüddîn Ebü’l-İkrâm Muhammed b. Kāsım b. İsmâîl el-Bakarî (ö. 1111/1699)

Ezher Camii şeyhülkurrâsı, Şâfiî fakihi.

Mısır’ın Dârülbakar köyünde doğdu. Tahsilini Kahire’de yaptı. Kıraatta Abdurrahman el-Yemenî, hadiste Bâbilî, Nûreddin el-Halebî ve Burhâneddin el-Lekānî, fıkıhta Mezzâhî, tarikat ve tasavvufta amcası Mûsâ b. İsmâil el-Bakarî gibi zamanın ileri gelen âlimlerinden faydalandı. Şâfiî fıkhı üzerinde derinleşti. Bununla beraber esas ihtisas alanının Kur’an ilimleri ve kıraat olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Bilhassa kıraat konusunda kendisinden pek çok kişi istifade etmiştir.

Eserleri. 1. el-Kavâʿidü’l-mukarrere fi’l-fevâʾidi’l-muharrere. Kıraat imamlarının okuyuş özellikleri ve kaideleri hakkındadır. 2. Ġunyetü’ṭ-ṭâlibîn ve münyetü’r-râġıbîn. Tecvidle ilgili olup Mukaddimetü’l-Bakarî diye de bilinir. 3. Hâşiye ʿalâ risâle fi’t-tecvîd ve’r-resm ve mehârici’l-hurûf. Tecvid hakkında kaleme aldığı bir risâle üzerine yazdığı hâşiyedir. 4. el-ʿUmdetü’s-seniyye. Sâkin nûn, tenvin, med ve kasır gibi tecvid kaideleri hakkındadır. 5. Fethu’l-kebîri’l-müteʿâl. Âyetlerdeki bazı müşkilleri açıklamaktadır. Ayrıca Fevâʾid fi’l-vakf ve’l-ibtidâʾ, Risâle fî tecvîdi’l-Kurʾâni’l-Kerîm, Şerḥu Muḳaddimeti’l-Ecrûmiyye adlı eserleriyle bir kasidesi bulunmaktadır (Şerḥu Muḳaddimeti’l-Ecrûmiyye ve Fetḥu’l-kebîri’l-müteʿâl dışındaki eserlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 429; Suppl., II, 454; Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-Kütübi’z-Zâhiriyye, I, 224-225, 436-439; el-Fihrisü’ş-şâmîl..., II, 427-433).

BİBLİYOGRAFYA

Murâdî, Silkü'd-dürer, Bulak 1301 → Bağdad, ts. (Mektebetü'l-Müsennâ), IV, 121-122; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, I, 116; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 307; Îzâḥu'l-meknûn, II, 149; Brockelmann, GAL, II, 429; Suppl., II, 454; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 229; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 136; Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye (haz. Salâh Muhammed el-Haymî), Dımaşk 1403 / 1983, I, 224-225, 436-439; el-Fihrisü'ş-şâmil li't-türâsi'l-ʿArabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: ʿulûmü'l-Kurʾân, mahtûtâtü't-tecvîd (nşr. el-Mecmûu'l-melikî li-buhûsi'l-hadâreti'l-İslâmiyye), Amman 1406/1986, II, 427-433.

Kemal Atik

BAKĀYÎ

(bk. BEKĀYÎ).

BAKICI

Herhangi bir nesneye bakarak kayıp eşya hakkında bilgi verdiği, geçmişe ve geleceğe dair olayları bildiği öne sürülen bir tür kâhin.

Arapça'daki nâzır kelimesinin karşılığıdır. Kaynaklarda bazan kâhin ve falcı ile eş anlamda kullanılırsa da nâzır daha farklı bir terimdir. Meselâ kâhin ve falcı mutlak olarak gaipten haber verdiklerini iddia ederken bakıcı özellikle görme duyusunu kullanarak kehanette bulunur. Bunun için çok defa aynaya, tırnağa, su dolu tasa veya zeytinyağı gibi şeffaf maddelere, hayvanların yürek, ciğer ve kemiklerine bakarak bunların parlak ve saydam yüzeyinde gördüğünü öne sürdüğü hayalî şekillerden hareketle yitik ve çalıntı eşya hakkında bilgi verir. Kâhin ve falcı ise kehanetin bütün şekillerini içine alan daha kapsamlı birer terimdir. Bu sebeple bakıcının gaybı bilme konusundaki ruh gücünün kâhininkinden daha aşağı ve zayıf bir mertebede olduğu kabul edilir. Kâhinin, insanın gaybı bilmesine engel olan beşerî duygulardan sıyrılmakta güçlük çekmediği, bakıcının ise bütün duyu gücünü görme duyusunda yoğunlaştırmadıkça bunu gerçekleştiremediği kabul edilir (İbn Haldûn, s. 98). Ayrıca başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere Mevlânâ'nın Mesnevî'si, Hâfız-ı Şîrâzî'nin Dîvân'ı, Ahmed Mürşidî'nin Ahmediyye'si ve Yazıcızâde'nin Muhammediyye'si gibi bazı kitapları açarak tefe'ül*de bulunanlara da bakıcı denildiği olmuştur.

Uzun bir geçmişi bulunan bakıcılığın eski Çin, İran, Mısır ve Bâbil'de olduğu gibi Câhiliye devri Arap kültüründe de izlerine rastlanır. Ahd-i Atîk'in her türlü falcılık, büyücülük ve bakıcılığı yasaklamasına rağmen (Tesniye, 18/10-12; II. Krallar, 21/6; İşaya, 8/19; Levililer, 19/ 26-31) yahudilerin mehtaplı gecelerde insan gölgesine bakarak ve su, şarap vb. maddeleri kullanarak bakıcılık yaptıkları, ayrıca Kitâb-ı Mukaddes'te vahiy ve ilham dışındaki hiçbir vasıta ile gaybın bilinemeyeceği bildirildiği halde (Galatyalılar, 5/19-21; I. Samuel, 15/22-23; Vahiy, 21/8) hıristiyanların da özellikle skolastik dönemde bakıcılığa başvurdukları bilinmektedir.

Bakıcıların gaipten haber vermek için kullandıkları yöntemler tarih boyunca

farklı şekiller arzetmiştir. Bir kısım bakıcılar İslâm öncesi astrolojisinin etkisinde kalarak küçük âlem (mikro kosmos) kabul edilen insan ile büyük âlem olan (makro kosmos) kâinat arasında sıkı bir ilişki ve benzerlik bulunduğuna inanmışlar ve makro kosmosu dikkatle gözlemek suretiyle buradan mikro kosmosa dair bütün bilgileri elde ettiklerini iddia etmişlerdir. Bakıcıların hayvanların yürek, ciğer ve kemiklerine bakıp tahminde bulunmalarında da bu inancın etkisi vardır. Bu tür bakıcılık Sâbiîler'den beri yaygın bir şekilde devam etmiştir. Günümüzde bakıcılık daha çok billurdan yapılmış bir kadehin içine bir miktar zeytinyağı ve mürekkep konduktan sonra çeşitli dualar okunarak cinlerin davet edilmesi ve bu sırada kadehe dikkatle bakıp burada görülecek hayalî varlıklar yardımıyla bilgi edinilmesi şeklinde icra edilir.

Bakıcının saydam bir cisme bakarak gaipten ne şekilde haber verebileceği hususunda konuya ilgi duyan İslâm bilginlerinin benimsediği iki görüş vardır. Çoğunluğun kabul ettiği yaygın kanaate göre bakıcı râî veya tâbi adı verilen bir medyum olup saydam cisme bakarken cinler tarafından kulağına fısıldanan sesleri duyar ve bunları etrafındakilere anlatır. Mes‘ûdî, Zemahşerî, Hattâbî ve İbn Haldûn'un görüşüne göre ise her türlü kehanet, insanda var olan beşeriyetten ruhaniyete yükselme (insilâh) istidadının bir sonucudur; bakıcının kullandığı bütün alet ve vasıtalar bu ruhanî yükselişin gerçekleşmesini sağlayan tâli unsurlardır. Bakıcı saydam bir cisme bakarken kendisini dış duyuların etkisinden kurtararak konuya konsantre olur; böylece onun iç duyuları harekete geçer ve baktığı cismin yüzeyinde buluta benzer bir sis perdesi oluştuktan sonra burada canlanan hayalî varlıklardan hareketle daha önce normal şartlar altında algılayamadığı ayrıntıları idrak imkânı bulur. Peygamberlerin gaybı bilebilmeleri de beşeriyetten ruhaniyete yükseliş ile izah edilmiştir. Ancak onlarda bu kabiliyet fıtrî ve vehbî olduğu, ayrıca en yüksek kemal derecesinde bulunduğu için onların verdiği bilgiler tamamıyla doğrudur. Kâhinlerde ise bu durum hem kesbî hem de noksan bir seviyededir (İbn Haldûn, s. 92-93, 98).

Bakıcının yitik bir maddenin yerini bilebilmesini psikolojik bir olay olarak kabul edenler de vardır. Bunlara göre yitik eşyanın bulunabilmesi, bu eşyanın bakıcının şuur altını etkilemiş olmasıyla açıklanabilir (Mazhar Osman, s. 29).

Kur’an’da ve bazı hadislerde şeytanların kendi dostlarına fısıltı şeklinde bazı haberleri taşıdıklarının bildirilmesi (eş-Şu‘arâ 26/223; Buhârî, “Tefsîr”, 31; Müsned, I, 218), İslâm bilginleri arasında yaygın olan ve bakıcının bilgisini cinlerin fısıltısı ile açıklayan birinci görüşü destekler gibi görünmekte ise de (el-Hicr 15/ 18; es-Sâffât 37/10) Hz. Peygamber’in nübüvvetiyle bu kapının kapandığını bildiren haberler bu görüşün yanlışlığını gösterir mahiyettedir. İbn Haldûn ve diğer bilginlerin benimsediği ikinci görüşe gelince bunu doğrulayan hiçbir dinî delil mevcut değildir. Pozitif bilimlerin hızla gelişmekte olduğu çağımızda da bakıcıların sözlerine değer verenlerin, hatta dinî hayatı ve bilgisi zayıf olan sosyete arasında fantazi halinde de olsa bunlara iltifat edenlerin bulunduğu görülmektedir. Her türlü gaybî bilginin Allah’a mahsus olduğu ilkesini getiren İslâm dini (el-En‘âm 6/59; en-Neml 27/ 65), bazı kabiliyetlerin geliştirilerek kullanılmasıyla gaybın bilineceği iddialarına değer vermediği gibi bu tür iddia sahiplerine bilgi için başvurulmasını da kesinlikle yasaklamıştır. Zira bakıcı ve diğer kâhinlerin verdiği haberler zan ve tahminin ötesine geçmeyen, tekrarı ve kontrolü mümkün olmayan asılsız bilgilerdir. İslâm’a göre gaybî bilginin yegâne sağlam kaynağı vahiydir, bu da Hz. Muhammed’in vefatı ile sona ermiştir. Bu sebeple müslümanların tarih boyunca bilgi için başvurdukları ve bundan sonra da başvurmaları gereken vasıtalar, başta Kur’an ve Sünnet olmak üzere doğru haber (haber-i sâdık) ile akıl ve duyular gibi objektif bilgi kaynaklarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “naẓar” md.; Müsned, I, 218; Buhârî, “Tefsîr”, 31; Müslim, “Selâm”, 35; Tirmizî, “Tefsîr”, 36; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, II, 175; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut 1947, IV, 412; İbn Kayyim el-Cevziyye, Miftâḥu dâri’s-saʿâde, Kahire 1323, II, 132-134; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire, ts. (Dârü’ş-Şa‘b), s. 92-93, 98; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 367-368; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), XIX, 143-144; Mazhar Osman, Spritizma Aleyhinde, İstanbul 1910, s. 29;

Elmalılı, Hak Dini, VII, 5342, 5344; Cevad Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 757, 759, 786, 805; C. A. Nallino, “Astroloji”, İA, I, 682-683; T. Barns, “Divination”, ERE, IV, 788-792.

İlyas Çelebi

BÂKILLÂNÎ

الباقلاني

Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî (ö. 403 / 1013)

Ünlü Eş‘arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihi.

Hayatı. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 330 (941-42) yılı civarında doğduğu sanılmaktadır. Babası veya dedelerinden biri bakla ticaretiyle uğraştığı için İbnü’l-Bâkıllânî künyesiyle anılmasına rağmen zamanla Bâkıllânî diye şöhret kazanmıştır. Ukberâ ve Bağdat’ta kadılık, Sağr’da kādılkudâtlık yaptığı için “Kādî” unvanıyla da meşhurdur. Basrî nisbesini almasından Basralı olduğu anlaşılmaktadır. İlk öğrenimini Basra’da yaptı. İmam Eş‘arî’nin öğrencilerinden İbn Mücâhid et-Tâî ve Ebü’l-Hasan el-Bâhilî’den kelâm, Ebû Abdullah eş-Şîrâzî’den usul, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî ve Ebû Bekir el-Ebherî’den fıkıh, İbn Sem‘ûn’dan ahlâk ilimlerini tahsil etti. Öğrenimini tamamlamak için gençlik yıllarında (muhtemelen 961’de) Bağdat’a gitti ve oradaki ünlü âlimlerden ders gördü. Ebû Bekir el-Katîî, İbn Mâsî ve Dârekutnî’den hadis dinleyip onlardan rivayette bulunanlar arasına girdi. Öğrenimini tamamladıktan sonra Basra’ya döndü ve Basra camiinde ders vermeye başladı. Büveyhî hükümdarlarından Adudüddevle’nin daveti üzerine, çeşitli mezheplere mensup âlimlerle tartışmaların yapılacağı meclislere Ehl-i sünnet temsilcisi olarak katılmak için 970’te (veya 977) Şîraz’a gitti ve orada İbn Hafîf eş-Şîrâzî tarafından karşılandı. Adudüddevle’nin huzurunda Mu‘tezile’nin Bağdat ekolüne mensup âlimlerinden Ebü’l-Hasan el-Ahdeb, Ebû İshak en-Nusaybînî, Şîa’dan İbnü’lMuallim, Şâfiîler’den Ebü’l-Ferec İbn Tarâr ile rü’yetullah*, kulların fiilleri, kadının İslâm dinindeki yeri gibi değişik kelâmî ve fıkhî konularda münazaralar yaptı ve her defasında üstünlüğünü kabul ettirdi. Adudüddevle Şiî olmasına rağmen Bâkıllânî’yi oğlu Simnânüddevle’yi yetiştirmekle görevlendirdi. Bu sırada Adudüddevle’ye ithaf ettiği meşhur eseri Kitâbü’t-Temhîd’i kaleme aldı. Hükümdarın arzusuyla Bizanslılar’la esir değişimi yapacak ve daha başka konularda

görüşmelerde bulunacak olan heyetin başkanı olarak İstanbul'a gitti. Bizans İmparatoru II. Basilius'un yanına götürülürken ancak eğilerek geçilebilecek alçak bir kapı ile karşılaşınca arkasını dönerek içeri girmek suretiyle bu aşağılayıcı diplomatik tuzağı pratik zekâsı sayesinde aşmış oldu. Bizans sarayında II. Basilius'un yanı sıra birçok papazla teslîs inancı, Hz. Îsâ'nın durumu, ay mûcizesi (inşikāku'l-kamer), Hz. Meryem ile Hz. Âişe'nin dinî ve beşerî şahsiyetleri gibi önemli konularda başarılı münazaralar yaparak Bizanslılar'ın takdirini kazandı ve imparatorun ikramına mazhar olarak ülkesine döndü. Bundan sonra bir müddet Bağdat, Ukberâ ve Sağr'da kadılık ve kadılkudâtlık yaptı. Adudüddevle'nin ölümü üzerine Bağdat'a yerleşti ve ölümüne kadar Mansûr Camii'nde müderrislik yaptı. Derslerine Endülüs'ten Horasan'a kadar İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen çok sayıda öğrenci devam etti. Ebû Ca'fer es-Simnânî, Ali b. Muhammed el-Harbî, Ebû Abdullah el-Ezdî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ebü'l-Kāsım es-Sayrafî, Ebû Zer el-Herevî, Ebû Hâtim el-Kazvînî Bâkıllânî'nin yetiştirdiği yüzlerce öğrenciden bazılarıdır. Bağdat'ta ikamet ettiği sırada Kerh'i ve daha başka beldeleri ziyaret etti. Bağdat'taki Hanbelîler'in reisi Ebü'l-Hasan et-Temîmî ile münazaralar yaparak bu mezhep âlimlerinin kelâm ilmine ve kelâmcılara karşı takındıkları tavrı bir ölçüde yumuşattı. Bu arada propaganda faaliyetlerini Bağdat'a kadar taşıran Bâtınîler'in görüşlerini çürütmek maksadıyla Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr fi'r-red ʿale'l-Bâtıniyye adlı eserini yazdı. Ayrıca ateşli bir Bâtıniyye taraftarı olan Musul Valisi Karvân'ın tehlikeli çalışmalarını önlemek maksadıyla Halife Kādir-Billâh tarafından muhtemelen 401'de (1010-11) Bahâüddevle'ye elçi olarak gönderildi (İbnü'l-İmâd, III, 160). 23 Zilkade 403 (5 Haziran 1013) Cumartesi günü Bağdat'ta vefat etti. Hanbelîler'in yanı sıra diğer birçok âlimin katıldığı cenaze namazını oğlu Hasan kıldırdı. Önce evine defnedildi, daha sonra Bâbü Harb Kabristanı'na nakledilerek İmam Ahmed b. Hanbel'in yanına gömüldü. Vefatından sonra adına çeşitli mersiyeler yazıldı.

İlmî Şahsiyeti. İslâmî ilimlerin tamamen teşekkül ettiği, mezheplerin kökleştiği, İslâm felsefesi ve tasavvufun gelişmeye yüz tuttuğu hicrî IV. asrın zengin kültür ortamında yetişen Bâkıllânî pratik zekâsı, kuvvetli hâfızası, derin vukufu, başarılı münazaraları, üstün hitabeti ve çok yönlü ilmî şahsiyetiyle tanınan bir âlimdir. Bundan dolayı kendisine "hicrî IV. asrın müceddidi", "engin deniz", "Ehl-i sünnet'in keskin kılıcı", "sünnî

akıdenin önderi" gibi unvanlar verilmiştir. İbadete düşkün, zühd ve takvâ sahibi bir kimse olduğu, riya ve gösterişten uzak bir hayat yaşadığı rivayet edilir. Takvâsı ve ilmi yanında hazırcevap oluşuyla da ün kazanmıştır. Şiî kelâmcılardan İbnü'lMuallim'in Bâkıllânî'yi görünce, "Şeytan geliyor" demesine karşılık, "Biz şeytanları kâfirlerin üzerine göndeririz" (Meryem 19 / 83) meâlindeki âyeti okuyarak cevap vermesi, kaynaklarda bu özelliği hakkında zikredilen örneklerden biridir.

Bâkıllânî'nin ilmî şahsiyetinde kelâmcılık yönü ağır basar. Ayrıca hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, belâgat, dinler ve mezhepler tarihi alanlarında da adından önemle bahsedilir ve bunların çoğunda otorite kabul edilir. Hadis sahasında eser telif ettiği bilinmiyorsa da hadis dinleyip rivayet edenlerden olduğu bilinmektedir. Fıkıh ve usûl-i fıkha dair çeşitli eserler yazması, hatta Gazzâlî üzerinde tesir bıraktığının kabul edilmesi (Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Kurʾân, nâşirin girişi, s. 63), onun bu alanda önemli bir mevkiye sahip olduğunun işareti sayılabilir. Fıkıhtaki mezhebi konusunda farklı görüşler mevcuttur. Başta Kādî İyâz olmak üzere kaynakların çoğu onun Mâlikî olduğunu kaydederken bazıları Şâfiî, bazıları da Hanbelî mezhebine bağlı bulunduğunu belirtir. Bu görüşlerden birincisinin isabetli olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü talebelerinin çoğu Mâlikî olduğu gibi kendisinden bahseden kaynakların ekseriyeti de onu bu mezhebe nisbet etmektedir. Şâfiî zannedilmesi, Muʿtezile'den olduğuna ilişkin bazı önemsiz iddiaların aksine çoğunluğu Şâfiîler'den oluşan Eşʿariyye'nin büyükleri arasında yer almasından kaynaklanmış olmalıdır. Hanbelî gösterilmesine gelince, bu husus tamamen haberî sıfatların izahında Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine paralel bir düşünceye sahip bulunmasıyla ilgili olup fıkıhla alâkalı değildir.

Arap edebiyatını iyi bilen ve eserlerini akıcı bir üslûpla kaleme alan Bâkıllânî Kur'an'ın iʿcâzı, Kur'an tarihi vb. konularda yaptığı çalışmalar ve Şiîler'ce Kur'an hakkında öne sürülen iddialara verdiği cevaplarla tefsir ilminde de dirayetli bir âlim olduğunu göstermiştir. Bağdat'taki hıristiyan rahiplerle yaptığı münazaralar ve Ehl-i kitap'a karşı yazdığı reddiyeler sebebiyle dinler tarihi sahasında ilgi duyulan bir şahsiyet olmuştur. Nitekim A. Abel onun Hıristiyanlığa, R. Brunschvig de Yahudiliğe yönelttiği tenkitleri inceleme konusu yapmışlardır (Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, I, 595). Muʿtezile, Şîa ve özellikle Bâtıniyye'ye karşı yazdığı reddiyeler mezhepler tarihi açısından önemlidir. Ayrıca Bâkıllânî, Aristo felsefesi ile

Aristocu filozofların fizik ve metafiziğe ilişkin görüşlerine yönelttiği tenkitleri dolayısıyla felsefe karşısında kelâm disiplininin üstünlük kazanmaya başlamasında rol oynayan ciddi teşebbüslerin öncüsü olarak kabul edilmelidir. Onun bu hususta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ile Gazzâlî'ye öncülük etmiş olduğu söylenebilir. Filozofları reddetmek için Deḳāʾiḳu'l-kelâm adlı hacimli bir eser telif ettiği bilinmektedir.

Bâkıllânî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini genel planda benimsemiş ve temellendirmiş olmakla birlikte bazı konularda ondan farklı düşündüğü de olmuştur; ayrıca Eş'ariyye'nin sistemli bir mezhep haline gelip yayılmasında önemli hizmetler ifa etmiştir. Nitekim Bâkıllânî Eş'arî kelâmını bilgi problemi ve tabiat felsefesi açısından ikmal etmiş, bu arada bilginin tanımı, kaynakları ve çeşitleri üzerinde durmuş, Aristo mantığı ve felsefesine karşı çıkarak âlemin hudûsü ile Allah'ın varlığını ispat etmek için cevher, araz, atom (cevheri ferd), boşluk (halâ) vb. tabiat felsefesine ilişkin konuları sistemleştirmiş, bunları ulûhiyyet anlayışının temeli haline getirmiştir. Tabiatçı görüşü çürütmek ve mûcizeyi ilmî bir temele dayandırmak için sebeple sonuç arasında zorunlu bir bağın bulunduğu (determinizm) görüşünü reddetmiş, ayrıca istidlâl kaidelerini geliştirerek konuyu alternatiflerine ayırma ve bunlardan sabit olanı tercih etme (sebr ve taksim*) ilkesi, duyular ötesini duyulur âleme kıyaslama (kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid), delilin yanlışlığından delille ispatlanmak istenen düşüncenin yanlışlığına hükmetme (in'ikāsü'l-edille) gibi metotları da benimsemiş, böylece Eş'ariyye kelâmını bir doktrin haline getirmiştir. Bâkıllânî'nin bazı önemli kelâmî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. Bilgi. "Bir nesneyi olduğu gibi tanımak" anlamına gelen bilgi (ilim), Allah'a ait kadîm bilgi ve yaratıklara ait hâdis bilgi kısımlarına ayrılır. Hâdis bilgi de ya zaruri veya istidlâlî olur (Bâkıllânî, el-İnsâf, s. 13-14). Akıl, varlık ve olaylara duyu sınırlarını aşarak imkân açısından bakan bir güçtür (Hüsnî Zeyne, s. 26-27, 144). Küllî, hariçte varlığı bulunmayan sırf zihnî bir kavram olup tamamen itibarîdir. Mevcudatın zatı ve varlığı aynı şeydir. Buna bağlı olarak beş küllî* ve on kategorinin hâricî bir varlığı yoktur (İzmirli, s. 148).

2. Âlem. Âlemi oluşturan cisimler cevher ve arazlardan ibarettir. Maddenin en küçük parçası olan bütün cevherler birbirinin benzeridir (mütemâsil).

Varlıkların çeşitliliğini sağlayan husus taşıdıkları arazlardır. Eğer bir daha bölünemeyen atomların (cüz' lâ yetecezzâ) varlığı kabul edilmezse madde ve sûretin, dolayısıyla âlemin kadîm kabul edilmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Cevherlerin bölünemeyişi "an"ın bölünemeyişinden ötürüdür. Cevherlerin hareket etmesi için boşluk vardır ki o da maddenin işgal etmediği mekândır. Arazlar cevherlerde bir mâna olarak mevcuttur. Arazların varlığı sürekli olmayıp her an yaratılmaktadırlar. Arazların varlığı sürekli olsaydı hareket halinde olan bir cismin hiç durmaması gerekirdi. Cismin durması demek o anda Allah'ın hareket arazını yaratmaması demektir. "Atomun yer işgal etmesi" anlamına gelen kevnin sükûn, hareket, ayrılma (iftirâk), birleşme (ictimâ) diye dört arazı vardır. Fakat bu arazların birbirinden ayrılmasını ifade eden mümeyyizât (mümâsset, mücâveret, te'lif, mübâyenet) gerçek varlığı bulunan arazlar değildirler. Bütün araz nevileri değil sadece mümkün olan arazlar sayı bakımından sonsuzdur. Bekā ve fenâ birer araz değildir. Çünkü cismin varlıkta devam etmesi Allah'ın onda oluş arazını peşpeşe yaratmasıyla mümkün olur; oluş arazının yaratılmadığı anda cisim de yok olur. Arazlarla bunlardan ayrı olarak var olmayan cevherler hâdistir, hepsi Allah tarafından her an yaratılmaktadır.

3. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları. Allah'ın varlığı, duyuların verdiği bilgiden ayrı olarak, iç duyunun sağladığı bir tür zorunlu idrak ile bilinir. Âlem hâdis olduğuna göre mutlaka bir yaratıcısı olmalıdır. Çünkü akıl her yaratılmışın bir yaratıcısı bulunması gerektiğine hükmeder. Varlıkların bir kısmı önce, bir kısmı sonra yaratılmaktadır. Önce veya sonra meydana geliş kendiliğinden olamayacağına göre bunu tayin eden bir fâilin varlığı zorunludur. Ayrıca tabiatta gözlenen varlıklarda güzellik - çirkinlik, fayda - zarar, büyüklük - küçüklük gibi maddî ve mânevî tür ve cinslerin çeşitlilik ve zıtlıkların, değişik şekil ve düzeninin bulunuşu ile cansız nesnelerde hayatın teşekkülü de yüce bir yaratıcının varlığını zorunlu kılar. Aksi takdirde bunlara mâkul bir açıklama getirmek imkânsızdır. Tabiatta görülen bütün varlıkların ilim, irade ve kudret sahibi bir yaratıcının eseri olduklarını gösteren birçok özellik taşımaları Allah'ın bilme, dileme, güç yetirme, varlığının başlangıç ve sonunun olmaması gibi üstün nitelikleri bulunduğuna ilişkin aklî delillerdir. Bu hususa işaret eden naklî deliller de vardır. Allah her yerde değil âlemin üstündedir. Zâtî ve fiilî kısımlarına ayrılan ilâhî sıfatların birinci grubuna dahil olanlar zatla birlikte ezelî, ikinciler ise hâdistir. Sıfatlara hal (bk. AHVAL) adı da verilebilir. Kelâm

sıfatı ilâhî zâtta mevcut bir mâna olup kadîmdir. Allah'ın kelâmı harf ve ses türünden olmamasına rağmen yaratıklarca duyulabilir. Bir nesnenin görülmesi sadece var olma şartına bağlı bulunduğundan var olan Allah da âhirette görülecektir. Allah dünyada Hz. Peygamber tarafından kalp gözüyle değil baş gözüyle görülmüştür (Bâkıllânî, el-İnṣâf, s. 176). Diğer bütün varlık ve olaylar gibi ecel, rızık, kâr - zarar ile kulun iman - küfür, itaat - isyan türünden yaptığı fiileri de ilâhî iradenin kapsamına girer. Gerçi ilâhî iradenin eceli öne veya sona alması teorik olarak mümkündür, fakat bu hiçbir zaman gerçekleşmez.

Naslarda Allah'a atfedilen "ayn", "vech", "yed", "kadem" gibi zâtî ve "istivâ", "nüzûl", "mecî", "ityân" gibi fiilî sıfatları mecazi mânalarla te'vil etmek veya yaratıklara benzeterek zâhirî anlamında kabul etmek isabetli değildir. Zira söz konusu nasları te'vil etmek bizi her yerde mantıklı sonuca götürmemekte, zâhirine göre anlamak da teşbihe yol açmaktadır (Bâkıllânî, el-İnṣâf, s. 24, 41; a.mlf., et-Temhîd, s. 259-260).

4. Kulların Fiilleri. İnsanların fiilleri, biri Allah'a diğeri kendilerine ait olmak üzere iki ayrı kudretin tesiriyle yaratılır. İlâhî kudret fiilin aslını, kulun kudreti ise vasfını meydana getirir; bu şekilde fiilin iyi veya kötü oluşu kulun irade ve gücünün tesiriyle gerçekleşir. Şu halde Allah'ın kudreti ile kulun kudreti fiilin meydana gelişinde ayrı ayrı noktalardan tesir ettiği için, "Makdûrün (fiilin) iki kādir tarafından yaratılması mâkul değildir" tarzında ileri sürülecek bir itirazın değeri yoktur (Bâkıllânî, et-Temhîd [R. J. McCarthy], s. 304-305).

5. Nübüvvet. Peygamberin tabiat üstü bir olay (mûcize) gösterebileceğini açıklayıp iddiasına uygun bir şekilde bunu gerçekleştirmesi nübüvvetini ispat eden kesin bir delildir. Çünkü mûcize gerçekte Allah'ın gücüyle vuku bulan bir fiildir, aklen de mümkündür. Zira cisimlerin aslı aynı olduğundan biri diğerinin sebep veya eseri olamaz; tabiat olayları zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi neticesinde ortaya çıkmamaktadır, aksine bunları gerçekleştiren ilâhî kudret ve iradedir. Üslûbu, muhtevası, edebî üstünlüğü, ince ifadeleri, hikmetli sözleri, âyetlerinin tertip ve düzeni, fonetik inişçıkışları, anlam ve kavramlarıyla Kur'ân-ı Kerîm Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olduğunu ispat eden en güçlü delildir. Kur'an'ın i'câzı gayba dair haberler ihtiva etmesi, Arapça gibi bilinen bir dilden olmasına

rağmen alışılmış nesir ve nazım türleri dışında bir ifade güzelliği taşıması, bir de okuma yazma bilmeyen (ümmî) bir insan tarafından ortaya konulması noktalarında toplanır. Bazılarının öne sürdüğü gibi Kur'an, onun benzeri bir kitabı yazma gücü insanlarda bulunduğu halde Hz. Muhammed'in gelişiyle bu gücün onlardan alınması açısından değil böyle bir gücün onlarda bulunmaması bakımından mûcizedir (Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, s. 16-30). Aksi takdirde Kur'an'ın Allah kelâmı olduğundan şüphe edip onu insan sözü kabul etmek mümkün ve doğru olurdu. Sihrin gerçek bir hadise oluşu mûcize ile karışmasına yol açmaz. Zira mûcizede esas olan peygamberin tehaddî*de bulunması ve olumlu bir cevap almamasıdır. Peygamberlerin nübüvvet vasfı ölümle sona ermez.

6. Âhiret Halleri. Naslarda bildirilen âhiret hallerine iman etmek naklen farzdır. Bu halleri akıl da mümkün görür.

7. İman. Aslında kalp ile tasdik etmekten ibaret olan iman "Allah'ın varlığını bilmek" anlamına alınıp tasdikin araştırma ve bilgi edinme faaliyetinden sonraya bırakılması mümkündür. İmanın artıp eksilmesi, kalbin tasdikine dil ve bedenin iştirak etmesi veya elde edilecek sevabın fazla yahut az olması demektir. İman ile günah bir kişide bulunabilir, bundan dolayı günahkâr kimse kâfir olmaz; çünkü günah tasdiki ortadan kaldırmaz.

Müslümanların devlet reisi (imam) nasla tayin edilmiş değildir; belli şartları taşıyanlar arasından ilgili kişilerin yapacağı seçimle belirlenir. Fazilet derecesinde melekler insanlardan üstündür.

Ehl-i hadisin itikadî görüşleriyle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin kullandığı kelâm metodunu birleştirerek Ehl-i sünnet kelâm ekolünün gelişmesinde önemli rol oynayan Bâkıllânî, Eş'arî'nin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in etkisiyle de haberî sıfatlarda selefe uymuş, imanın tarifinde Cehm b. Safvân'a yaklaşmış, i'câzü'l-Kur'ân konusunda Rummânî ve diğer belâgat âlimlerinin görüşlerinden faydalanmıştır. Kulların fiillerinin yaratılmışlığı meselesinde çağdaşı olan İbn Fûrek ile paralel bir düşünceye sahip olmuş, arazların sonsuz olabileceği hususunda çoğunluktan ayrılarak Ebû Ali el-Cübbâî ile aynı kanaati paylaşmıştır. Bekāyı müstakil bir sıfat kabul etmek, ilâhî sıfatları ahval kavramı içinde mütalaa etmek, fiilin meydana gelişinde

kulun müessir bir güce, dolayısıyla sorumluluğuna esas teşkil edebilecek kısmî bir irade hürriyetine sahip olduğunu savunmakla Eş‘arî’den ayrılmıştır. Bâkıllânî, Ehl-i sünnet kelâm sisteminde ulûhiyyet anlayışı ile tabiat felsefesi arasında ayrılmaz bir bağ kurarak Mu‘tezile’den aldığı âlem görüşünü ulûhiyyetin temeli haline getirmiş, nübüvvetin ispatı için Ehl-i sünnet açısından mûcizeye oldukça yeni bir anlam kazandırarak onu felsefî bir temele dayandırmıştır. Duyu verilerinin sınırlı ve izâfî olduğunu savunmuş, Aristo mantık ve felsefesine karşı çıkarak bazı istidlâl metotları geliştirmiş, tenkit ettiği mezheplerin görüşlerini doğru ve objektif olarak nakletmiştir. Bâkıllânî’nin, sadece Brahmanizm’in nübüvveti inkâr ettiğine dair yanlış bir bilgi verdiği kabul edilir ki bu İbnü’r-Râvendî’nin aslında kendi görüşü olduğu halde söz konusu fikri Brahmanizm’e mal etmeye çalıştığının farkına varamamasından kaynaklanmıştır (Bedevî, Min Târîḫi’l-ilḥâd fi’l-İslâm, s. 138). Bilhassa tabiat felsefesi ve diğer bazı kelâmî görüşleri Ebü’l-Kasım el-Kuşeyrî, İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî gibi Eş‘arîler’le Ebû Zer el-Herevî, Kādî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî gibi Hanbelîler üzerinde etkili olmuş, bu arada in‘ikās-ı edille ilkesini benimsediği için de tenkit edilmiştir.

Bâkıllânî’den söz eden eski ve yeni yazarların bir kısmı onun görüşlerini tesbit ederken, bir kısmı da onu eleştirirken bazı hatalara düşmüşlerdir. Nitekim Abdülkāhir el-Bağdâdî ve Adudüddin el-Îcî’ye göre Bâkıllânî bekāyı müstakil bir sıfat olarak kabul etmemiştir (Bağdâdî, s. 90; Îcî, s. 208). İbn Hazm’a göre ise sarfe* nazariyesini benimsemiş, ilâhî sıfatları zâttan ayrı kadîm varlıklar saymış, ölümle birlikte ruhun da tamamen yok olacağına inanmış, bütün günahlardan tövbe etmeyen kimsenin tövbesinin kabul edilmeyeceğini savunmuştur (el-Faṣl, V, 76, 85, 88, 93). Ebû Hayyân et-Tevhîdî’ye göre Hürremiyye’nin inançlarına, Abdülhâkim Belba‘a göre Mu‘tezile’nin i‘câz görüşüne katılmıştır (Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân, s. 54). M. Zâhid Kevserî, Ebû Rîde, Muhammed el-Hudayrî ve Muhammed Ramazan Abdullah ise İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Bâkıllânî’yi haberî sıfatlar konusunda Selefî göstermeye çalıştıklarını, kelâmcılığıyla bağdaştırılamayacağı için bu iddianın asılsız olduğunu, aksine onun haberî sıfatları te’vil ettiğini öne sürmüşlerdir. Halbuki bütün bu iddialar Bâkıllânî’nin günümüze kadar ulaşan eserlerinde yer alan bilgilere tamamen ters düşmektedir. Bunlar, onun fikirlerini yanlış

yorumlamaktan veya kendi eserlerine başvurmayıp ikinci derecede kaynaklara müracaat etmekten ortaya çıkmış olmalıdır.

Bâkıllânî'nin görüşlerini tenkit edenlerin başında çağdaşlarından Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Ali el-Ahvâzî ve İbn Batta gelir. Daha sonra İbn Hazm, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Vezîr ile çağdaş âlimlerden Abdurrahman Bedevî ve Abdürraûf Mahlûf kısmen onu eleştirenler arasında yer alır. Bunlardan ilk zümreye dahil olanlar akaidde Selefî oldukları için yöneltikleri tenkitler genel olarak kelâm metoduna yapılmış eleştiriler mahiyetindedir. Özellikle İbn Hazm'ın Eş'arîler'e karşı tekfire kadar varan hücumlarının sübjektif olduğu açıktır. İbn Hazm bir anlamda Bâkıllânî'nin fıkıhta Dâvûd ez-Zâhirî'ye yönelttiği tenkitlerin intikamını almak istemiş olabilir. Sadece İbnü'l-Arabî insanın dolaylı fiillerinin (bk. TEVLÎD) Allah tarafından yaratıldığı hususunda Bâkıllânî'nin Mu'tezile'ye karşı getirdiği delillerin çelişik olduğunu belirtir (el-ʿAvâṣım, s. 119). İbnü'l-Vezîr ile Abdurrahman Bedevî insan fiillerinin meydana gelişiyle ilgili delillerini yetersiz bulurlar. Ancak bu husus düşünce tarihi boyunca hakkında kesin sonuçlara varılamayan konulardan biridir. Abdürraûf Mahlûf'un, "vazettiği mukaddimelerden çıkarılması mümkün olmayan bazı sonuçlar ortaya koymak suretiyle hatalı akıl yürütmede bulunduğu"na ilişkin iddiası ise Bâkıllânî'nin ispat etmek istediği konuyu yanlış anlamasından ileri gelmiştir. Zira o Bâkıllânî'nin Kur'an'ın ilâhî bir kitap olduğunu tevâtür yoluyla ispat etmeye çalıştığını sanmıştır (Abdürraûf Mahlûf, s. 108-109). Halbuki Bâkıllânî, Kur'an'ın ilâhî kitap oluşunu benzerinin meydana getirilemeyişi yani mu'ciz oluşuyla, elimizde bulunan Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Allah katından getirdiği Kur'an olduğunu ise tevâtür metoduyla ispat etmeyi hedef almıştır. Ayrıca aynı yazar Bâkıllânî'yi tenkit eden Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1015) ile Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî'yi (ö. 471/ 1078) aynı şahıs zannetmiş ve et-Tebsîr (s. 119) adlı eserde Bâkıllânî hakkında yer alan övgü ifadelerine dayanarak İsferâyînî'nin onu tenkit etmesine ihtimal bulunmadığını belirtmiştir (Abdürraûf Mahlûf, s. 88-90). Halbuki Bâkıllânî'yi tenkit eden âlim, Eş'ariyye'ye bağlı Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî değil Selefî olan Ebû Hâmid el-İsferâyînî'dir ve et-Tebsîr adlı eser de Ebü'l-Muzaffer'e aittir.

Bâkıllânî'nin daha çok kelâmcılığı üzerinde yapılmış çeşitli araştırmalar mevcuttur. Muhammed Ramazan Abdullah'ın el-Bâḳıllânî ve ârâʾühü'l-

kelâmiyye’si (Bağdat 1986), Yûsuf İbish’in The Political Doctrin of al-Bāḳıllānī’si (Beyrut 1966), J. Bouman’ın Le Conflit autour du Coran et la Solution d’al-Bāḳıllānī’si (Amsterdam 1959), Muhammed b. Abdürrezzâk Hamza’nın el-İmâm el-Bâkıllânî ve kitâbühü’t-Temhîd’i (Kahire 1958), Abdürraûf Mahlûf’un el-Bâkıllânî ve kitâbühû İʿcâzü’l-Kurʾân’ı (Beyrut 1978), Şerafeddin Gölcük’ün Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, Bâkıllânî’de İnsanın Fiilleri Anlayışı (İstanbul 1979) adlı eseri bunlar arasında sayılabilir.

Eserleri. Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyînî mübalağalı sayılacak bir ifade ile Bâkıllânî’nin, tamamı 50.000 varak tutan çok sayıda eser yazdığını belirtir (et-Tebsîr, s. 119). Kelâm, dinler tarihi, tefsir, fıkıh, usûl-i fıkha dair olan ve kaynaklarda adlarından söz edilen eserlerinin sayısı elli beş civarındadır. Bunlardan günümüze ulaştıkları bilinen ve çoğu kelâm ilmine, bir kısmı da Kur’an ilimlerine dair olan eserleri şunlardır: 1. et-Temhîd* fi’r-red ʿale’l-mülḥideti’l-Muʿaṭṭıla ve’r-Râfiża ve’l-Ḫavâric ve’l-Muʿtezile. Temhîdü’l-evâʾil ve telḫîsü’d-delâʾil adıyla da bilinen ve mevcut kelâm kitaplarının en önemlisi sayılan eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde iki (Ayasofya, nr. 2201; Âtıf Efendi, nr. 1223), Bibliothèque Nationale’de (bk. Bâkıllânî, et-Temhîd [R. J. McCarthy], s. 26-27) bir yazma nüshası mevcuttur. Eser Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde ve Muhammed Mahmûd el-Hudayrî (Kahire 1366/1947), R. J. McCarthy (Beyrut 1957) ve ayrıca İmâdüddin Ahmed Haydar tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987). Abdülcelîl b. Ebû Bekir er-Rebîî et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd adıyla et-Temhîd üzerine bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 20). 2. el-İnsâf*. Muhtasar bir kelâm kitabı olan bu eserin muhtevası üç ayrı risâle tarzında yazıldığı intibaını vermektedir. Bazı kaynaklarda Bâkıllânî’ye atfedilen Risâletü’l-Hurre adlı kitabın da aynı eser olduğu kabul edilir. Eser M. Zâhid Kevserî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Kahire 1382/1963). 3. Menâkıbü’l-eʾimme ve nakzü’l-metâʿin ʿan Selefi’l-ümme. Hulefâ-yi Râşidîn’e yöneltilen tenkitlere verilen cevaplardan oluşur. Eksik bir yazma nüshası Dımaşk Zâhiriyye Kütüphanesi’nde mevcuttur (nr. 66). 4. el-İntisâr li-sıhhati nakli’l-Kurʾân ve’r-red ʿalâ men nehalehü’l-fesâd biziyâde ev noksân. Mevcut Kur’an’ın fazlalık veya eksiklik gibi bir tahrife mâruz kalmadığını, aksine Allah’tan geldiği şekliyle nakledilip sonraki nesillere ulaştığını konu alan bu eser Muhammed Zağlûl Selâm’ın tahkikiyle basılmış (İskenderiye 1971), ayrıca

Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır (Frankfurt 1407/ 1986). Ebû Abdullah es-Sayrafî Nüketü'l-İntisâr adıyla eseri ihtisar etmiş, Ebû Bekir es-Sâbûnî de Nüket üzerinde çalışarak onu yeniden düzenlemiştir (Sezgin, I, 609). 5. İʿcâzü'l-Kurʾân*. Kur'an'ın hangi bakımlardan mûcize olduğu konusunu işleyen eseri Ahmed Sakr tahkik ederek yayımlamış, Gustave E. Grunebaum İngilizce'ye çevirerek tahlil etmiştir (Şikago 1950). Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası vardır (Reîsülküttâb, nr. 18). 6. el-Beyân*. Bâkıllânî'ye ait Fi'l-Mucizât adındaki hacimli eserden geriye kalan bir bölüm olduğu kabul edilir. R. J. McCarthy'nin tahkikiyle basılmıştır (Beyrut 1958). 7. Hidâyetü'l-müsterşidîn ve'l-makneʿ fî usûli'd-dîn. Tamamı on yedi cüz (cilt) olan eserden geriye on iki cüz kalmış olup yazma bir nüshası Ezher Kütüphanesi'nde mevcuttur (nr. 342). Muhammed b. Ebü'l-Hattâb el-İşbîlî Telhîsü'l-kifâye min kitâbi'l-Hidâye adıyla eseri ihtisar etmiştir. 8. Suʾâlâtü ehli'r-reʾy ʿani'l-kelâm fi'l-Kurʾân. Kur'an'ın te'vil ve tefsiriyle ilgili sorulara verilen cevaplardan oluşan küçük bir risâle olup yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Lâleli, nr. 3861/7).

Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında Bâkıllânî'ye, Fuat Sezgin tarafından ise İbn Fûrek'e atfedilen (GAS, I, 609) Maʿârifü'l-ahyâr fî teʾvîli'l-ahbâr (Damad İbrâhim, nr. 272) adlı kitap bunlardan hiçbirine ait olmayıp daha sonra yaşayan bir müellifin eseridir. Çünkü kitapta daha sonraki devirlerde yaşayan âlimlerin isimlerine rastlanmaktadır.

Bâkıllânî'nin gerek kendi eserlerinde gerekse diğer kaynaklarda adlarından söz edilen, fakat günümüze kadar ulaştığı bilinmeyen bazı kitapları da şunlardır: İkfârü'l-müteʾevvilîn (Nazzâm'ın kelâm sisteminin tenkidi), Naḳzü'l-fünûn li'l-Câḥiẓ (Câhiz'in i'câz görüşünün tenkidi), Naḳżu Naḳżi'l-Lümaʿ li'l-Eşʿarî (Ali el-İskâfî veya Kādî Abdülcebbâr'ın Eş'arî'ye ait el-Lümaʿa karşı yazdığı Naḳż'ın tenkidi), el-İbâne ʿan mezhebi ehli'l-küfr ve'd-dalâle, et-Taʿdîl ve't-tecvîr, Şerhu'l-Lümaʿ li'l-Eşʿarî, er-Red ʿale'l-Muʿtezile fî me'ştebehe ʿaleyhim min teʾvîli'l-Kurʾân, Fî Enne'l-maʿdûm leyse bi-şeyʾ, Şerhu Edebi'l-cedel, Keyfiyyetü'l-istişhâd, Dekāʾiku'l-kelâm, İmâmetü Benî ʿAbbâs, el-Kerâmât, Tasarrufü'l-ibâd ve'l-fark beyne'l-halk ve'l-iktisâb, ed-Dimâʾü'lletî ceret beyne's-sahâbe, Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr fi'r-red ʿale'l-Bâtıniyye, el-Kesb, el-Bagdâdiyyât, el-Cürcâniyyât, el-İsbahâniyyât, Nihâyetü'l-îcâz, el-Îmân, et-

Tebsıra, el-Mukaddimât fî usûli'd-diyânât, el-Mesâ˒ilü'l-Kostantîniyye, er-Red ˓ale'l-mütenâsihîn, el-Mesâ˒il ve'l-mücâlesâtü'l-mensûre, el-İmâmetü'l-kebîre, el-İmâmetü's-sağîre, er-Rudûd ˓alâ Ebî Tâhir b. Kāsım, Ecvibetü ehli Filistîn, Mesâ˒il se˒elehâ İbn ˓Abdilmü˒min, el-Usûlü'l-kebîr, el-Usûlü's-sagīr, Mesâ˒ilü'l-usûl, Fazlü'l-cihâd, Emâlî, İcmâ˓u ehli'l-Medîne, et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh (M. Ramazan Abdullah, s. 196-216).

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, et-Temhîd (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 145, 214-215, 227-229, 258-263, 280-282, 286-296, 304-305, 330-333, 346-350, ayrıca bk. nâşirin girişi, s. 11-13, 2227, 30-32; a.e. (Ebû Rîde), nâşirin girişi, s. 131; a.mlf., el-Beyân (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, s. 8-9, 18, 79; a.mlf., İ˓câzü'l-Kur˒ân, nâşirin girişi, s. 16-30, 34-35, 49-54, 63; a.mlf., el-İnsâf, s. 7, 13-14, 16, 22-27, 30-41, 51, 54, 57-58, 59, 63-64, 71, 105, 136, 172, 176; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 45, 67, 90, 109; a.mlf., el-Fark, (Kevserî), s. 221; Hatîb, Târîhu Bağdâd, V, 379-380; İsferâyînî, et-Tebsîr, s. 119; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), II, 303; III, 286; IV, 5; V, 5, 6, 76, 80-99, 109, 142, 185, 202; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, Kahire 1947, s. 243, 247, 249, 256; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-˓Avâsım (Tâlibî), s. 119; a.mlf., Ahkâmü'l-Kur˒ân, III, 457; Şehristânî, elMilel (Vekîl), I, 95, 98; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 119-120, 177, 178, 222-224, 398-399; Fahreddin er-Râzî, Levâmi˓u'l-beyyinât, s. 36; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 11-12; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 269; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, XVII, 190-193; İbn Teymiyye, Mecmû˓u fetâvâ, IV, 167; VI, 135; VII, 119, 154; Îcî, Cevâhirü'l-kelâm (nşr. Ebü'l-Ulâ el-Afîfî, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, II, Kahire 1934, içinde), s. 133, 156, 170, 181, 208, 210; Sübkî, Tabakāt, III, 352; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, II, 228-229; İbn Haldûn, Mukaddime, Kahire, ts. (Dârü'ş-Şa'b), s. 429; İbnü'l-Vezîr, Îsârü'l-hak ˓ale'l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 322; Keşfü'z-zunûn, I, 173; II, 1485, 2042; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 160, 168; Îzâhu'l-meknûn, I, 98; II, 691;

Ammâr Tâlibî, Ârâʾü Ebî Bekr b. el-ʿArabî el-Kelâmiyye, Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-Vataniyye), s. 10-11, 127, 159; Abdurrahman Bedevî, Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm, Kahire 1945, s. 138; a.mlf., Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1971, I, 569-591, 595-627; Sezgin, GAS, I, 608-609; Abdürraûf Mahlûf, el-Bâkıllânî ve kitâbühû İʿcâzü'l-Kurʾân, Beyrut 1978, s. 77-78, 88-90, 108-109, 534; Hüsnî Zeyne, el-ʿAkl ʿinde'l-Muʿtezile, Beyrut 1978, s. 25, 26-27, 144; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 51; M. Ramazan Abdullah, el-Bâkıllânî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye, Bağdad 1986, s. 132 vd., 179-215, 224 vd., 593-607; İzmirli İsmâil Hakkı, "Ebû Bekir Bâkıllânî", DİFM, sy. 5-6 (1926), s. 137-172; F. Rosenthal, "A Tenthy Century, Document of Arabic Literary Theory and Criticism", MW, XLII (1952), s. 58-61; Yusuf Ibish, "Life and Works of al-Bāqillānī", IS, IV (1965), s. 225-236; Halim Sabit Şibay, "Bâkillânî", İA, II, 253-257; Abdülkayyûm, "Bâkıllânî", UDMİ, III, 977; R. J. McCarthy, "al-Bākıllānı", EI² (İng.), I, 958.

Şerafettin Gölcük

BÂKIR, Muhammed b. Ali

(bk. MUHAMMED el-BÂKIR).

BAKIRGAN KİTABI

Hakîm Süleyman Atâ'nın (ö. 582 / 1186) tasavvufî şiirlerden derlediği manzume ve kıssalar mecmuası.

Eserlerinde Süleyman, Kul Süleyman, Hakîm Hâce Süleyman, Hakîm Süleyman, Hakîm, Hakîm Hâce, Süleyman Bâkırgānî isimlerini kullanan Hakîm Atâ, Ahmed Yesevî'nin üçüncü halifesi olup, Yesevî tarzında hikmetler söylemiş ve Orta Asya tasavvuf edebiyatında ondan sonra hikmet an'anesini geliştirmiş en eski sûfî şairdir.

Bakırgan Kitabı, değişik zamanlarda yaşamış çeşitli şairlere ait birtakım ilâhi ve sûfiyâne şiirlerin toplandığı bir mecmuadır.

On dört şairin 124 manzumesiyle yine bunlardan bazılarına ait sekiz manzum hikâyeden meydana gelmiştir. Manzumelerden kırk dördü Hakîm Atâ'ya, yirmi biri Şemseddin'e, on dokuzu Îkanî'ye, on üçü Ubeydî'ye, on ikisi Ahmed Yesevî'ye, dördü Şerîf'e, dördü Hudâdâd'a, birer tanesi de Şühûdî, Gazâlî, Şeyhî, Fakīrî, Kāsım, Garîbî ve Hatâî'ye aittir. Mecmuadaki manzumeler hikmet tarzının en güzel örnekleridir. Eserde dervişlerin ve dervişliğin faziletlerine ve dünyanın fâniliğine dair birtakım mutasavvıfâne düşüncelerle Ahmed Yesevî için yazılmış methiyeler de yer almaktadır.

Mecmuanın sonunda yer alan manzum hikâyelerden Hz. Peygamber ve kızı Fâtıma'nın ölümlerini anlatanlar Şemseddin'e, mi'racı ve Hz. İbrâhim'in oğlu İsmâil'i kurban etme teşebbüsünü anlatanlar Süleyman Atâ'ya, Hz. Peygamber'in oğlunun ölümünü anlatan Ubeydî'ye, Cenâdil Kalesi'nin kurtuluşunu anlatan hikâye ise Hatâî'ye aittir. "Yarım Alma Kitabı"nın da Süleyman Atâ tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir.

Yüzyıllardan beri Orta Asya, Volga, Hârizm ve Kıpçak Türkleri arasında büyük bir vecd ve heyecanla okunan Bakırgan Kitabı ilk defa 1846'da Kazan Dârülfünunu Matbaası'nda basılmıştır. Çift sütun halinde seksen altı sayfadan ibaret olan bu baskının her sayfasında ortalama elli mısra vardır.

Yine aynı matbaada 1301'de (1884) basılan nüsha ise 144 sayfa olup her sayfası ortalama yirmi altı mısradır. Eserin birçok yazma nüshası da vardır.

Süleyman Atâ'nın Bakırgan Kitabı gibi Âhir Zaman Kitabı ve Hazreti Meryem Kitabı da aynı bölgelerde yüzyıllardan beri okunagelen kitaplar arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1984), s. 57, 172-174, 176; Ali Rahim - A. Aziz, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1923, II, 102-108; Neclâ Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, İstanbul 1981, I, 102; W. Barthold, "Hakīm Ata", EI, II, 239; R. Rahmeti Arat, "Hakîm Ata", İA, V/1, s. 101-103; Günay Alpay, "Hakīm Ata", EI^2 (İng.), III, 76.

Tuncer Gülensoy

BÂKIRGĀNÎ

(bk. HAKÎM ATÂ).

BÂKIRİYYE

الباقرّية

İmâmiyye Şîası içinde imâmetin Ali Zeynelâbidîn’den sonra oğlu Muhammed el-Bâkır’a intikal ettiğini ve onun “beklenen mehdî” olduğunu öne sürenlere verilen ad.

(bk. MUHAMMED el-BÂKIR).

BAKIYYE b. VELÎD

بقيّة بن الوليد

Ebû Yuhmid Bakıyye b. el-Velîd el-Kelâî el-Hımsî (ö. 197 / 812)

Muhaddis.

Tebeü't-tâbiînden olan Bakıyye kendi ifadesine göre 110'da (728) doğdu. Yetişme çağı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Muhammed b. Ziyâd el-Elhânî, Temmâm b. Necîh, Şu'be b. Haccâc, Dahhâk, Yezîd b. Hârûn gibi birçok âlimden hadis rivayet etti. Kendisinden hocaları İbn Cüreyc, Evzâî, Şu'be b. Haccâc, Abdullah b. Mübârek'ten başka İsmâil b. Ayyâş, Hammâd b. Zeyd, Vekî' b. Cerrâh gibi birçok muhaddis hadis almıştır.

Bağdat'a giderek hadis rivayet eden Bakıyye, adı üzerinde çok söz söylenen bir muhaddistir. Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ,'da ona hadis hâfızları arasında yer veren Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl'de hakkında bütün söylenenleri ve münker* kabul edilen rivayetlerini sıralamıştır. Abdullah b. Mübârek onun adları bilinen şeyhleri künyeleriyle, künyeleriyle mâruf râvileri de isimleriyle zikretmek suretiyle hadisçileri yorduğunu, sadûk* bir kişi olmasına rağmen her önüne gelenden rivayette bulunduğunu belirtir. Hüccet kabul edilmemesinin en önemli sebebi, zayıf râvilerden duyduklarını kendileriyle görüştüğü sika* râvilerden duymuş gibi tedlîs* yaparak nakletmesidir.

Yanlış okuma sebebiyle Ebû Yuhmid yerine Ebû Muhammed diye de künyelendiğine işaret edilen Bakıyye'nin geniş bilgisine, zeki ve zarif kişiliğine rağmen tedlîs kusuru yüzünden Buhârî bir rivayetini mütâbi'* ("Ezân", 65), Müslim de bir hadisini şâhid* olarak ("Nikâḥ", 101) zikretmişlerdir. İbn Huzeyme onun rivayet ettiği hadislerin delil olarak kullanılamıyacağını söylemiştir.

Sika râvilerden rivayet ettiği bilinen hadislerine güvenilebileceği, zayıf ve tanınmayan kişilerden rivayet ettiklerine ise itibar edilemeyeceği, âlimlerin

Bakıyye hakkındaki ortak görüşüdür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 469; el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 434-436; İbn Adî, el-Kâmil, II, 504-511; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, VII, 123-127; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, Beyrut 1403-1405 / 1983-85, IV, 192-200; Zehebî, Teẕkiretü’l-huffâz, I, 289-290; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 331-339; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 518-534; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 473-478.

İsmail L. Çakan

BÂKĪ

الباقي

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “sebat ve devam etmek, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitmek” anlamındaki bekā kökünden türeyen bir sıfattır. Esmâ-i hüsnâdan biri olarak “gelecekte varlığının sona ermesi düşünülemeyen” anlamına gelir ki “Allah’tan başka her şeyin gelip geçici olduğu” mânasını ifade eden fânînin zıddıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de bâkı isminin ihtiva ettiği mâna, aynı kökten türeyen fiil ve ism-i tafdil sigaları ile Allah’a nisbet edilmiştir (Tâhâ 20/73; er-Rahmân 55/27). Yine Allah’ın isimlerinden olmak üzere Kur’an’da yer alan âhir ve samed kelimeleri de (el-Hadîd 57/3; el-İhlâs 112/2) bâkının mânasını destekler niteliktedir. Allah’ın isim ve sıfatları başlangıçsız (ezelî) ve nihayetsiz (ebedî) olma özelliği taşıdığına göre O’nun hay ismi “ezelî ve ebedî bir hayatla diri” anlamına gelir ve bu mânasıyla Allah’ın sonsuzluğunu vurgulamış olur. Nitekim bir âyette Cenâb-ı Hak hay ismiyle anıldıktan sonra ölümden münezzeh (lâyemût) olmakla nitelendirilmiş (el-Furkan 25/58) ve bir bakıma bâkı ismi tefsir edilmiştir. Hadislerde bâkı mânasını içeren ve özellikle Hz. Peygamber’in dua ve münâcâtlarında yer alan ifadeler mevcuttur; ayrıca aynı anlama gelen dâim ismi de Allah’a nisbet edilmiştir (bk. Beyhakī, s. 9-12).

Bâkī, kelâm literatüründe “varlığının sonu olmayan” anlamında Allah’ın isim ve sıfatları içinde zâtî - selbî grubundan kabul edilmiştir. Gazzâlî’nin de belirttiği gibi “kendinden ötürü varlığı zaruri” (vâcibü’l-vücûd bizâtihî) olan Allah’ın, zamanın hem geçmişi hem de geleceği açısından nihayetsiz olması aklen de zorunludur. Çünkü mevcudiyetini kazanıp sürdürebilmesi için başkasına muhtaç olmaktan münezzeh bulunan Allah’ın zâtı değişime mâruz kalmayacağı gibi zamana da bağımlı değildir. Ancak değişim kanunlarına tâbi bulunan insanın zihni, zamanı geçmişe ve geleceğe bağlı olarak idrak eder. Bu sebeple de kelâmcılar yaratıcının sonsuzluğunu geçmiş açısından kadîm ve ezelî, gelecek açısından da bâkī ve ebedî kavramlarıyla ifade etmek istemişlerdir.

Bütün İslâm bilginleri Allah'ın bâkī oluşu noktasında görüş birliği içindedir. Ancak aşırı Şiî gruplarına mensup Beyân b. Sem'ân, "O'nun vechi (zâtı) müstesna her şey yok olmaya mahkûmdur" (el-Kasas 28/88) meâlindeki âyetin hükmünü Allah'ı da içine alacak şekilde genelleştirmiş ve bu âyetteki vech kelimesine yaratılmışlara mahsus "yüz" mânası vererek Allah'ın yüzü hariç zâtının yok olacağını ileri sürmüştür. Fakat Beyân b. Sem'ân'ın bu görüşü mutlak mânada ulûhiyyet kavramına, Allah'ın isim ve sıfatlarına ve mantık kurallarına aykırı görülerek reddedilmiştir. Dünya hayatını sona erdiren ölüm, kişinin ölümsüz yaratıcının ölümsüz âlemine geçişini sağlamaktadır. Özellikle Türk dünyasında hemen bütün mezar taşlarında yer alan "Hüve'l-bâkī" (Ölümsüz olan sadece O'dur) cümlesi, Allah'ın üstün kudret ve ebedîliğini ifade ederken kulun aczini dile getirmekte ve dolayısıyla gerçek saadetin O'na teslim olmakla gerçekleşebileceğine işaret etmektedir (Bâkī kavramının Allah'ın sıfatları içindeki yeri ve zâta nisbet edilişiyle ilgili farklı görüşler için bk. BEKĀ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "bḳy" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "bḳy" md.; Lisânü'l-ʿArab, "bḳy" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "bḳy" md.; Mustafavî, et-Tahkīk, "bekāʾ" md.; Halîmî, el-Minhâc, I, 188; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 81, 108-109; a.mlf., el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Raşit Efendi Ktp., nr. 497, vr. 77ª, 82ª-b; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, s. 9-12; Cüveynî, el-İrşâd (M. Yûsuf), s. 78; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 117-118; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XV, 24; a.mlf., Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 350-351; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 96; Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA, II, 484, 488.

Bekir Topaloğlu

BÂKÎ

باقي

(ö. 1008 / 1600)

Şöhret ve tesiri asırlarca devam eden, klasik Osmanlı şiirine söyleyiş gücü kazandıran ve “Sultânü’ş-şuarâ” diye anılmış büyük divan şairi.

Asıl adı Mahmud Abdülbâkî’dir. 933’te (1526-27) İstanbul’da doğdu. Babası Fâtih Camii müezzinlerinden Mehmed Efendi adında bir zat olup 1566 Haziranında hac yolculuğu sırasında vefat etmiştir. Fakir bir ailenin çocuğu olan Bâkî gençliğinin ilk yıllarında çırak olarak saraçlık mesleğine girmiştir. Yeni bir görüşe göre ise Bâkî’nin işi saraç çıraklığı değil, camilerde kandillerin yakılması ve bakımı hizmetini yapanlara verilen ad olan “serrâclık”tır. Kelimenin bu hususi mânasının herkesçe bilinmemesi, onun saraç çırağı olduğuna dair süregelen yanlış bir kanaate sebep olmuştur (bk. Gökyay, III, 125-133). Yaratılışındaki okuma ve öğrenme arzusu onu medreseye yöneltti. Uzun zaman Karamânîzâde Mehmed Efendi’den okudu. Ders arkadaşları arasında Nev‘î, Üsküplü Vâlihî, Edirneli Mecdî, Hoca Sâdeddin, Karamanlı Muhyiddin gibi ileride şair ve âlim olarak ün kazanacak gençler vardı. Tahsilinin yanı sıra şiirle de iyiden iyiye uğraşan Bâkî, zamanının edebî şöhretleriyle tanışıp onlara nazîreler yazarak değer ve kabiliyetini göstermeye çalışıyordu. Zâtî’nin Beyazıt Camii avlusundaki remilci dükkânına sık sık giderek gazellerini onun tenkidine sunuyordu. Zâtî’nin şiirlerine söylediği nazîrelerle bir yandan kendi şiir dilini olgunlaştırırken aynı zamanda dükkânı İstanbul’daki şairlerin toplantı yeri olan bu müstesna şairin takdirini elde ediyordu. Nitekim Zâtî de onun bir beytini tazmin* edip yazdığı gazeli divanına koymuş, kendisini ayıplamak isteyenlere, “Bâkî gibi bir şairin şiirini almak ayıp değildir” diyerek yaptığı işi haklı göstermek istemişti. Zâtî 953’te (1546) vefat ettiğinde Bâkî yirmi yaşlarında idi.

Hocası Karamânîzâde Mehmed Efendi’ye yazdığı “sünbül” redifli kaside ile şiirde kişiliğini artık iyice kabul ettirmişti. 1552’de yeni açılan

Süleymaniye Medresesi'nde Kadızâde Şemseddin Ahmed Efendi'nin derslerine devama başladı. Ramazan 962'de (Ağustos 1555) Nahcıvan seferinden dönen Kanûnî'ye takdim ettiği kasidede üç yıldır medrese odalarında yattığından ve padişahın emriyle bir yıl bina eminliği hizmetinde bulunduğundan söz etmektedir. Anlaşıldığı üzere derslere devam ederken öte yandan, yapımı sürmekte olan Süleymaniye Külliyesi'nde bina emini olarak çalışmıştı. 1556 yılında Halep kadılığına tayin edilen hocasıyla birlikte gitti ve orada kadı nâibliği yaptı. O sırada hocasına "râiyye", Halep Beylerbeyi Kubad Paşa'ya da "hilâl" redifli birer kaside sundu. Şah Abbas'ın kütüphanecisi ve Mecmau'l-havâs adlı tezkirenin müellifi Sâdıkī-i Kitâbdâr Halep'e uğradığında kendisiyle tanışıp uzun uzun sohbetlerde bulunmuş, aralarında latifeleşmeler geçmiştir.

Bâkî Halep'te dört yıl kadar kaldı. Kadızâde'nin 1560 yılında Halep kadılığından istifa ederek İstanbul'a dönüşünde onunla beraber yola çıktı. Aynı yılın Mart ayında, Konya'da Şeyhülislâm Ebüssuûd'un kadılıkla Şam'a gitmekte olan oğlu Mehmed Çelebi'ye rastladı. Kendisine bir "nûniyye" kasidesi takdim ederek ondan babasına bir tavsiye mektubu aldı. Bâkî İstanbul'a varışında kendisi için yazdığı "lâmiyye" kasidesini sunarak Ebüssuûd Efendi'nin çevresine girme imkânını elde etti. Bu arada sadâret mevkiinde bulunan Rüstem Paşa'ya yaklaşmak için onun şeyhi, Baba Efendi diye mâruf Filibeli Şeyh Mahmud Efendi'ye intisap etmeye uğraşıyordu. Bu sebeple ona da birkaç kaside takdim etti. Rüstem Paşa'nın 1561'de ölümü ile yerine geçen Semiz Ali Paşa'ya da iki kaside sundu. Ekim 1561'de dânişmend, iki sene sonra da mülâzım oldu. 1564 Nisanında da yirmi beş akçe ile bir medreseye tayini için ferman çıktı.

O sırada Rumeli kazaskeri olan Hâmid Efendi bu tayini kanuna ve usule uygun bulmadığından gereğini yapmakta tereddüt göstermekte iken şairi tanıyan ve takdir eden padişahın yeniden ve kesin fermanı üzerine 30 akçe ile onu Silivri'de Pîrî Mehmed Paşa Medresesi'ne tayine mecbur oldu. Orada çok kalmayan Bâkî birkaç ay sonra, Kasım 1564'te İstanbul'da Murad Paşa Medresesi'ne nakledildi. Bu tayinin sağladığı imkândan faydalanarak Kanûnî'nin kendisine gönderdiği şiirlerine onun emri üzerine nazîreler yazıyor, bir yandan da ona kasideler takdim ediyordu. Aralarındaki bu alâka, zeki ve kabiliyetli şairin yeteneklerini padişaha göstermesine yardım etti. Bu kabiliyetli şairden hoşlanan Kanûnî ona

Keşşâf, Hidâye, Ekmel adlı kitapların kıymetli birer nüshasını hediye etti. Bâkî de divanını padişahın emriyle düzenleyerek ona sundu. Padişahın türlü iltifatları şairi mânen ve maddeten zenginleştiriyordu. Bu arada Aralık 1565'te 10 akçe terakkî*ye nâil oldu. Haziran 1566'da, hacca gitmiş olan babasının ölümü haberini aldı. Bunun da ardından Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar'dan ölüm haberi geldi (Eylül 1566).

Daima himayesini gördüğü bu büyük sultana duyduğu samimi bağlılığını ve onun yüce şahsiyetini dile getiren ünlü mersiyesini yazdı. Son kısmı yeni padişaha intisap vesilesi olan mersiyenin ardından da II. Selim tahta çıktığında (15 Rebîülevvel 974 / 30 Eylül 1566) hemen bir "cülûsiye" takdim etti. Umduğu câizeyi bulamayışı bir yana Murad Paşa müderrisliğinden de azledildi. Uzun bir mâzullük devresinden sonra Temmuz 1569'da Mahmud Paşa müderrisliğine, Ağustos 1571'de de Eyüp müderrisliğine tayin edildi. Münşeat sahibi Feridun Bey'in vasıtasıyla Sokullu Mehmed Paşa'nın himayesini elde eden şair padişahın hususi meclisine de girmeye başladı. Hükümdarın birkaç gazelini tahmis, birkaçını da tanzir etti ve ayrıca ona üç kaside sundu. Bu yakınlığın neticesi olarak 1573 Mayısında Sahn müderrisliğine getirildi. III. Murad'ın cülûsundan sonra da itibarlı durumu devam etti. Ekim 1575'te Süleymaniye müderrisliği pâyesine yükseltildi. Bu makama gelişinden bir ay sonra talihinin burcunda uğursuz bir yıldız göründü. Rivayete göre Nâmî adlı bir şairin gazelini, mahlas beytindeki ismi Bâkî'ye çevirmek suretiyle ona isnat ettiler. O gazeldeki, "Gınâ sadrındaki mağrûr u nâ - âsûde serverden / Fenâ bezminde hâb - âlûd olan mestânemiz yeğdir" beytinde şair, içkiye düşkünlüğü meşhur olan II. Selim'i oğlu III. Murad'a tercih ettiğini ima ediyor, dediler. Padişah hiddete kapılarak şairi azletti. Ancak onu himaye edenler hükümdara gazelin İstanbullu Nâmî'ye ait olup eski mecmualarda görüldüğünü söyleyerek şairin bağışlanmasını sağladılar. Gerçekte ise bu gazel Bâkî divanının birçok yazma nüshasında bulunduğu gibi basmalarında da yer almıştır. Gazelin şairi kurtarmak gayesiyle Nâmî'ye isnat edilmiş olması mümkündür.

Bu hadisenin yatıştırılmasıyla Kasım 1576'da Edirne'de Selimiye müderrisliğine, Mart 1579'da 1000 altın terakkî ile Mekke kadılığına tayin edildi. Temmuz 1582'de İstanbul'a geldi. Mekke'de iken tercüme ettiği el-İʿlâm fî ahvâli beledi'llâhi'l-harâm adlı Mekke tarihini padişaha takdim etti.

Murâdî mahlasıyla şiirler yazan padişahın gazellerine yaptığı nazîrelerle hükümdarın alâkasını görmeye başladı. Eylül 1584'te Molla Ahmed Efendi'nin yerine İstanbul kadısı olduysa da çok geçmeden azledilerek (Ocak 1585) Üsküdar'da oturması emredildi. Temmuz 1586'da tekrar İstanbul kadılığına getirilip kısa bir zaman sonra da Anadolu kazaskeri yapıldı (Ekim 1586). Burada iki sene hizmetten sonra azledilen Bâkî, üç yıl kadar açıkta kalışının ardından Mayıs 1591'de yine bu makama iade edildi.

Bu sırada bazı kadılar padişaha şair hakkında şikâyette bulundular. Bâkî de Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'nin kardeşini kendi yerine getirmek için şikâyetçileri tahrik ettiğini hakaretâmiz kelimelerle ileri sürdü. Şeyhülislâm ise onun bazı mısralarına dayanarak kendisine küfür isnadında bulunduktan başka rüşvet alıp verdiğini de iddia ederek azlini ve sürgün edilmesini istedi; aksi takdirde makamından ayrılıp başka sultanın ülkesine gideceğini söyledi. Bâkî padişahın hocası Sâdeddin Efendi'ye başvurarak o sırada Rumeli kazaskeri olan Zekeriyyâ Efendi'nin şeyhülislâmlığa getirilmesini, münasip görülmediği takdirde kendisinin bu makama tâlip olduğunu bildirdi. Bostanzâde'nin, başka bir sultanın ülkesine gideceğine dair sözünden incinen hükümdar onu azlederek yerine Zekeriyyâ Efendi'yi, Rumeli kazaskerliğine de Bâkî'yi tayin etti (Nisan 1592). Böylece ilmiye mesleğinin bu üst basamağına ulaşıp yıllardan beri özlediği şeyhülislâmlık makamına o kadar yaklaşmışken üç ay sonra emekli edildi (Şevval 1000 / Temmuz 1592). III. Mehmed'in Cemâziyelevvel 1003'te (Aralık 1594) tahta geçişi, bir köşede unutulmuş ve küskün bekleyen Bâkî'nin içindeki ümitleri canlandırdı. Tekrar bir mevkiye gelebilmek arzusu ile kendisine kasideler sunduğu hükümdar onun bu dileğini karşılıksız bırakmayarak yaşlı şairi yeniden Rumeli kazaskerliği makamına getirdi. Ancak daha önce kendisinin azline sebep olduğu Şeyhülislâm Bostanzâde'nin oyunu ile altı yedi ay kadar sonra buradan uzaklaştırıldı (Ağustos 1595).

Yine bir köşeye atılan Bâkî padişaha kasideler sunarak eski makamına dönebilmek için devamlı ricalarda bulunup üç yıllık bir bekleyişten sonra yeni sadrazam Hadım Hasan Paşa'nın yardımı ile Şubat 1598'de üçüncü defa Rumeli kazaskeri oldu. Bostanzâde'nin ölümü üzerine şeyhülislâmlık yolu kendisine bir kere daha açılmış görünürken, sadrazamın bütün gayretine rağmen, padişah üzerinde derin nüfuzu olan eski ders arkadaşı

Hoca Sâdeddin Efendi bu makama getirildi. Sadrazamın çok geçmeden idamı ile hâmisini kaybeden ve ümitleri suya düşen Bâkî de istifa etti (Muharrem 1007 / Ağustos 1598). Bir yıl geçtikten sonra Hoca Sâdeddin Efendi vefat ettiğinde ise son defa uyanan şeyhülislâmlık ümidi de Sun‘ullah Efendi'nin tayini ile tamamen yıkıldı. Artık iyiden iyiye ihtiyarlamış ve çökmüş koca şairin zayıf ve sinirli bünyesindeki hastalıklar bu darbeyle daha da artarak konağındaki câriyelere hiddetlendiği bir sırada 23 Ramazan 1008 (7 Nisan 1600) Cuma günü vefat etti. Cenaze namazı Fâtih Camii'nde Sun‘ullah Efendi tarafından kalabalık bir cemaatle kılındıktan sonra Edirnekapı dışındaki mezarlıkta toprağa verildi.

Bâkî'nin, ileri yaşlarında iken dünyaya gelen ve daha sonra kendisi gibi müderris ve kadı olan iki oğlu vardır. Bunlardan ilki Şeyhî mahlasıyla şiirler yazan Şeyh Mehmed (ö. 1039 / 1630), diğeri Abdurrahman'dır (ö. 1045 / 1636). Bunun da Fâizî mahlasıyla şiirler yazan bir oğlu olup 1076 (1665-66) yılında vefat etmiştir. Bâkî'nin vaktiyle Fatih'te Yeni Nişancıpaşa civarında bir mescidi ve adını taşıyan bir mahalle vardı.

Eşiğine kadar geldiği halde bir türlü erişemediği şeyhülislâmlık bir tarafa bırakılırsa, daha gençlik çağından itibaren gittikçe artan bir takdir görerek yüksek mevkilere ve devamlı bir şöhrete ulaşan Bâkî, dünya nimetlerinin zevkini çıkarmasını bilen, talihin birçok lutfunu elde etmiş bir şairdir. Meslek hayatındaki geçici bazı iniş çıkışlara mukabil devrini yaşadığı dört hükümdar zamanında hep el üstünde tutulmuş, Kanûnî'nin saltanatı sırasında çağının en büyük şairi sayılarak kendisine lâyık görülen "Sultânü'ş-şuarâ" unvanını asırlar boyunca korumuştur. Bâkî'nin şöhreti ve eserleri Anadolu ve Rumeli'yi aşıp Azerbaycan, İran ve Irak'tan Hicaz'a, nihayet Hint saraylarına kadar yayılmış bulunmaktaydı.

Onun kendisini çevresine sevdirmesinde hoşsohbet, nükteci ve neşeli mizacı kadar vazifesinde dürüst ve iyilik sever bir kimse oluşunun da ayrıca tesiri vardır. Bununla beraber Bâkî'nin hızlı yükselişi ve kazandığı büyük itibar zamanının bazı şairlerinin kıskançlığını çekmiş, bundan ve ayrıca birtakım nükteleri yüzünden onlarla kendisi arasında hicivleşmeler geçmiştir. Hayatının sonlarına doğru şeyhülislâmlığa ulaşmak için çok daha artan mevki hırsı onu bazı idarî oyun ve entrikaların içine sokmuştu. Bâkî'nin bulunduğu makamların gerektirdiği ciddiyetle bağdaşmayacak

birtakım hareket ve davranışları olduğunu gösteren fıkra ve nüktelere de rastlanır. Çok arzu ettiği halde şeyhülislâmlığa gelemeyişinde sanatkâr ve eğlenceye düşkün serbest yaratılışının bu gibi tezahürlerinin de payı olsa gerektir.

Bâkî, kendi çağında ve sonraki yüzyıllarda gelen sanat ve edebiyat adamlarının çoğunun belirttiği gibi, şiirde söyleyiş tarzında yenilik yapmış, imâle ve zihaf denilen dil kusurlarını asgariye indirmiştir. Ahmedî'den Bâkî'ye kadar gelen şairler, Türkçe'yi aruza uydurmak için yapılan, hecelerde uzatma ve kısaltma şeklinde özetlenebilecek olan bu kusurları belli nisbette gitgide azaltmışlardı. Bâkî'nin şiirlerinde bunlar okuyanın dil zevkini incitmeyecek dereceye düşmüştür.

Şöhret kazanmış ve sayısı bir hayli tutan kasideleri de olmakla beraber Bâkî her şeyden önce bir gazel şairidir. Onun bu sahadaki üstünlüğü sonraki devirlerde de hep kabul edilegelmiştir. Bâkî gazellerinde hayatın zevklerini terennüm etmiş, insanın fâni ömrünü elinden geldiğince aşk, içki ve eğlence meclislerindeki zevklerle gününü gün edip değerlendirmesini benimseyen bir felsefeye tercüman olmuştur. Bu bakımdan Bâkî, şiiri mânevî ıstırap ve acılar etrafında dönen çağdaşı Fuzûlî'den çok ayrılır. O derin ve büyük ıstırapların şairi olmak yerine hayatın zevk ve eğlencelerine yönelmiş bir şiir ustasıdır. Bâkî'de coşkun ilhamlar değil, şekil üzerinde durarak şiirini ince hayaller, nükte ve tevriye başta gelmek üzere türlü edebî sanatlarla işleyip zenginleştirmeyi göz önünde bulunduran bir tutum esastır. Klasik nüktenin dayandığı îhâm ve tevriye sanatlarının Bâkî'nin şiirinin hâkim unsuru olduğunu iddia eden çağdaşı Ahdî ve ona iştirak eden Kınalızâde Hasan Çelebi hükümlerinde haksız değildirler. Nüktedan, hoşsohbet, meclislerde aranan bir kişi olan Bâkî'nin üslûbunun karakterine uygunluk göstermesi tabiidir. Şurası da var ki Hayâlî'de ve Yahyâ Bey'de görülen tasavvufî zevke Bâkî'de hemen hemen hiç rastlanmaz. Aşağı yukarı her büyük şairin divanında bulunan tevhid, münâcât, na'‘t gibi dinî ve bazan tasavvufî muhtevalı manzumeler Bâkî'nin divanında yoktur. Mekke kadılığında bulunmuş bir şairin bir na‘t bile yazmamış olması düşündürücüdür. Bu husus ve ayrıca hayatının seyri gösteriyor ki Bâkî bu dünyanın zevklerini terennüm etmiş, şiirini de dünyevî arzularını ifade ve isteklerini temin yolunda kullanmıştır. Şiirlerindeki birtakım garip mecazlar, hayal oyunları, aralarında yetiştiği Zâtî, Hayâlî Bey, Yahyâ Bey ve Emrî

gibi XVI. yüzyıl şairlerinin takip ettiği estetiğin izleri olarak izah edilebilir.

Bâkî'nin şiirlerinde tabiat ve İstanbul'dan çizgiler sık sık akis bulmuştur. Onun manzumelerinde devrinin zengin hayatı ve haşmeti kolaylıkla hissedilir. Bâkî yaşadığı tabiat ve cemiyet çevresinden şiirine yer yer canlı levhalar vermeyi bilmiştir. Divan şiirine İstanbul Türkçesi'ni yerleştirmek gibi bir rolü olan Bâkî zaman zaman halk söyleyişinden gelen ifade malzemesine de açılır. Bâkî tabiata ve zevk hayatına açık yönü ve üslûbu ile Şeyhülislâm Yahyâ ve Nedîm'e bir öncü sayılmıştır. Temiz ve âhenkli bir üslûba sahip olan Bâkî divan şiirine bir söyleyiş kudreti ve rahatlığı kazandırmıştır. Asırlarca bir üstat olarak benimsenen Bâkî'nin şiirlerine kendi zamanından başlayarak her devirde başta büyük mümessiller ve şöhretler olduğu halde çeşit çeşit nazîreler söylenmiş, manzumeleri ayrıca tahmis vb. yollardan da bir özeniş konusu olmuştur.

Eserleri. 1. Divan. Bâkî divanını, ilk defa Kanûnî Sultan Süleyman'ın isteğiyle onun sağlığında tertip etmiştir. Daha sonra, yazdığı yeni şiirleri de ilâve edilerek değişik tarihlerde divanın yeni ve farklı tertipleri ortaya konulmuştur. Yalnız Türkiye kütüphanelerinde ve hususi ellerde şairin sağlığında yazılmış ondan fazla nüshası vardır. Ölümünden sonra istinsah edilenlerle divanının kitaplıklardaki sayısı 100'den fazladır. Sadece bu rakam, zamanın tahribiyle ve özellikle İstanbul yangınlarıyla kaybolanlar hesaba katılmaksızın, onun şiirlerinin sonraki yüzyıllarda hiçbir Osmanlı şairiyle kıyas edilemeyecek kadar okunduğunu göstermeye yeterlidir. Bâkî divanının ilkin 1276'da (1859) kötü ve çok yanlışlı bir taş baskısı yapılmış, daha sonra R. Dvorák tarafından gazelleri esas alınarak Almanya'daki bir kısım nüshaları üzerinden yetmiş sayfalık bir önsözle yayımlanmıştır (Bâkî's Diwân. Ghazalijjat, Leiden, I-II, 1908-1911). Sadeddin Nüzhet Ergun tarafından da bazı nüsha karşılaştırmaları ile birlikte ilk defa Latin harfleriyle basılmıştır (Bakî, Hayatı ve Şiirleri. I. Divan, İstanbul 1935). Mecmualarda ve nâşirin görmediği nüshalarda bu basımda bulunmayan bir hayli şiiri daha vardır. Son olarak da divanın onu İstanbul kütüphanelerinde, ikisi Elazığ Fırat Üniversitesi'nde olmak üzere on iki nüshasına dayalı tenkitli metni henüz basılmamış bir doktora çalışması olarak ortaya konmuştur (Sabahattin Küçük, Bâkî Divanı Üzerinde Bir İnceleme. Edisyon Kritikli Metin, I-II, 1982). Bâkî divanı Hammer tarafından 1825'te kısmen Almanca'ya tercüme edilmiştir. Bâkî'nin şiirlerinden ayrıca yayımlanmış

geniş seçmeler de vardır: Şemseddin Sâmi, Bâkî'nin Eş'âr-ı Müntahabesi, İstanbul 1317; Fuad Köprülü, Eski Şairlerimiz. Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934, s. 259-320; Nevzat Yesirgil, Bakî, Hayatı, Sanatı, Şiirleri, İstanbul 1953; Faruk K. Timurtaş, Bakî Divanından Seçmeler, Ankara 1987; Sabahattin Küçük, Bâkî ve Dîvânından Seçmeler, Ankara 1988. 2. Fezâilü'l-cihâd. Muhyiddin Ahmed b. İbrâhim'in Meşâriʿu'l-eşvâk ilâ mesâriʿi'l-ʿuşşâk, adlı Arapça eserinin tercümesidir. Cihadın faziletlerinden hareketle müslümanları cihada teşvik eden bu eseri Bâkî Sokullu Mehmed Paşa'nın emriyle 975'te (1567) Türkçe'ye çevirmiştir. Kendi el yazısıyla bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1286) kayıtlı olup müze kısmındadır. 3. Meâlimü'l-yakın fî sîreti seyyidi'l-mürselîn. Şehâbeddin Ahmed b. Hatîb el-Kastallânî'nin el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye adlı siyer kitabının tercümesidir. Sokullu Mehmed Paşa'nın emriyle tercüme ettiği eserin mukaddimesinde belirttiğine göre, Şâfiî mezhebine bağlı bulunan müellifin çeşitli münasebetlerle bu mezhebe dayalı olarak yaptığı fıkhî izahları tercüme sırasında Hanefî mezhebinin görüşlerine çevirmiş, çeşitli ilâve ve çıkarmalarla kitap üzerinde telif denecek derecede değişiklikler yapmıştır. Şair Nev'î tarafından istinsah edilmiş olan nüshada (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3253) 987 (1579) tarihi bulunduğuna göre tercümenin bu tarihten önce yapılmış olduğu anlaşılıyor. Gördüğü rağbet dolayısıyla birçok yazma nüshası olan eserin İstanbul'da üç de baskısı gerçekleştirilmiştir (1261, 1313-1316, 1322-1326). 4. Fezâil-i Mekke. Yine Sokullu'nun emriyle Mekke kadılığı esnasında, XVI. asır Arap müelliflerinden Kutbüddin Muhammed b. Ahmed el-Mekkî'nin el-İʿlâm fî ahvâli beledi'llâhi'l-harâm adlı eserinden yaptığı tercümedir. 987'de (1579) tamamlayıp Medine kadılığından azli üzerine İstanbul'a döndüğünde III. Murad'a takdim etmiştir. Eser Mekke'nin tarihinden ve bilhassa Osmanlı sultanlarının oradaki hayratından bahsetmektedir. Çeşitli kütüphanelerde nüshaları vardır. Bunlardan en mükemmeli Köprülü Kütüphanesi'nde olanıdır (nr. 206). Bâkî'nin bu üç tercümesi, pek lugatli yazılan önsözleri bir tarafa bırakılırsa, tabii, temiz ve güzel bir Türkçe ile kaleme alınmış olmak gibi bir meziyete sahiptir. Nev'îzâde Atâî, Bâkî'nin Eyüp müderrisi bulunduğu sırada, Ebû Eyyûb el-Ensârî tarafından rivayet edilen hadislerden kırk tanesini tercüme ettiğini ve eserin türbeye konulup ziyaretçilerin istifadesine sunulduğunu bildirmektedir. Ancak bu tercümenin herhangi bir nüshasına henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Tezkire, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1160, vr. 50b; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 1604, vr. 44b-45ª; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 53ª-54b; Sâdıkı-i Kitâbdâr [Sâdıkbey Afşar], Mecmaü’l-havâs, İÜ Ktp., nr. 4085, vr. 39ª-b; Kınalızâde, Tezkire, s. 199-209; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 16b; Riyâzî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 6199, vr. 18b-20b; Kafzâde Fâizî, Zübdetü’l-eş‘âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1646, vr. 9ª-19ª; Atâî, Zeyl-i Şakāik, s. 434-439; Hammer, GOD, II, 360; Gibb, HOP, III, 133-159; M. Fuad Köprülü, Bâkī (Türk Dünyası Gazetesi, sy. 1-7 ilâvesi), İstanbul 1335; a.mlf., “Bâkī, Hayatı ve Tabiatı”, YM, sy. 41-43 (1918); a.mlf., “Bâkî”, İA, II, 243-253; J. Rypka, Báqí als Ghazeldichter, Prague 1926; Ergun, Türk Şairleri, II, 697-721; Tahir Olgun, Bâkî’ye Dair, İstanbul 1938; TYDK, I, 189-209; A. Bombaci, Storia Della Letteratura Turca, Milano 1963, s. 304-312; A. Hamdi Tanpınar, “Fuzulî ve Bâkî”, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1969, s. 152-156; Banarlı, RTET, II, 582-597; Orhan Okay, “Bâkî’nin Kanunî Mersiyesine Dair”, Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 235-240; Halûk İpekten, Bâkî, Erzurum 1988; Ali Nihat Tarlan, “Hayâlî - Bâkî”, TDED, sy. 1 (1946), s. 26-38; Faruk K. Timurtaş, “Bâkî’nin Kanunî Mersiyesinin Dil Bakımından İzahı”, a.e., XII (1963), s. 219-232; Orhan Şâik Gökyay, “Şâir Bâkî Gençliğinde Saraç Çıraklığı Yaptı mı?”, JTS, III (1979), s. 125-133; Sabahattin Küçük, “Bâkî’nin Medhiyeleri Üzerine”, MK, sy. 44 (1984), s. 48-52; a.mlf., “Çağdaşı ve Arkadaşı Nev’î’nin Gözüyle Şairler Sultanı Bâkî”, Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi. Tebliğler: Türk Edebiyatı, I, İstanbul 1985, s. 215-222; a.mlf., “Bâkî’nin Şiirlerinde Sosyal Hayatın İzleri”, TDA, sy. 59 (1989), s. 153-161; Fahir İz, “Bākī”, EI^{2} (Fr.), I, 985-986; Harun Tolasa, “Bâkî”, TDEA, 1976, I, 300-303.

Mehmet Çavuşoğlu

BÂKĪ KULU

(bk. BAŞBÂKİ KULU).

BAKĪ b. MAHLED

بقي بن مخلد

Ebû Abdirrahmân Bakī b. Mahled b. Yezîd el-Kurtubî (ö. 276/889)

Müsned'iyle meşhur Endülüslü muhaddis.

201'de (817) veya daha önce Kurtuba'da doğdu. Her biri fakih olan dedeleri gibi babası da bir fıkıh âlimi ve emîr Abdurrahman b. Hakem (Abdurrahman II, 822-852) zamanında Reyye kadısı idi. İlim tahsil etmek maksadıyla o da doğu İslâm ülkelerine seyahat etmişti. Bakī, A'şâ diye bilinen Kurtubalı âlim ve muhaddis Muhammed b. Îsâ el-Meâfirî'den ve İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserinin râvisi Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'den hadis okudu. Yirmi dört yaşlarında iken ilim tahsili için doğu İslâm ülkelerine doğru yola çıktı. Yirmi yıl süren bu ilk seyahati sırasında İfrîkıyye'de fakih Sahnûn b. Saîd'den hadis ve fıkıh tahsil etti. Mısır'da Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr'den, Kûfe'de Hişâm b. Ammâr ve Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî'den, Basra'da Amr b. Ali el-Fellâs ve Bündâr'dan, Medine'de Medine kadısı Ebû Mus'ab ez-Zührî ve benzeri âlimlerden hadis rivayet etti. Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'den hadis ve fıkhî meseleler öğrendi. 244 yılı civarında Endülüs'e döndü. Bir müddet sonra da on dört yıl süren ikinci uzun seyahatine çıktı. Her ne kadar Brockelmann ve Fuat Sezgin onun ilk seyahatinin on dört, ikinci seyahatinin yirmi yıl sürdüğünü ifade ediyorlarsa da kaynaklardaki bilgiler bunun aksini göstermektedir. Hac mevsimine kadar çok defa yaya olarak ilim merkezlerini dolaşmak suretiyle devrin tanınmış muhaddislerinden hadis okur, hac mevsiminde Mekke'ye dönüp haccını ifa eder ve oradaki âlimlerden faydalanırdı. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ile görüşerek ondan el-Musannef'ini, meşhur tarihçi ve muhaddis Halîfe b. Hayyât'tan Tabakatü'r-ruvât ve et-Târîḫ adlı eserlerini bizzat rivayet etti. On kadarı istisna edilecek olursa, sayıları 284'ü bulan hocalarının tamamı güvenilir muhaddislerdir. Onun hoca seçiminde son derece titiz davrandığı, birçok muhaddisten hadis öğrenme imkânı bulduğu halde kendi ölçülerine uymadığı için onlardan hadis almadığı bilinmektedir. En tanınmış talebeleri, oğlu Kurtuba Kadısı

Ahmed ile kendisinden en fazla rivayette bulunan ve kitaplarının yayılmasını sağlayan Abdullah b. Yûnus el-Murâdî, Hasan b. Sa'd b. İdrîs el-Kurtubî, Eslem b. Abdülazîz b. Hâşim el-Kurtubî'dir. Uğradığı herhangi bir yerdeki hadisleri derleyip toparladığı için arkadaşlarının "miknese" (süpürge) lakabını taktıkları Bakī b. Mahled, otuz dört yıl süren hadis tahsilini tamamlayıp memleketine dönünce, hayatta olan hocaları başta olmak üzere Endülüslü hadis talebeleri onun geniş hadis kültüründen büyük ölçüde faydalanmaya çalıştılar. Zira uzun seyahatleri sırasında semâ* ve icâzet* yoluyla rivayet hakkını elde ettiği Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin el-Musannef'ini, İmam Şâfiî'nin el-Ümm'ünü, Halîfe b. Hayyât'ın et-Târîḫ ve Tabakatü'r-ruvât'ını, Devrakī'nin Sîretü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz'ini ve benzeri kitapları Endülüs'e ilk defa getiren ve tanıtan Bakī b. Mahled olmuştur. Buradaki Mâlikîler'in daha önce bilmediği bazı hadisleri ve çeşitli âlimlerin ihtilâflarını ele alan bazı eserleri Endülüs'e getirmesi, Mâlikî fıkhı tahsil etmesine rağmen hadislere göre fetva vermesi ve İbn Ebû Şeybe'nin el-Musannef'ini okutması, bilhassa rey* taraftarlarının onu bid'atçılıkla ve zındıklıkla suçlamalarına ve hatta boynunun vurulması isteğiyle Endülüs emîrine şikâyet etmelerine yol açtı. Zor durumda kalan Bakī Endülüs'ten kaçarak canını kurtarmayı düşündüğü bir sırada halifenin vezirlerinden Hâşim b. Abdülazîz ile tanıştı ve onun vasıtasıyla meselenin esasını halifeye anlatma imkânı buldu. Bakī ile muhaliflerinin yanında söz konusu eseri inceleyen ve beğenen Emîr I. Muhammed, bu eserden bir nüsha da kendi kütüphanesi için yazdırılmasını emretti. Şikâyetçileri azarlayarak Bakī'ye bildiklerini serbestçe öğretmesini söyledi. Daha önceleri sadece İmam Mâlik ile Mâlikî ileri gelenlerinin görüşleri okunup öğretilen Endülüs'ü bir hadis merkezi haline getiren Bakī, 28 Cemâziyelâhir 276'da (28 Ekim 889) Kurtuba'da vefat etti ve Benü'l-Abbas Mezarlığı'na gömüldü.

Bâkī b. Mahled güvenilir bir muhaddis, kimseyi taklit etmeyen, orijinal fikirleri bulunan bir fakih ve müctehid idi. Hanbelî tabakat kitaplarında yer alması Ahmed b. Hanbel'den faydalanmış olması sebebiyledir. İmam Şâfiî'yi de dinlediği ve Endülüs'te onun eserlerini tanıttığı için Şâfiî olduğunu söyleyenler de vardır. Endülüs'te Zâhirîlik muhitini hazırlayanlardan biri olması sebebiyle İbn Hazm onu hayranlıkla anar ve hadis ilminde Buhârî ve diğer meşhur muhaddisler ayarında olduğunu kabul eder. et-Târîhu'l-kebîr müellifi İbn Ebû Hayseme, Bakī'nin bulunduğu

yerde yaşayan hadis talebesinin tahsil maksadıyla bir başka yere gitmesine ihtiyaç bulunmadığı görüşündedir. Bakī'nin son derece mütevazi olduğu, devlet dairelerindeki işlerini halledebilmek için onun nüfuzundan faydalanmak isteyenlerden yardımını esirgemediği, gerektiğinde onlarla birlikte saatlerce yaya yürüdüğü, yeme içmeye önem vermediği, cuma günleri dışında hep oruç tuttuğu, Kur'ân-ı Kerîm'i çok okuduğu kaynaklarda zikredilmiş, cihada önem vermesi sebebiyle yetmiş kadar gazveye katıldığı rivayet edilmiştir. İlim tahsilinde gayretli bulmadığı talebelerine, kendisinden söz ettiğini ima etmeksizin, sokağa atılan lahana yapraklarıyla karnını doyuran ve kâğıt alabilmek için sırtındaki elbiseyi satan talebeler gördüğünü anlattığı da hakkında verilen bilgiler arasındadır.

Bakī b. Mahled'in Abdurrahman ve Ahmed adında iki oğlu olduğu bilinmekte, fakat kaynaklarda Abdurrahman hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bakı vefat ettiğinde on dört yaşında olan Ahmed ise babasından ilim tahsil etmiş, "kādılcemaat" denilen hatiplik görevinde bulunmuş ve on yıl Kurtuba kadılığı yapmıştır. Soyundan onun ilim mirasını devam ettiren ve Kurtuba'da muhtelif devirlerde kadılık yapan âlimler gelmiştir.

Eserleri. 1. el-Müsnedü'l-kebîr. Rivayetleri sahâbî adlarına göre alfabetik olarak tertip ettiği ve el-Musannef diye de bilinen bu eserinde 1300'den fazla sahâbînin rivayetine yer vermektedir. Her bir sahâbînin hadisini fıkıh konularına ve ahkâm meselelerine göre sıraladığı için bu haliyle eser hem müsned, hem de musannef tarzının bir örneği sayılmakta ve daha önce bir benzerinin meydana getirildiği bilinmemektedir. İbn Hazm bu eseri Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inden daha değerli bulmaktadır. III. asrın bu en önemli iki müsnedi bazı yönleriyle mukayese edildiğinde şu sonuçlar elde edilmektedir: Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 904 sahâbînin 30.000 hadisi, diğerinde ise 1013 sahâbînin 30.969 hadisi bulunmaktadır. Bununla beraber İbn Hacer elAskalânî, Bakī'nin sahâbî zannettiği bazı râvilerin tâbiî olduğunu söylemektedir (bk. el-İsâbe, III, 361; VI, 344). Meşhur sahâbîlerin rivayetleri karşılaştırıldığında Bakī'nin daha fazla hadis topladığı görülmektedir. Ebû Hüreyre'nin Ahmed'in el-Müsned'inde 3879 rivayeti, Bakī'nin el-Müsned'inde ise 5374 rivayeti, Muâz b. Cebel'in Ahmed'in el-Müsned'indeki elli üç hadisine karşılık Bakī'nin eserinde 157 hadisi bulunmaktadır. Her sahâbînin rivayetlerini kendi arasında ayrıca fıkıh

bablarına göre düzenlemesi, Bakī'nin eserinin bir diğer üstün tarafıdır. Zehebî'nin tesbitine göre, Ahmed b. Hanbel'in talebesi olmasına rağmen Bakī kitabında onun hiçbir rivayetine yer vermemiş ve anlaşıldığına göre eserinden de faydalanmamıştır. Mübârekfûrî (ö. 1935), eserin bir nüshasının Almanya'da (el-Hizânetü'l-Cermeniyye) bulunduğunu söylemekle beraber (Tuhfetü'l-Ahvezî, Mukaddime, I, 331) kütüphane adı ve numarası vermemektedir. el-Müsned'in iki cildine sahip olduğunu söyleyen Zehebî ile tamamını veya en azından bir kısmını gördüğü anlaşılan İbn Hacer'den sonra onun nüshalarından bahseden olmadığı da sanılmaktadır (Ekrem Ziya el-Ömerî, s. 27-28). Bakī b. Mahled ve diğer bazı muhaddislerin rivayetlerinden derlenen küçük bir risâle (el-Müntekā) Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mecmûa, nr. 129, vr. 225ª-236b). 2. et-Tefsîrü'l-kebîr. İbn Hazm'ın Taberî'ninki de dahil olmak üzere İslâm âleminde bir benzerinin yazılmadığını söylediği, Zehebî'nin de aynı kanaatte olduğunu belirttiği bu eserin kütüphanelerde herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Bakī b. Mahled'in hadisteki yeri ve et-Tefsîrü'l-kebîr'inin Taberî'nin tefsiriyle mukayese edilmiş olması dikkate alınınca eserin bir rivayet tefsiri olduğu kolaylıkla tahmin edilebilir. 3. Kitâbü'l-Aʿdâd. Zikru mâ li's-sahâbeti mine'l-hadîsi mine'l-ʿaded adıyla da bilinen risâle, bir tek hadis rivayet edenler de dahil olmak üzere 1013 sahâbînin adını ve rivayet ettiği hadis miktarını vermektedir. Ekrem Ziya el-Ömerî eseri Zâhiriyye Kütüphanesi'ndeki İbn Hazm ez-Zâhirî'nin tertip ettiği nüshaya dayanarak ʿAdedü mâ li-külli vâhid mine's-sahâbe mine'l-hadîs adıyla neşretmiştir (aş.bk.). Ayrıca Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki iki yazması (nr. 254, 529) esas alınarak İhsan Abbas ile Nâsırüddin el-Esed tarafından Cevâmiʿu's-sîre ve hams resâʾil uhrâ li'bn Hazm adlı eserle birlikte yayımlanmıştır (Kahire, ts.). 4. el-Musannef fî fetâva's-sahâbeti ve't-tâbiîn ve men dûnehüm. Sahâbe, tâbiîn ve daha sonraki âlimlerin fetvalarını derleyen ve İbn Hazm'a göre Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Saîd b. Mansûr'un eserleriyle diğer musanneflerden daha mükemmel olan eser günümüze gelmemiştir.

Bakī b. Mahled'e dair yazılan eserlerden, torunu Abdurrahman b. Ahmed b. Bakī'nin (ö. 366 / 976-77) Fezâʾilü Bakī b. Mahled adlı eseriyle Endülüslü âlim ve emîr Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır'ın (ö. 339/951) el-Müskite fî fezâʾili Bakī b. Mahled'inin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Muammer Nûri, Rabat Dârülhadîsi'l-haseniyye'de, Ebû ʿAbdirrahmân Bakī

b. Mahled el-Kurtubî şeyhu'l-hadîs fi'l-Endelüs adlı bir doktora tezi hazırlamıştır (1978). Ekrem Ziyâ el-Ömerî de Bakī b. Mahled el-Kurtubî ve Mukaddimetü Müsnedihî Adedü mâ li-külli vâhid mine's-sahâbe mine'l-hadîs adıyla hazırladığı bir çalışmayı yayımlamıştır (Beyrut 1404/1984).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kahire 1966, I, 91-93; Humeydî, Cez̠vetü'l-muktebis, Kahire 1966, s. 177-179; İbn Beşküvâl, es-Sıla, I, 116-119; Tabakātü'l-Hanâbile, I, 120; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 75-85; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 109-110; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, V, 235; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), III, 361; VI, 344; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 47, 518-520; III, 167, 177; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 285-296; XV, 83-84, 241; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 629-631; Süyûtî, Tabakatü'l-müfessirîn (Ömer), s. 40-42; Mübârekfûrî, Tuhfetü'l-Ahvezî, Kahire 1383-87 / 1963-67, Mukaddime, I, 331; Uleymî, el-Menhecü'l-ahmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd - Âdil Nüveyhid), Beyrut 1403/1983, I, 258-261; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, s. 118-119; Keşfü'z-zunûn, I, 444, 1679; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 201-202; Sezgin, GAS, I, 152-153; Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 97-98; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Mezâhirü'n-nehdati'l-hadîsiyye fî ʿahdi Yaʿkūbi'l-Mansûri'l-Muvahhidî, Tatvan 1403/1983, I, 233-238; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Bakı b. Mahled el-Kurtubî ve Mukaddimetü Müsnedihî, Medine 1404/1984; Abdülmecîd Türkî, Kazâyâ sekāfiyye min târîhi'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1409/1988, s. 171-191; Manuela Marin, "Baqī b. Majlad y la introduccion del estudio del hadīt en al-Andalus", al-Qantara, I, Madrid 1980, s. 165-208; Abdülvehhâb Fâyed, "Bakī b. Mahled", Mecelletü'l-Ezher, LIII / 9, Kahire 1981, s. 1702-1709; Maria Luisa Avila, "Nuevos datos para la biografia de Baqı b. Majlad", al-Qantara, VI, Madrid 1985, s. 321-367; A. N. M. Raisuddin, "Baqī b. Makhlad al-Qurtubıa (201-276 / 816-889) and his Contribution to the Study of Hadīth Literature in Spain", IS, XXVII / 2 (1988), s. 161-168; E. Lévi-Provençal, "Mahled", İA, VII,

151; Ch. Pellat, “Bakī b. Makhlad”, EI^2 (Fr.), I, 986; a.mlf. - İdâre, “Bakī b. Mahled”, UDMİ, IV, 699-700.

M. Yaşar Kandemir

BAKĪ‘ MEZARLIĞI

(bk. CENNETÜ’l-BAKĪ‘).

BÂKĪ-BİLLÂH

باقي بالله

Ebü'l-Müeyyed Radıyyüddîn Hâce Abdülbâkī b. Abdisselâm Üveysî Nakşibendî (ö. 1012/1603)

İmâm-ı Rabbânî'nin mürşidi, Nakşibendî tarikatını Hindistan'da yayan mutasavvıf.

971 (1563-64) veya 972 (1564-65) yılında Kâbil'de doğdu. Semerkantlı Kadı Abdüsselâm Halacî'nin oğludur. Ubeydullah Ahrâr'ın neslinden olan annesinin, Bâkī - Billâh Delhi'de hankahını kurduktan sonra dervişlerin yemeklerini pişirme görevini büyük bir zevkle üzerine aldığı rivayet edilir.

Bâkī - Billâh gençliğinde İslâmî ilimleri Mevlânâ Sâdık Helvâî adında bir zattan öğrenmeye başladı. Mevlânâ Sâdık Kâbil'den Mâverâünnehir'e gidince öğrencisini de beraber götürdü; ancak BâkıBillâh tahsilini bitirmeden tasavvufa yöneldi ve Orta Asya'da çeşitli şeyhlerden faydalandı. Nakşibendî tarikatından Şeyh Ubeyd, Mevlânâ Lutfullah ve Seyyid Abdullah Belhî'ye ve Yesevî tarikatından İftihar Şeyh'e intisap ettiyse de inâbe*sini tekrar tekrar bozdu. Bir müddet sonra Lahor'a geçen Bâkī - Billâh kendisine teklif edilen Moğol ordusundaki vazifeyi kabul etmeyip dervişâne hayatına devam etti. Sonuçsuz kalan bir aşk macerası geçirdikten sonra daha güçlü bir azimle tekrar kendisini tasavvufa verdi. Bir rüyasında Hâce Bahâeddin Nakşibend'in ruhaniyetinden zikir telkinini aldı ve yeniden kendine bir mürşid aramaya koyuldu. Bir süre perişan bir vaziyette Lahor sokaklarında dolaşan Bâkī - Billâh muradını orada bulamayınca Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın ruhaniyetinin bir işaretine uyarak önce Keşmir'e, sonra Mâverâünnehir'e gitti. Semerkant'a yakın bir kasabada oturan Mevlânâ Hâce Emkenekî'den inâbe aldı. Emkenekî, Bâkī - Billâh'la üç gün üç gece halvette oturduktan sonra ona Hindistan'a dönüp orada Nakşibendî tarikatını yayma görevini verdi. Bâkī - Billâh önce bu işte başarılı olamayacağını ileri sürdüyse de daha sonra bu vazifeyi kabul etti. Bir yıl Lahor'da kaldıktan sonra Delhi'nin Fîrûzâbâd mahallesine yerleşip orada

bir hankah kurdu. Delhi'den yalnız bir defa hacca gitmek için ayrıldı ve hayatının geri kalan kısmını hankahta geçirdi.

Bâkī - Billâh'ın irşad devri ancak iki üç yıl devam etti. Fakat bu kısa süre içinde, kendisinden önce Orta Asya'dan gelen Nakşibendî şeyhlerinden çok daha tesirli bir faaliyet göstererek Nakşibendî tarikatını Hindistan topraklarında kökleştirmeyi başardı. Müridlerine "zikr-i hafî" telkin ederken onların kalplerine tesir etmek için bütün himmetini sarfederdi; öyle ki, "kalplerindeki maddî izler onlara ilâhî hakikati idrak yollarını bir daha kapatamazdı" (Keşmî, s. 19).

Bâkī - Billâh kırk yaşındayken 25 Rebîülâhir 1012 (2 Ekim 1603) tarihinde vefat etti. Delhi'de Hz. Peygamber'in ayak bastığına inanıldığı için Kademgâh diye anılan bir yerin yakınlarında toprağa verildi. Daha sonra kabrinin etrafında geniş bir mezarlık meydana geldi. Kabrinin bulunduğu Nebî Kerîm mahallesinde bugün Hindûlar oturmaktadır. Bâkī - Billâh'ın mezarı Delhi müslümanları için önemli bir ziyaretgâhtır.

Bâkī - Billâh'ın iki oğlu Hâce Ubeydullah ve Hâce Muhammed Abdullah, Nakşibendî yolunu benimsemekle beraber semâı câiz görmekle bu tarikatın usullerinden bir ölçüde uzaklaşmışlardır. Başlıca halifeleri, Hint Moğolları ordusunda subaylık yapan Hâce Hüsâmeddin, Bâkī - Billâh'ın vefatından sonra defalarca Hicaz'a giden ve Nakşibendî tarikatını Arap ülkelerinde yayan Şeyh Tâceddin b. Zekeriyyâ, Bâkī - Billâh'ın ilk müridlerinden olan Şeyh İlâhdâd ve en önemlisi İmâm-ı Rabbânî olarak tanınan Şeyh Ahmed-i Serhendî'dir. 1592 yılında Delhi'ye giderek Bâkī - Billâh'a intisap eden İmâm-ı Rabbanî'nin mânevî gelişmesinde Bâkī - Billâh'ın etkisi büyüktür. Serhend'den şeyhine yirmi kadar mektup yazan ve kendisini ziyaret için iki defa daha Delhi'ye giden İmâm-ı Rabbânî, vahdeti vücûd* nazariyesine bağlı kalan Bâkī - Billâh'ın ölümünden sonra vahdeti şühûd nazariyesini ortaya koyarak Nakşibendiyye tarikatına yeni bir yön vermiştir. Nakşibendiyye tarikatı, onun kurucusu olduğu Müceddidiyye kolu vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Bâkī - Billâh Nakşibendî tarikatından başka Yesevî, Kübrevî, Kādirî ve Çiştî tarikatlarından da icâzetliydi.

Eserleri. 1. Külliyyât-ı Hâce Bâkī - Billâh (India Office [Londra], Delhi, Persian 1095). 2. Melfûzât (India Office [Londra], Delhi 1058). 3.

Mektûbât-ı Şerîf. Bâkī - Billâh'ın Farsça yazdığı mektupların Urduca tercümesidir (Lahor 1923). 4. Mektûbât (India Office [Londra], Delhi, Persian 1132). 5. ʿİrfâniyyât-ı Bâkī. Bâkī - Billâh'ın iki mesnevisini, kırk altı rubâîsini ve "Silsilenâme" ile "Sâkīnâme" adlı manzumelerini ihtiva eder (nşr. Seyyid Nizâmeddin Ahmed Kâzımî, Delhi 1390). 6. Mesnevî-yi Hâce Bâkī - Billâh (Lahor 1333). Bu eserinde ʿİrfâniyyât-ı Bâkī'dekilerin dışında kalan mesnevileri mevcuttur. 7. Risâle-yi Şerîfe. Abdürrahim Nakşibendî'nin İrşâd-ı Rahîmiyye adlı eserinin sonundadır (Delhi 1333). 8. Meşâyih-i Turuk-ı Erbaʿa (nşr. Gulâm Mustafa Han, Karaçi 1389).

Bâkī - Billâh'ın iki rubâîsini müridi İmâm-ı Rabbânî Keşfü'l-gayn fî şerhi'r-rubâʿiyyeteyn (Delhi 1310) adıyla şerhetmiş, Reşid Ahmed Erşed onun hakkında Hayât-ı Bâkī (Karaçi 1969) adlı bir monografi kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Murad el-Kazânî, Tezyîlü'r-Reşehât (Reşehât içinde), Mekke 1300, s. 7-19; Muhammed Hâşim Keşmî, Zübdetü'l-makamât, Kanpûr 1307, s. 5-88; Rahman Ali, Tezkire-i ʿUlemâ-i Hind, Leknev 1322, s. 106-107; Gulâm Server Lahûrî, Hazînetü'l-asfiyâʾ, Kanpûr 1333, I, 605-607; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, V, 196-200; Athar Abbas Rizvı, Muslim Revivalist Movements in Northern India, Leknev 1965, s. 185-201; a.mlf., A History of Sufism in India, Delhi 1983, II, 185-196; Seyyid Ahmed Han, Âsârü's-senâdîd, Karaçi 1966, s. 122-123; Reşîd Ahmed Erşed, Hayât-ı Bâkī, Karaçi 1969; Bedreddin Serhendî, Hadarâtü'l-kuds (nşr. Mevlânâ Mahbûb-ı İlâhî), Lahor 1971, s. 43-48; Muhammed İkrâm, Rûd-i Kevser, Lahor 1975, s. 190-211; Nurbahş Tevekkülî, Tezkire-i Meşâyih-i Nakşibendiyye, Lahor 1976, s. 163-187; Muhammed Hasan Müceddidî, Hâlât-ı Meşâyih-i Nakşibendiyye-i Müceddidiyye, Lahor, ts., s. 131; A. S. Bazmee Ansari, "Bākī Bi'llāh", EI² (İng.), I, 957; a.mlf., "Bâkī - Billah", UDMİ, III, 982-983; I. H. Sıddıqui, "Bākī Bi'llāh", EI² Suppl.

(İng.), s. 121-122; J. G. J. Ter Haar, “Baqıbellah Naqsabandı”, EIr., III, 728-729.

Hamid Algar

BÂKĪHANLI

(ö. 1846)

Türk asıllı Azerbaycanlı tarihçi, şair ve edip.

4 Zilhicce 1208'de (3 Temmuz 1794) Bakü yakınlarında Emîr Hacian köyünde doğdu. Asıl adı Abbas Kulı Ağa olup Bakü hanlarından Mirza Mehmed Han'ın oğludur. Ruslar tarafından daha çok Bakihanof lakabı ile anılır. Şiirlerinde Kudsî mahlasını kullanmıştır.

Ülkede süren savaşlar yüzünden on yedi yaşına kadar ancak Farsça'yı öğrenebildi. Daha sonra Kuba'ya gitti ve orada on yıl kalarak başta Arapça olmak üzere döneminin geçerli ilimlerini tahsil etti. 1820'de Kafkas Rus orduları kumandanı General Yermolof Bâkıhanlı'yı Tiflis'e getirip Rus hizmetine aldı. Bâkıhanlı burada Rusça öğrendi, Batı edebiyatı ile çeşitli ilimleri tanıma imkânı buldu. Bir süre sonra görevi gereği Şirvan, Ermenistan, Dağıstan, Çerkezistan, Gürcistan, Anadolu ve İran'ı gezme fırsatını elde etti. Buraların halkı ve özellikleri hakkında bilgi edindi.

1813 Rus-İran, 1830 Rus-Türk savaşları ve barış antlaşmaları sırasında Rus generali Paskieviç'in tercümanlığını yaptı. 1833'te çıktığı ikinci seyahati sırasında iki yıla yakın bir süre Don bölgesinden başlayarak Ukrayna, Rusya, Litvanya, Letonya ve Polonya'yı dolaştı; bu ülkelerin tanınmış fikir adamlarıyla tanıştı. Dönüşte ilim ve faziletten başka dünyada her şeyin boş olduğuna kanaat getirip Kuba şehrinde yerleşerek eserlerini yazmaya başladı. Burada F. Bodenstedt ve Berezin gibi Alman ve Rus müsteşrikleri tarafından da ziyaret ve takdir edilen Bâkıhanlı'nın evi bilgin ve şairlerin toplantı yeri oldu. Hayatının sonlarına doğru İstanbul'a gitti (3 Ekim 1846), orada Osmanlı bilgin ve şairleriyle tanıştı. Esrârü'l-melekût adlı Farsça eserinin yine kendisi tarafından yapılan Arapça tercümesini Sultan Abdülmecid'e sundu. Aynı yıl hacca gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldı, fakat hastalanarak yolda vefat etti ve Mekke ile Medine arasında Vâdiifâtıma'da defnedildi.

Eserleri. 1. Gülistân-ı İrem. Bir önsöz, beş bölüm (tabaka) ve bir hâtimeden meydana gelen ve Bâkıhanlı'ya büyük şöhret sağlayan bu Farsça eser, Şirvan ve Dağıstan'ın eski çağlardan başlayarak Ruslar'la İranlılar'ın Gülistan Antlaşması'na (1813) kadar gelen tarihini ihtiva eder. Müellif eserinin sonunda Şirvan ve komşu ülkelerin ileri gelen bilgin ve kişilerinin hal tercümeleriyle kendi biyografisini de verir. Bu tarihini yazarken çok sayıda İslâm coğrafya ve tarih eserleriyle Bizans ve Ermeni tarihlerinden de faydalanmıştır. Batı kültürü hakkında bilgi sahibi olması, eserini tam olmasa bile metot ve olayları anlatış tarzı bakımından Doğu'da yazılmış benzerlerinden ayırmaktadır. Bununla beraber eserde diğer İslâm tarihlerinde olduğu gibi, söz konusu edilen dönemlerin sosyal ve iktisadî durumu ile halkın yaşayışı hakkında hiç bilgi verilmemiş, ayrıca faydalanılan kaynaklardan alınan bilgiler de bir incelemeye tâbi tutulmamıştır. Gülistân-ı İrem'in önce müellif tarafından yapılan Rusça tercümesi (Bakü 1926), daha sonra Âzerî Türkçesi'yle olan çevirisi Azerbaycan Sovyet Sosyalist İlimler Akademisi yayınları arasında basılmıştır (1951). Farsça metni ise Âzerîce, İngilizce ve Farsça önsözle birlikte Abdülkerim Alizâde, Muhammed Aka Sultanof, Muhammed Azerli, Ejder Ali Asgarzâde ve Fâzıl Babayef tarafından neşredilmiştir (Bakü 1970). 2. Kanûn-ı Kudsî. Farsça bir dil bilgisi kitabıdır. Çarın emriyle müellifi tarafından Rusça'ya da çevrilmiş ve Farsça metniyle birlikte Tiflis'te (1831) ve Tahran'da (1344 hş.) basılmıştır. 3. Esrârü'l-melekût. Müellif Farsça olarak kaleme aldığı bu eserinde Batlamyus ve Kopernik'in astronomiyle ilgili sisteminden bahsederken bunun daha önce Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığına işaret eder. Eserin kendisi tarafından yapılan Arapça tercümesini Reşid Paşa'nın emriyle Hayâtîzâde Seyyid Şeref Halil Efendi Efkârü'l-ceberût adıyla Türkçe'ye çevirmiş ve eser yayımlanmıştır (İstanbul 1265). 4. Kitâb-ı Askeriyye. Türkçe olup Kuba halkından Asker adlı bir gencin hayat hikâyesidir. Manzum ve mensur parçalardan oluşur. Eser Mirza Ebü'l-Hasan Vezirof'un Türk dil bilgisi hakkında yazdığı Kavâid-i Züiyye adlı Rusça eserine seçtiği Türkçe metinler arasında yer almıştır (Bakü 1902, s. 112-130).

Bâkīhanlı'nın henüz yayımlanmamış olan diğer eserleri ise şunlardır: 1. Kitâb-ı Riyâzü'l-kuds. Türkçe olan bu eser, Kerbelâ'da şehid edilen Hz. Hüseyin'den başlayarak Hz. Ali soyundan gelen on dört kişinin hal tercümesini ihtiva etmektedir. 2. Keşfü'l-garâʾib. Farsça olup Amerika

kıtası hakkında bazı bilgiler ihtiva eder. 3. Tehzîb-i Ahlâk. Bu eser de Farsça olup Grek, Arap ve Avrupalı yazarlara göre ahlâk ilminden ve ayrıca felsefeden bahseder. 4. ʿAynü'l-mîzân. Arapça olup mantıkla ilgili konulara dairdir. 5. Cografyâ. Farsça bir genel coğrafya kitabıdır. 6. Mişkâtü'l-envâr. Ahlâkla ilgili bazı Farsça manzumelerden ibarettir. 7. Mecâmiʿ-i Eşʿâr. Bâkıhanlı'nın Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerini ihtiva etmektedir. Bu şiirlerden Arapça ve Farsça olanlarının birçoğu Bakü'de neşredilen Füyûzât gazetesinde (1907, nr. 28) çıkmıştır. 8. Nasîhatnâme. Çocuklar için sade Türkçe ile yazılmış bir öğüt kitabıdır. 9. Mirʾâtü'l-cemâl. Farsça şiirlerinin toplandığı bir eserdir.

Bâkīhanlı'nın, yazmış olduğu eserlerle Âzerî Türkleri'nin medeniyet alanında uyanmaları üzerinde büyük etkisi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Bâkihanof, Gülistân-ı İrem (nşr. Abdülkerîm Alizâde v.dğr.), Bakü 1970, s. 216, 220; a.mlf., Efkârü'l-ceberût fî tercemeti Esrâri'l-melekût (trc. Hayâtîzâde Seyyid Şeref Halil Efendi), İstanbul 1265, s. 2-3, 7; F. Berezin, Putessestviye Po Dagestanu Zakavkazyu, Kazan 1850, I, 65, 74; Mélanges Asiatiques, Petersburg 1852, I, 167-168; II, 56; F. Bodenstedt, Les Peuples de Caucase, Paris 1859, s. 279; Mirza Hasan Efendi, Âsâr-ı Dâgistân, Bakü 1902, s. 221-223; Feridun Bey Köçerli, Azerbaycan Edebiyatı Materyalları, Bakü 1925, I/2, s. 279-301; Storey, Persian Literature, s. 425-426; Djeyhoun Bey Hadjibeyli, "Un Historien Azerbaidjanian du début du XVIIe siècle: Abbas Kouli Agha Bakikhanoff", JA, CCVII (1925), s. 149-157; Ahmet Caferoğlu, "Abbaskuli Aka BakihanofKudsi: Gülistân-ı İrem", TM, II (1926), s. 595-597; A. I. Altstad, "Abbas Kulu Agha Bakikhanlı on Education", The Turkish Studies Association Bulletin, XII/1, Michigan 1988, s. 13; M. Fuad Köprülü, "Abbas Kulu", Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1935, I, 1822; A. Bennigsen, "Bakikhanli", EI² (Fr.), I, 987-988.

Tahsin Yazıcı

BÂKİRE

(bk. BİKR).

BAKKĀLÎ

البقالي

Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebi'l-Kāsım b. Bâbcûk (Baycûk) el-Hârizmî el-Bakkālî (ö. 562/1167)

Tefsir ve nahiv âlimi.

Hârizm'in Cürcâniye şehrinde doğduğu anlaşılan Bakkālî hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Daha çok kuru yiyecekler alıp sattığı için Bakkāl (Arap olmayanların söyleyişiyle Bakkālī) diye meşhur olduğu, ayrıca "zeynü'l-meşâyih" lakabıyla anıldığı bilinmektedir. Âdemî'nin nahivle ilgili kitabını ezberlediği için Âdemî diye de tanınmaktadır. Meşhur müfessir ve dilci Zemahşerî'nin önde gelen talebelerindendi. Ayrıca hadiste de ondan faydalandı. Hocasının ölümü üzerine talebelerinin başına geçerek onun yerini aldı ve kısa zamanda meşhur oldu.

Tefsir ve nahiv alanındaki eserleri yanında Hanefî fıkhındaki bilgisi ve güzel ahlâkı ile de tanınan Bakkālî, 29 Cemâziyelâhir 562'de (22 Nisan 1167) yetmiş yaşının üzerinde Cürcâniye'de öldü. Bu tarih bazı kaynaklarda 561 (1166), 576 (1180) ve 586 (1190) olarak da zikredilmiştir.

Eserleri. 1. Tefsîrü'l-Bakkālî. Sadece VII. cildi hakkında bilgi bulunan ve Arapça olan bu eser, kaynaklarda Bakkālî'ye nisbet edilen Miftâhu't-tenzîl adlı tefsir olmalıdır. 247 varak hacmindeki bu cilt, Tâhâ sûresinin başından Sebe' sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmekte olup son sayfasında VIII. cildin Kasas sûresiyle başlayacağına işaret edilmiştir (bk. Süleymâniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 99). Buna göre eserin tamamının yaklaşık on iki cilt kadar olduğu tahmin edilebilir. 2. Terâcimü'l-eʿâcim. Farsça muhtasar bir Kur'an lugatı (satır arası tercüme) mahiyetinde olan eserde kısa bir Arapça mukaddimenin ardından besmele ve Fâtiha sûresindeki kelimelerin açıklamaları yapılmakta, daha sonra Nâs sûresine geçilerek geriye doğru sûreler sırasıyla ele alınmakta ve eser Bakara sûresiyle son bulmaktadır. Bilinen yazma nüshalarından birinin kapağında

(Süleymaniye Ktp., Mesih Paşa, nr. 59) adı Misbâhu’l-beyân fî tavzîhi meʿâni’l-Kurʾân şeklinde yazılmış ise de ilk sayfasında Terâcimü’l-eʿâcim adı da yer almaktadır (bk. Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 5176, 65 varak; İbrâhim Efendi, nr. 16/2, 144-183. varaklar; Mesih Paşa, nr. 59, 34 varak; İÜ Ktp., nr. 408, 88 varak; nr. 1182, 82 varak; nr. 1311, 34 varak; Sivas Ziya Bey Ktp., nr. 201, 66 varak). Bazı kaynaklarda eserin adı et-Terâcim bi-lisâni’l-eʿâcim olarak zikredilmektedir.

Bakkālî’nin kaynaklarda zikredilen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: et-Tenbîh ʿalâ iʿcâzi’l-Kurʾân, Ezkârü’s-salât, Cemʿu’t-tefârik fi’l-fürûʿ, el-Esnâ fî şerhi esmâʾi’l-hüsnâ, Takvîmü’l-lisân, el-İʿcâb fî ʿilmi’l-iʿrâb, Menâzilü’l-ʿArab, Tergıībü’l-ʿilm.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkut, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 5; Safedî, el-Vâfî, IV, 340; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 215; a.mlf., Tabakātü’l-müfessirîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 102; Dâvûdî, Tabakātü’l-müfessirîn, II, 230; Keşfü’z-zunûn, I, 51, 84, 91, 120, 132, 400, 469-470, 488-489, 595; II, 1760, 1829, 2040; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 161; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 98; Brockelmann, GAL Suppl., I, 513; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1981), s. 203; Muhammed Hamîdullah, “Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Yazma Tercümeleri”, TM, XIV (1964), s. 73; Nuri Yüce, “Zemahşerî”, İA, XIII, 510.

Tayyar Altıkulaç

BAKKALZÂDE İSMÂİL HAKKI

(ö. 1830-1921)

Son devir Osmanlı müderrislerinden.

Çaykara'da Ataköy'de (Şinek) doğdu. İlk öğrenimine burada müderrislik yapan babası Mehmed Efendi'nin yanında başladı. Daha sonra yörenin meşhur müderrislerinden Abbas Efendizâde Mehmed Efendi'den ders alarak İslâmî ilimler alanındaki tahsiline devam etti. 1878'de Erzurum'da Osmanlı - Rus Harbi'ne katıldı. Hocasının bu savaşta şehid düşmesi üzerine savaş sonrasında yarım kalan öğrenimini Akdoğan (Yukarı Hopşera) köyü müderrisi Hâfızzâde İsmâil Efendi'nin yanında tamamladı.

Önce Tonya'nın Kumyatak köyündeki İskenderli Medresesi'nde başladığı müderrislik görevine sırasıyla Vakfıkebir'de ve Of'un Uğurlu (Çifaruksa) köyünde devam etti. Yaklaşık otuz yıl boyunca oturduğu Uğurlu'da bir medrese kurdu ve buradan yüzlerce öğrenci mezun etti. Uğurlu'da bulunduğu sırada boşalan Of müftülüğüne yörenin müderrislerince ittifakla seçildiği halde öğretim faaliyetine engel olacağı düşüncesiyle bu görevi kabul etmedi. Ruslar'ın Trabzon'u işgali sırasında yaptığı etkili vaazlarla halkı cihada çağırdı; topladığı milis kuvvetlerinin başına geçerek Rus ordusunun Baltacı deresinden geçmesine engel olmaya çalıştı. 1902'de kendi köyüne dönerek burada ve Maraşlı (Paçan) köyünde ders okutmaya devam etti. Bakkalzâde doğduğu köyde vefat etti; mezarı Şinek Camii'nin yanındaki kabristandadır.

Öğrencilerinden Kamazâde Mustafa Efendi'nin verdiği bilgilere göre hayatını İslâm ilimlerini öğrenmek ve öğretmekle geçiren İsmâil Hakkı Efendi, on yedi dönem icâzet vererek 2000'e yakın öğrenci yetiştirmiştir. Hayatı, çoğu savaşlarla geçen Osmanlılar'ın son dönemine rastladığı için talebeleri ve ilmî faaliyetleri hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Bilinen en meşhur talebeleri, Maraşlı köyü müderrislerinden İdris Efendi ile son dönem kıraat âlimlerinden Mehmet Rüştü Âşıkkutlu'dur. İsmâil Hakkı Efendi tedris faaliyeti yanında eser telif etmekle de meşgul olmuştur.

Tasavvuf, belâgat ve mev‘izaya dair bazı eserler yazmış, ayrıca mantık ve kelâmla ilgili bir iki eser tercüme etmişse de özel kütüphanesinde bulunan kitaplarının hemen hemen tamamı bir yangında yok olmuştur. Kurban Risâlesi, Kırk Hadis, Manzum Of Kasidesi, Mecâlis-i Cihâdiyye, Fâtiha Mev‘izası vb. adlar taşıyan eserlerinden geriye sadece el-Kâfî fî şerḥi’l-ʿArûz adında belâgatla ilgili Arapça bir kitabı kalmıştır (DİA Ktp., nr. 11.231). Orta boy otuz yedi varaktan ibaret olan kitap, Ebü’l-Ceyş el-Ensârî’ye ait el-Muḫtasar fî ʿilmi’l-arûż adlı eser üzerine güzel bir üslûpla yazılmış, tatminkâr açıklamalar ihtiva eden bir şerhtir. Müellif mukaddimede eserini müderrisliğinin ilk yıllarında Kumyatak köyünde telif ettiğini kaydetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bakkalzâde İsmâil Hakkı, el-Kâfî fî şerhi’l-ʿArûz, DİA Ktp., nr. 11.231, vr. 1ª-b, 37ª; Albayrak, Osmanlı Uleması, II, 157; İsmâil Hakkı Bakkaloğlu, “Bilim Yolunda Şineklinin Çabası”, Şinek Dergisi, sy. 2, Ankara 1968, s. 3; Mustafa Bakkaloğlu, “Müderris Bakkalzâde İsmâil Hakkı Efendi”, Ölçü Mecmuası, sy. 38, Giresun 1976, s. 11.

Yusuf Şevki Yavuz

BAKLÎ

البقلي

Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî (ö. 606/1209)

İranlı meşhur sûfî, âlim ve şair.

Fesâ'da doğdu. Kaynakların doğum tarihi hakkında verdiği bilgiler farklıdır. Ancak Meşrebü'l-ervâḥ'ın sonunda eserini 16 Zilkade 579 (1 Mart 1184) tarihinde tamamladığı zaman elli iki yaşında bulunduğunu kaydettiğine göre 526-527'de (1132-1133) doğmuş olmalıdır. Nitekim başka kaynaklarda da bu tarihi teyit eder mahiyette bilgiler vardır. Asıl adı Rûzbihân , en meşhur lakabı ise Sadreddin'dir. Babasının sebzeci olmasından, kendisinin de gençliğinde bu işle uğraşmasından dolayı el-Baklî nisbesiyle tanınmıştır. Ayrıca şathiye*leriyle ünlü olduğundan Şeyh-i Şattâh diye de anılır.

Baklî'nin dinî kurallara bağlılığı olmayan bir çevrede doğup büyümesine rağmen daha öğrencilik çağında canlı bir din şuuruna sahip olduğu, okul arkadaşlarına, "Allah'ı tanıyor musunuz?" gibi ilginç sorular sorduğu, "Allah mekân ve cihetten münezzehtir" şeklindeki bir cevabın kendisini çok etkilediği, hatta bu yüzden vecd ile kendisinden geçtiği söylenir (bk. Hoca, s. 22). Rivayete göre Baklî on beş yaşlarına kadar birkaç defa ilâhî cezbeye kapılmış, bu mânevî haller onda derin bir sevgi duygusu geliştirmiş, her şeyin kendisine en güzel bir biçimde görünmesine yol açmıştır. Çocukluk yaşlarından itibaren zikre karşı büyük ilgi duyan Baklî'nin on beş yaşında iken Hızır'ı gördüğü ve bu olayın kendisini tasavvufa yönelttiği de onun hakkında nakledilen menkıbeler arasında yer alır. İlk tahsilini muhtemelen doğum yeri olan Fesâ'da yaptı. Erginlik çağına varınca giderek güçlenen dinî duygularının etkisiyle kendisini ibadete verdi; bu arada Kur'an'ı ezberledi ve tahsil ile meşgul oldu. On yedi on sekiz yaşlarında iken babasının dükkânında çalıştığı bir sırada malları dışarı fırlatıp üstünü başını yırtarak dükkândan uzaklaştı ve sahraya kaçıp gitti; bir müddet tasavvufî heyecanlarla başı boş dolaştı. Daha sonra sükûn bulup tasavvufa yöneldi ve

sûfîlerin yolundan gitmeye karar verdi. Yirmi beş yaşında iken kendisini Şiraz'da bir hankahta buldu ve burada ikamet etmeye başladı. Bu sırada, Fesâ'da bulunduğu yıllarda intisap ettiği Şeyh Cemâleddin b. Halîl el-Fesâî ile karşılaştı. Bir süre Şah Ebû Muhammed el-Cevzak'ın ribâtında kaldı. 1175'te Şiraz'dan Fesâ'ya döndü. Burada yazdığı Mantıku'l-esrâr bi-beyâni'l-envâr adlı tasavvufî eserinde Fars bölgesi emîri Tekle b. Zengî'nin cülûsu için dua etti. Tekle'nin çağrısına uyarak tekrar Şiraz'a gitti. Onun ve yerine geçen Sa'd b. Zengî'nin takdirini kazanarak himayelerine girdi. Baklî tasavvufa sülûkünün başlangıcında Irak, Kirman, Hicaz ve Şam'a seyahat etti. Onun Irak'a gittiği, Sâmerrâ yakınlarındaki Kantaratü'r-Reşâş'ta yaşayan Şeyh Câgîr'in müridi olmasından anlaşılmaktadır. Kaynaklarda iki defa hacca gittiği, bir müddet Mekke civarında ikamet ettiği de bildirilmektedir. Hayatının sonuna doğru ayağına felç geldi. Şiraz'da vefat etti. Cenaze namazını Şiraz kadılkudâtı Seyyid Şerefeddin Muhammed b. İshâk el-Hüseynî kıldırdı. Ribâtülkadîm'in yanına defnedildi. Kabrinin XV. yüzyıla kadar bir ziyaretgâh olmasına rağmen daha sonra hankah ve imaretlerinin tahrip edilmesi, onun kurduğu Rûzbihâniyye tarikatının halefleri tarafından devam ettirilmediğini göstermektedir.

Torunu ve Tuhfetü'l-ʿirfân yazarı Şerefeddin İbrâhim, Deylemliler kabilesine mensup olan Baklî ailesinin Büveyhîler zamanında (932-1056) Fars bölgesine yerleşmiş olduğunu kaydeder. Kendi ifadesine göre Baklî birden fazla evlilik yapmış olup zevcelerinden biri, zamanın büyük ârif ve âlimlerinden Şeyh Ali Sirâc'ın kız kardeşi idi. Bu eşinden iki oğlu ve üç kızı olmuştur. Oğullarından Şeyh Şehâbeddin Muhammed dinî ilimleri tedris ile meşgul olmuş ve babasından altı ay önce ölmüştür. İkinci oğlu Şeyh Fahreddin Ahmed, devrindeki geçerli ilimlere vâkıf, faziletli ve çok iyi bir vâiz olarak tanınmıştı; çeşitli eserleri ve şiirleri olduğu söylenen Şeyh Fahreddin'e babası büyük bir ihtimam göstermişti. 620 (1223) yılında vefat edince babasının yanına gömülmüştür.

Çağdaşlarının sevgi, saygı ve takdirlerini kazanan Baklî kaynaklarda "âriflerin sultanı", "âlimlerin burhanı", "âşıkların misali" ve "abdalların serveri" gibi unvanlarla anılagelmiştir. Meşhur sûfî Fahreddîn-i Irâkı bir şiirinde ondan övgüyle söz eder. Baklî'nin yaratılıştan tasavvufa yatkın olduğu Keşfü'l-esrâr adlı eserinden anlaşılmaktadır. O da birçok sûfî gibi

Hızır'ın mürididir ve bütün sûfîlerde olduğu gibi onda da tasavvufta en yüksek mertebe olan insân-ı kâmil mertebesine ulaşma arzusu vardır.

Baklî'nin, tasavvufta eriştiği yüksek dereceye lâyık olduğu konusunda kendisine tam bir güveni vardı ve aynı zamanda devrinde "tek" olduğuna inanıyordu. Kendisi de güzel olan Baklî güzel yüze, güzel sese âşık ve güzel kıyafete hayrandı. Ona göre güzellik, kendisini anlayabilmesi ve kendisinden zevk alabilmesi için sevilmeye muhtaçtır ve sevilmelidir. O güzellikle aşkın ezelde sözleştiklerini ve güzelliğin aşk için yaratıldığını söyler. Hayalinde melekleri kıvırcık saçlı, yüzleri nurdan tüllerle örtülü, kulaklarında küpeler ve boyunlarında incilerle süslenmiş olarak tasavvur eder.

Tecellî* fikrine büyük önem veren Baklî tecellîyi hulûl*den farklı görür. Onun engin ve derin tefekkürü esas itibariyle melekût âlemine (âlem-i gayb) inhisar eder. Bu bakımdan âdeta muhayyel bir âlemde yaşar. Bu âlemde yaşadığına öylesine inanmıştır ki söylediklerinin ve yazdıklarının hayalî olduğunun farkında bile değildir. Bir defasında ilâhî sıfatların güzelliğini düşünerek geçirdiği hayalî bir gecenin fecrinde dünya ona tamamen ilâhî bir hakikatle dolu olarak görünür. Bunun üzerine kendinden geçer; Allah kendisine tecelli eder ve bu suretle Allah ile buluşur. Baklî bu buluşma sırasında yaşadığı halleri şathiyyât tarzında ifadelerle ayrıntılı olarak anlatır. Bu vecd halinden sonra kendine gelir. Ancak akşam olunca Allah yine tarif edilemeyecek bir güzellikte ve vahdet denizinde ona kendisini gösterir. Keşfü'l-esrâr adlı eserinde naklettiği hayaller, Meşrebü'l-ervâḥ'ta sûfînin aşması gereken 1001 makamı açıklarken öne sürdüğü fikirler ve Kur'an âyetlerine te'vil yolu ile verdiği bâtınî mânalar, onun olağan üstü bir hayal gücüne sahip olduğunu göstermektedir. O remz* ile temsil* arasındaki bütün iltibası kaldırır. Nitekim kendisinden önceki birçok sûfînin vecd halinde söylediği şathiyyât türünden sözleri şerhederek bunları şeriatla bağdaştırmaya çalışmıştır.

Baklî'de kırmızı bir gül renginde vuku bulan ilâhî tecellî bütün manzarayı boyar, hatta göller bile kırmızı olur. Onun mânada gördüğü şey şarap ve kan kırmızısı renktir. Bu şarap gerçekte Allah âşıklarının O'na duydukları özlemin kanıdır. Baklî kendi kanının da âlem-i gayba saçıldığını görür. Güzel yüzlülerin aşkını tarikatının temeli kabul eden Baklî, sadece

kronolojik olarak değil aynı zamanda güzelliği müşahede fikrinin gelişmesi bakımından da Ahmed el-Gazzâlî ile Fahreddîn-i Irâkī arasında yer alır. Ona göre sûfînin zâhiri de bâtını da Yûsuf gibi güzel olmalıdır. Hz. Yûsuf Rûzbihân'da cemalin timsalidir. Ya'kūb peygamberin, oğlu Yûsuf'a olan derin sevgisi insanî aşkın tecrübî bir delilidir. Çünkü Ya'kūb'un aşkı Hakk'a aşktan ibaretti ve Yûsuf'un cemali de Hakk'ın cemaline âşık olma vesilesi idi.

Aşk ve muhabbeti tasavvuf nazariyelerine esas yapanlardan biri olan Baklî, bu konudaki düşüncelerini Abherü'l-ʿâşıḳīn adlı eserinde açıklamıştır. O aşkı Allah'ın kadîm ve ezelî bir sıfatı olarak telakki eder; Allah kendisini sevdiği için aşk, âşık ve mâşuk sûfînin nazarında birleşir ve tek kavram haline gelir. Allah'ın tabiatın güzel şekilleri içinde tecelli ettiğini, Allah'a yakın olan kimsenin her güzel şeyle yakınlık kurmuş olduğunu, gerçek sûfîlerin bu güzelliklerin sırlarını tanıyıp idrak ettiklerini, ancak bunları bilmeyenlere açıklamayı doğru bulmadıklarını söyler. Baklî'ye göre semâ ve raks sâlikin Allah yolunda varacağı birer makamdır. Onun çok tesirli semâ meclisleri tertip etmiş olduğu belirtilmektedir. 560'ta (1165) Şiraz'da inşa ettirdiği ribâtında kendi adını alan Rûzbihâniyye tarikatının temellerini atan Baklî'nin tarikat şeceresi, Hafîfiyye tarikatının kurucusu Ebû Abdullah Muhammed b. Hafîf'e ulaşır.

Eserleri. Hayatının büyük bir kısmını Şiraz'daki dergâhında ve camide vaazla ve eser yazmakla geçiren Baklî'nin tefsir, hadis, fıkıh ve özellikle tasavvuf sahasında değerli eserleri vardır. Ölümünden sonra eserlerinin dağıldığını, birçoğunun kaybolduğunu söyleyen Tuḥfetü'l-ʿirfân yazarı torunu Şerefeddin İbrâhim bulabildiklerinin adlarını kaydetmiştir. Ancak Şerefeddin İbrâhim, Şeddü'l-izâr yazarı Ebü'l-Kāsım Cüneyd-i Şîrâzî ve bu eserin nâşiri Kazvînî'nin verdiği bilgilerle birlikte eserlerinin tam listesi tesbit edilebilmektedir. Günümüze kadar gelmiş olan eserleri şunlardır: 1. Meşrebü'l-ervâḥ*. Tasavvuf hakkında geniş bilgi veren en önemli eserlerden biridir. Arapça yazılmış olan eserin Farsça adı Hezâr u Yek Maḳām'dır. Meşrebü'l-ervâh, kulun mânevî yolculuğu sırasında aşması gereken makamlardan bahseder. Günümüze kadar gelen 1001 makam üzere yazılmış tasavvufî tek eser budur. Meşrebü'l-ervâḥ, tasavvuf edebiyatında o döneme kadar bilinmeyen birçok yeni makam ve terim ihtiva etmesi bakımından da ayrı bir değer taşımaktadır. Eser Nazif Hoca tarafından

yayımlanmıştır (İstanbul 1974). 2. ʿArâʾisü'l-beyân* fî hakāʾikı'l-Ḳurʾân. Baklî'nin, Kur'ân-ı Kerîm'in işârî tefsir*i hakkında günümüze ulaşan iki eserinden biri olup Arapça yazılmıştır. Eserde Sülemî'nin Haḳāʾiḳu't-tefsîr'i ve Kuşeyrî'nin Letâʾifü'l-işârât'ından faydalanılmış ve tasavvufî terimlere geniş yer verilmiştir (Haydarâbâd 1301). 3. Manṭıḳu'l-esrâr bi-beyâni'l-envâr. Baklî bu Arapça eserini ruhun bir nevi taşkınlığı olan şathiyeleri izah etmek için yazmıştır. Meşhur ve büyük sûfîlerin şathiyyâtının söz konusu edildiği eserin sonunda Hallâc'ın Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'inin şerhi ve tasavvuf terimlerinin bir fihristi yer alır. Eserin üç yazma nüshası bilinmektedir (bk. GAL Suppl., I, 735). Mantıku'l-esrâr'ın içinde bulunan Hallâc'ın Kitâbü't-Tavâsîn şerhinin bir kısmı L. Massignon tarafından yayımlanmıştır (Paris 1913). 4. Şerḥ-i Şaṭḥiyyât*. Arapça olan Mantıku'l-esrâr'ın üç kat genişletilmiş ve Farsça olarak kaleme alınmış şeklidir. Baklî kendisinden önce yaşamış birçok âşık sûfînin vecd halinde söyledikleri şathiyyâtı bu eserinde toplayıp açıklamıştır. Eser H. Corbin tarafından neşredilmiştir. (Tahran 1966, 1981). 5. Risâletü'l-üns fî rûhi'l-kuds. Kaynaklarda çeşitli isimlerle kaydedilen bu Farsça risâle Risâletü'l-kuds adıyla es-Sebʿu'l-mes̱ânî ile birlikte basılmıştır (nşr. Muhsin Hâlî İmâdü'l-fukarâ, Şiraz 1342). 6. ʿAbherü'l-ʿâşıḳīn*. Beşerî (mecazi) aşk ile ilâhî (hakiki) aşktan bahseden bu eser, sûfiyâne aşk ve güzellik hakkında Farsça yazılmış ilk eserlerdendir. Kitap M. Moin - H. Corbin tarafından yayımlanmıştır (Tahran-Paris 1953). 7. Şerhu'l-hucüb ve'l-estâr fî makāmâti ehli'l-envâr ve'l-esrâr (Kitâbü'l-İġāne). Baklî bu Arapça eserinde bir hadiste geçen "el-igāne" (örtmek) kelimesinden hareket ederek Allah'a vâsıl olma yolundaki altmış altı perdenin (hicâb) esrarını açıklamaya çalışır. Eserin yazma bir nüshası Londra'da bulunmaktadır (India Office, nr. 1285; bk. GAL Suppl., I, 735). 8. Seyrü'l-ervâḥ (el-Misbâḥ fî mükâşefâti baʿs̱i'l-ervâḥ,). Ruhların yaratılmadan önceki ve sonraki durumlarıyla insanın yaratılışından bahseder. Baklî bu Arapça eserinde muhtelif tecellî şekillerini düşünür ve bunların mânalarını izaha çalışır. Eserde bir çeşit narsisizm nazariyesi ele alınmıştır. Allah kendi aksi olan insanda güzelliğini temaşa etmekten hoşlanır. Kendisinin Allah'ın tecellîgâhı olduğunu bilen insan da kendine âşıktır (eserin yazmaları için bk. Hoca, s. 79). 9. Kitâbü'n-Nükât (Ġalatâtü's-sâlikîn). Sûfî ıstılahlarının bir lugatçesi olan bu Farsça eserin tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'dedir (bk. Hoca, s. 79). 10. Keşfü'l-esrâr ve mükâşefetü'l-envâr. Bazı kaynakların Kitâbü'l-Envâr fî keşfi'l-esrâr olarak da zikrettiği bu eser Arapça'dır. Baklî'nin elli beş

yaşında iken yazdığı Keşfü'l-esrâr onun ruhî hayatını anlatan bir otobiyografidir. Bu kitabında çocukluğundaki ilk hayallerinden başlayarak mânevî ve ruhî yükselişini, mükâşefe* halinde başından geçen hadiseleri ve müşahede esnasında kendisine görünen sırları anlatmaktadır. Baklî'nin bu eseri bilhassa din psikolojisi bakımından çok önemlidir (nşr. Nazif Hoca, İstanbul 1971; Baklî'nin kaynaklarda adları geçen, fakat günümüze intikal etmemiş olan eserleri için bk. Hoca, s. 83 vd.).

Baklî'nin Dîvânü'l-maʿârif adlı manzum bir eserinden de söz edilmektedir. Kaynaklarda geçen bazı şiirlerini M. Moin ʿAbherü'l-ʿâşıḳīn'in önsözünde yayımlamıştır. Muhtemelen divanından alınmış on bir bölüm ve 231 beyitten meydana gelen, Tuḥfetü'l-ʿirfân veya sonundaki kayda göre Tuḥfetü'l-ʿurefâ adını taşıyan mesnevi tarzındaki şiirinin tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (FY, nr. 538, vr. 567ª-570ª). Bu mesneviyi Dânişpejûh Rûzbihânnâme adlı eserinde yayımlamıştır (s. 375-386). Baklî'nin Konya İzzet Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi'ndeki numarasız bir mecmuada bulunan şiirleri Nazif Hoca tarafından Ruzbihān al-Baḳlī ve Kitāb Kaşf al-Asrār'ı ile Farsça Bâzı Şiirleri adlı eser içinde neşredilmiştir (s. 119-138).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, Bulak 1293, II, 417; Fahreddîn-i Irâkī, Külliyyât (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1336 hş., s. 362; Şerefeddîn İbrâhim, Tuḥfetü'l-ʿirfân (nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh), Tahran 1347 hş., s. 1-150; a.e., İran Kütüphâne-i Melik, nr. 4020; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Browne), I, 793; a.mlf., Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 116; Cüneyd-i Şîrâzî, Şeddü'l-izâr (nşr. Mirza Muhammed Han Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1328 hş., s. 243-253; Ahmed-i Zerkûb-ı Şîrâzî, Şîrâznâme (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1310 hş., s. 116-117; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 298; Fasîh Ahmed-i Hâfî, Mücmel-i Fasîhî (nşr. Mahmûd Ferâh), Meşhed 1341 hş., I, 284; Îsâ b. Cüneyd, Hezâr Mezâr, Şiraz 1320 hş., s. 110-114; Zeynelâbidîn-i Şirvânî, Riyâżü's-seyâḥa (nşr. Asgar Hâmidî), Tahran 1339 hş., s. 878;

Reyḥânetü'l-edeb, II, 398; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâ, s. 235-236; a.mlf., Riyâzü'l-ʿârifîn, Tahran 1316 hş., s. 128-129; Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, Fârsnâme-i Nâsırî (nşr. Ali Kulı Muhbirüddevle), Tahran 1310-13; Muhammedi Fursat-ı Şîrâzî, Âsâr-ı ʿAcem, Bombay 1354, s. 462; Ma'sûm Ali Şah, Tarâʾik, II, 640; Brockelmann, GAL, I, 436; Suppl., I, 730, 735; L. Massignon, La Vie et les oeuvres de Rūzbehān Baglī, Hauniae 1953, s. 275-288; Baklî, ʿAbherü'l-ʿâşıḳīn (nşr. H. Corbin - Muhammed Muîn), Paris 1958, nâşirlerin girişi; Muhammed Takī Dânişpejûh, Rûzbihânnâme, Tahran 1347 hş., s. 375-386; Nazif Hoca, Ruzbihan al-Baklī ve Kitab Kaşf al-Asrār'ı ile Farsça Bâzı Şiirleri, İstanbul 1971 (ayrıca bk. bu eserde verilen bibliyografya); W. Ivanov, "A Biography of Rūzbehān al-Baglī", JASB, XXIV/4 (1928), s. 353-361; a.mlf., "More on Biography of Rūzbehān al-Baglī", JRAS (Bombay), VII (1931), s. 1-7.

Nazif Hoca

BAKLİYYE

البقليّة

Hicrî III. yüzyılın sonlarında Vâsıt civarında ortaya çıkan ve hayvan eti yemeyi haram kabul edip sadece bakliyat cinsi gıdaları mubah sayan bir grup Karmatî'ye verilen ad.

(bk. KARMATÎLER).

BAKT

البقط

Halife Hz. Ömer zamanından XIII. yüzyılın sonuna kadar Nûbe hıristiyanlarının Mısır valisine ödediği vergi.

Kelimenin aslının Latince pactum olduğu ve bunun Grekçeleşmiş şekli olan paktondan Arapça'ya geçtiği kabul edilmektedir. Helenistik dönemde karşılıklı mükellefiyetler doğuran antlaşmaya ve bununla ilgili ödemelere pakton denilirdi. İslâm tarihindeki uygulama da bu tarife uymaktadır. Bu vergi İslâm tarihinde ilk defa Amr b. Âs'ın Mısır valiliği zamanında 20 veya 21'de (641-642) Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh tarafından alınmıştır. Ancak bu onun tarafından ihdas edilmiş bir vergi değildi. Yörede daha önce de mevcut olan bu sistem Abdullah b. Sa'd tarafından yeniden uygulanmaya başlanmıştır. Müslümanlar Mısır'ı fethedince Amr b. Âs'ın gönderdiği Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh kumandasındaki birlik Kuzeydoğu Afrika'da, sınırları Kızıldeniz'den Libya çöllerine ve Hartum'a kadar uzanan Nûbe (Nübye) topraklarına girdi ve burada çetin bir mukavemetle karşılaştı. Abdullah b. Sa'd Nûbeliler'le anlaşma yaparak onları vergiye bağladıktan (bakt) ve burada bir müddet kaldıktan sonra geri döndü (Makrîzî, I, 200). Nûbeliler Hz. Ömer'in ölümü üzerine anlaşmayı bozarak Yukarı Mısır'a saldırmaya başladılar. Hz. Osman tarafından Mısır valisi tayin edilen Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh Nûbeliler üzerine yürüdü ve sonunda Nûbeliler yeniden barış yapmak mecburiyetinde kaldılar (Ramazan 31 / Nisan-Mayıs 652). Antlaşmaya göre taraflar birbirlerinin topraklarına serbestçe girebilecekler, fakat buralarda devamlı olarak yerleşip oturmayacaklardı. Nûbeliler vergi olarak her yıl 360 köle vereceklerdi. Buna karşılık müslümanlar da kıtlık ve sıkıntı içindeki Nûbeliler'e başta yiyecek ve giyecek olmak üzere çeşitli yardımlar yapacaklardı. Nûbeliler'den İslâm hâkimiyeti altına girerek zimmî* olmayı kabul edenler müslümanlarla savaşmayacak ve Nûbe'ye kaçan köleleri iade edeceklerdi. Dongala'da yapılacak bir caminin inşaat masraflarına katılmayı da kabul eden Nûbeli hıristiyanlar ayrıca 360 kölenin müslümanlara teslim edilmesi sırasında görev yapan memurlara da kırk köle karşılığı vergi ödeyeceklerdi.

Nûbeliler daha sonra bu vergiyi muhtemelen savaş esirlerinin bulunmayışı sebebiyle düzenli olarak ödeyemediler. Zaman zaman esir yerine halktan bazı kimseleri vermek zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca özellikle fil, zürafa ve leopar gibi hayvanlar da göndermişlerdir. Abbâsî halifeleri Mehdî ve Mu‘tasım dönemlerinde baktla ilgili yeni düzenlemeler yapıldı. Mu‘tasım müsamahakâr bir yol takip ettiyse de bu vergiyi temelden değiştirme yönüne gitmedi, sadece Nûbeli hıristiyanlara mükellefiyetlerini üç yılda bir ödeme mecburiyetini getirdi. Bu arada onların, Nûbe sınırları içinde bulunan ve Nûbeliler'in vergilerini teslim ettikleri yer olan Kasr'daki İslâm askerî birliklerinin kaldırılması konusundaki isteklerini de reddetti.

Memlük Sultanı I. Baybars Nûbe'nin merkezi olan Dongala'yı fethettikten ve Nûbe Devleti'ni ortadan kaldırdıktan sonra (674 / 1276) bölge müslümanların eline geçerek süratle İslâmlaşmış ve bakt vergisi de sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Kāmûsü'l-muḥît, "bḳṭ" md.; Kāmus Tercümesi, "bḳṭ" md.; R. Blachère v.dğr., Dictionnaire Arabe - Français - Anglais, Paris 1970, II, 751-752; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mışr (Torrey), s. 189; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 339-342; Mes‘ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil içinde), Kahire 1303, III, 108-111; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 155; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 199-202; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar), İstanbul 1961, s. 30; J. Cuoq, Islamisation de la Nubie chrétienne, VIIe-XVIe siècles, 1986, Bibliothèque d'Etudes Islamiques, 9; Fethi Gays, el-İslâm ve'l-Habeşe, Kahire, ts. (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye), s. 77; P. M. Holt - M. W. Dally, A History of the Sudan, Hong Kong 1988, s. 16, 19, 22; C. H. Becker, "Bakt", İA, II, 258-259; S. Hillelson, "Nûbe", a.e., IX, 341-342; F. Lokkegaard, "Bakt", EI² (İng.), I, 966.

Hulûsi Yavuz

BÂKUM er-RÛMÎ

باقوم الرومي

Sahâbî.

Asıl adı Bakom'dur. Hz. Peygamber için minber yaptıkları rivayet edilen yedi kişiden biri olup Rum asıllıdır. Adının Bâkūl veya Belkūm olduğu da nakledilen bu sahâbî Ümeyye oğullarının kölesiydi. Medine'ye hicret ettikten sonra ensardan bir hanımın hizmetinde bulundu. Hz. Peygamber bu hanımdan, marangoz olan kölesine halka hitap ederken üzerine oturabileceği bir minber yaptırmasını istedi. Bâkūm da ılgın ağacından üç basamaklı bir minber yaptı.

Kaynaklarda İslâmiyet'ten önce Kureyşliler'in Bâkūm adında Rum asıllı bir kimseye Kâbe'yi yeniden yaptırdıkları kaydedilmektedir. Bu rivayete göre hem mimar hem de tüccar olan Bâkūm'a ait bir gemi fırtınaya yakalanarak parçalanmış, aktaş, tahta ve demir yüklü olan gemi Cidde Şuaybiye Limanı önlerine sürüklenmişti. Bu haber üzerine Mekkeliler Cidde'ye giderek geminin enkazını satın almışlar, Bâkūm'la da Kâbe'yi yeniden inşa etmek üzere anlaşmışlardı. O sıralarda otuz beş yaşında bulunan Hz. Peygamber'in Kâbe inşaatı için sırtında taş taşıdığı ve kabileler arasında hakemlik yaparak bir ihtilâfı ortadan kaldırdığı bilinmektedir. Süheylî ve İbn Hacer elAskalânî'nin de kaydettikleri gibi Mescidi Nebevî'ye minber yapan Bâkūm ile Kâbe'yi yeniden inşa eden bu zatın aynı kişi olması ihtimal dahilindedir. Bâkūm'un Kâbe inşaatında sadece mimarlık yaptığı, marangozluk işlerini ise Mekke'de bulunan bir Kıptî'nin üstlendiği rivayeti de vardır.

Minberi hicretin 6 (627-28), 7 veya 9. yılında yaptığı söylenen Bâkūm'un nerede ve ne zaman öldüğü bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 83; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 145; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, II, 277-278; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 195; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 136-137, 166; a.mlf., Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), III, 39-40; V, 59-60; Tecrid Tercemesi, II, 323-324; III, 73-74; Diyârbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, II, 68; Köksal, İslâm Târihi, Mekke Devri, İstanbul 1981, s. 112-113; Johs. Pedersen, “Mescid”, İA, VIII, 32.

İsmail L. Çakan

el-BÂKÛRETÜ’s-SÜLEYMÂNİYYE

الباكورة السليمانيّة

Nusayrîlik’ten Hıristiyanlığa geçen Adanalı Süleyman Efendi’nin (ö. 1863 [?]) Nusayrîler’in gizli inanç ve ibadetlerini ifşa ve tenkit amacıyla yazdığı eseri.

Tam adı el-Bâkûretü’s-Süleymâniyye fî keşfi esrâri’d-diyâneti’n-Nusayriyye olan ve yedi bölüm (fasıl) ile bir hâtime kısmından meydana gelen eserin ilk bölümüne müellif kendi hayatını ve Nusayrîliğe girişini anlatmakla başlar. Buna göre Süleyman Efendi 1834’te Antakya’da doğmuş, yedi yaşında o devirde Ezene denilen Adana’ya gitmiş, on sekiz yaşında “Meşveret Cemiyeti” denilen bir toplantıya katılarak Nusayrîliğe ilk adımını atmıştır. Kırk gün sonra düzenlenen “Melik Cemiyeti”nde bir kadeh içki içerek A. M. S. (Ali - Muhammed - Selmân) sırrını öğrenmiş, ondan bu sırrı hiç kimseye ifşa etmemesi istenmiştir. Altı ay sonra tekrar cemiyete çağrılan Süleyman Efendi’ye iki kişi kefil olmuş, kendisine “Ali b. Ebû Tâlib’in ilâh olduğu ve ancak ona ibadet edileceği” sırrı öğretilmiş ve bu sırrı ifşa ettiği takdirde öldürüleceği ihtar edilmiştir. Bu arada ibadet için bazı duaları da öğrenen müellif böylece Nusayrî olmuştur. el-Bâkûre’nin birinci bölümü, Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî tarafından yazılan ve Nusayrîliğin kutsal kitabı sayılan el-Mecmûʿdan kendilerinin “sûre” adını verdikleri on altı bölümün metni ve tefsiriyle sona erer. Bu kısımda Ali b. Ebû Tâlib’in ilâh olduğu ısrarla tekrarlanmaktadır.

Eserin ikinci bölümünde Nusayrîler’in bayramları hakkında bilgi verilir; ayrıca ramazan ayının 1, 17, 19, 21, 23 ve 27. gecelerinin de Nusayrîler’ce kutsal sayıldığı kaydedilir ve bayram âyinlerinin icra tarzı anlatılır.

Üçüncü bölümde Nusayrî şeyhlerinin görevleri ve bayram âyinleri tanıtılır. Buna göre Nusayrî şeyhleri yönettikleri farklı merasimlere göre imam, nakīb ve necîb olmak üzere üç sınıfa ayrılırlar. Sayıları çok olan âyinler

içinde “tîb, bahûr, ezân, işâre” âyinleri meşhurdur. Müellif burada ayrıca Adana, Tarsus, Antakya, Dursuniye ve Harbiye yörelerinde ikamet eden Şimâlî ve Kilâzî Nusayrîleri ile bunların farklı inanç ve uygulamaları hakkında bilgiler de vermektedir.

el-Bâkûre’nin dördüncü bölümünde Nusayrîler’in yaratılış felsefesi ve “ulvî âlem”den “süflî âlem”e indiklerine dair inançları anlatılır. Buna göre Nusayrîler âlem yaratılmadan önce parlak ve nûrânî yıldızlar halinde bulunuyor, yiyip içmiyor, defi hacet etmiyor, 7077 yıl yedi saat süresince ilâhları olan Ali’yi müşahede ediyorlardı. Bundan dolayı gururlanarak kendilerinden daha üstün bir varlık bulunmadığına inanmışlar, bu gururun cezası olarak 7000 yıl Ali’yi görmelerine mâni bir hicap yaratılmış ve bu süflî âleme atılmışlardır. Bundan sonra işledikleri günahlardan şeytanlar ve iblisler, onların günahlarından da kadınlar yaratılmıştır.

Beşinci bölümde Nusayrîler’in yazdığı dinî mahiyetteki bazı şiirler açıklamalarıyla birlikte yer almaktadır.

Altıncı bölümde Nusayrîler’in bazı inançları hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre ilim ve şeref sahibi müslümanlar öldüğünde ruhları eşek cesetlerine, hıristiyan âlim ve ruhbanlarının ruhları domuz cesetlerine, yahudi âlimlerinin ruhları da maymun cesetlerine hulûl edecektir. Ölen Nusayrîler’in ruhları ise Ali’ye ulaşacak, içlerinden kötülük yapanların ruhları da eti yenen hayvanların cesetlerine intikal edecektir. Müellife göre Ali’yi ayda ve güneşte düşünerek bunları kutsal sayma Mecûsîlik’ten kaynaklanmıştır. Yazar ayrıca Nusayrîlik’ten çıkıp başka dine geçen kimsenin annesinin o dinden olan biri ile zina ettiğine inanıldığını, takıyye* uygulamasının Nusayrîler arasında çok yaygın olduğunu, birbirini tanımak için bazı işaret ve alâmetler kullandıklarını, Ali ve “Ali - Muhammed - Selmân” adına yapılan yeminin en sağlam yemin kabul edildiğini kaydeder.

Yedinci bölümde müellifin din değiştirmesi ve Nusayrîlik aleyhindeki çalışmaları hakkında bilgi verilir. Süleyman Efendi burada üç yıl kadar Nusayrîliğe bağlı kaldığını, fakat Nusayrîler’in bazı görüşlerini tenkit ederek özellikle Ali b. Ebû Tâlib’in tanrılığını kabul etmediğini, zaten kendisinin İslâm dini ve Ali hakkında doğru bilgiye sahip bulunduğunu, bununla birlikte rahatsız edecekleri endişesiyle ibadetlerine katıldığını

belirtir. Eserde bildirildiğine göre, Antakya'nın Dursuniye köyünden Ali b. Şeyh Hasan adlı bir Nusayrî Ali'nin Allah, Muhammed'in isim, Selmân'ın da bâb olduğu (A. M. S.) vb. Nusayrî sırlarını kendisine açıklamış, o ise bunları reddetmiş, şeyh de bu hareketiyle dedelerinin dininden çıkmış olacağını ihtar edince durumun tehlikeye gittiğini anlayarak tartışmayı bırakmıştır. Daha sonra da mezhebin bâtıl olduğuna kanaat getirerek Nusayrîler'le ilişkisini kesmiş, bu arada herhangi bir Nusayrî komplosuna karşı tedbir almıştır.

Müellif bu bölümde, incelemek için bir Tevrat aradığını, bu maksatla Antakya'ya giderek orada Süleyman eş-Şemmâs adlı şahıstan Tevrat aldığını, bu arada İbrânîce öğrenerek Tevrat'ı aslı ile karşılaştırdığını ve aynı olduğunu görünce onu bütün ilâhî kitapların aslı kabul edip Yahudiliğe geçtiğini belirtir. Aynı bölümde anlattığına göre Süleyman Efendi Adana'ya dönünce Yahudiliği benimsediği haberi yayılır. Bir müddet sonra Nusayrîler'in kendisini rahatsız etmesi sebebiyle Beyrut'a gitmeye karar verir. Bu arada Hoca Mihâil adlı papazın ed-Delîl ilâ ṭâʿati'l-İncîl adlı eserini okuyan müellif, bu defa Hıristiyanlığın hak din olduğuna inandığını ilân eder. Hz. Îsâ'nın, "Kim insanlar karşısında bana mensup oluşundan utanırsa, ben de semalarda bulunan babamın önünde ondan utanç duyarım" şeklindeki sözüne dayanarak Nusayrîliği ifşa etmeye ve köylere Nusayrîliğin putperestlik olduğunu ifade eden mektuplar göndermeye başlar. Nusayrîler'in kendisini bu çalışmalarından vazgeçirmek için yaptıkları çeşitli teklif ve vaadleri reddeder. Nihayet Nusayrîler'in kendisini resmî makamlara suçlu diye ihbar ederek Dımaşk'a gönderilmesini sağladıklarını belirten müellif, Allah'ın lutfu ile beraat edip mücadelesine devam ettiğini anlatır.

el-Bâkûre'nin sonuç bölümünde Nusayrîliğin bâtıl olduğu, Tevrat, İncil ve Kur'an'ın onların akîde ve ibadetlerini reddettiği belirtildikten sonra Nusayrîler'in çeşitli inanç ve telakkilerinden örnekler verilerek bunlar şiddetle tenkit edilir. Ali b. Ebû Tâlib'in ilâh olduğu inancını da reddeden müellife göre Nusayrîlik'teki en kötü şey, Allah'ın Ashâb-ı Kehf'in köpeği (rakīm), Mûsâ kavminin ineği (bakara), Sâlih peygamberin devesi... şeklinde tecelli ettiği tarzındaki inançtır. Nusayrîler'in çeşitli te'villere dayanan görüşlerini de reddeden müellif, Nusayrîliğin tamamen bâtıl bir mezhep olduğunu ifade ederek kitabını bitirir.

Süleyman Efendi bu eseri neşrettikten sonra muhtemelen 1863’te Tarsus’ta öldürülmüştür.

el-Bâkûretü’s-Süleymâniyye, 119 sayfa olarak 1859’da Halep’te ve 1862’te Beyrut’ta basılmıştır. Kısmî bir İngilizce tercümesi Salisbury tarafından yapılmış ve JAOS’ta (1868, s. 227-308) yayımlanmıştır. Eserin yazma bir nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bulunmaktadır (Teymûr, Akāid, nr. 564).

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman Efendi, el-Bâkûretü’s-Süleymâniyye, Beyrut 1863; Îżâḥu’l-meknûn, I, 162; Brockelmann, GAL Suppl., II, 778; Louis Massignon, “Nusayrîler”, İA, IX, 369.

Mustafa Öz

BAKÜ

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin başşehri.

Hazar denizinin batı sahilinde yer almaktadır. Apşeron (Âbşârân) yarımadasının güneyinde tabii bir liman şehri olup sanayi, ticaret, bilim ve kültür alanlarında Sovyetler Birliği'nin başlıca merkezlerinden biridir. Ne zaman kurulduğu bilinmeyen şehrin adına ilk defa X. yüzyıl İslâm coğrafyacılarının eserlerinde Bâkû, Bâkûh, Bâkuh ve Bâkûye şekillerinde rastlanmaktadır. Bazı eski kaynaklarda bu ismin aslında Farsça Bâdkûbe olduğu ve "rüzgârın döğdüğü yer" anlamını taşıdığı ileri sürülmekte ise de bu görüş ilim adamları tarafından kabul edilmemektedir (bk. İA, II, 259). Yazın sıcak ve kurak, baharların ılık ve yağmurlu geçtiği Bakü Sovyetler Birliği'nin en kalabalık şehirlerindendir. XIX. yüzyılın başında 3000 olan nüfus petrol endüstrisinin gelişmesiyle birlikte hızlı bir artış gösterip 1927'de 300.000'e, 1990'da da 1.772.000'e yükselerek kozmopolit bir yapı kazanmıştır. Halkı Âzerîler, Ruslar, Tatarlar ve Dağıstanlılar'dan oluşan şehirde çoğunluğu Âzerîler teşkil etmektedir.

XII. yüzyılın ortalarından itibaren Şirvanşahlar'ın yaşadığı Bakü, XIII ve XIV. yüzyıllarda Moğollar'ın işgalinde kaldı. XV. yüzyılın başında Şirvanşahlar'ın başşehri oldu ve yüzyılın sonuna kadar bu durumunu korudu. 1501 yılında Safevî Hükümdarı Şah İsmâil tarafından ele geçirildi. Daha sonra Bakü'yü Özdemiroğlu Osman Paşa fethedip (1583) Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni teşkil edilen Şamahi eyaletine sancak olarak bağladı ise de 1606 yılında Safevîler şehri geri aldılar. Bakü, Şah I. Abbas'ın imar ve inşa faaliyetleri sonunda bölgenin önemli merkezlerinden biri haline geldi. XVIII. yüzyıldan itibaren İran ve Rusya arasında çatışma konusu olan Bakü 1723'te I. Petro tarafından Rus topraklarına katıldı, fakat kısa bir süre sonra Nâdir Şah zamanında yeniden İran'ın eline geçti (1734). Bağımsız Bakü Hanlığı kurulduğunda (1747) hanlığın merkezi yapılan şehir 1806-1813 Rus - İran savaşları sonunda imzalanan Gülistan Antlaşması (1813) ile kesin olarak Rusya'ya geçti ve Şamahi vilâyetinin merkezi oldu. 1917 Ekim ihtilâlinden sonra İngilizler tarafından işgal edilen Bakü, önce 28 Mayıs 1918'de kurulan Millî Azerbaycan Cumhuriyeti'nin, Kızıl

Ordu’nun bu cumhuriyete son vermesi üzerine de yerine kurulan Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin (28 Nisan 1920) başşehri haline geldi.

XII-XV. yüzyıllar arasında Bakü’den söz eden kitaplarda buradaki neft madeni (petrol) hakkında geniş bilgi verildiği ve özellikle Ebü’l-Fidâ’nın (ö. 1331) yeşil ve beyaz neftten ayrıntılı biçimde bahsettiği görülmektedir. XVII. yüzyılın ortalarında şehri iki defa ziyaret eden Evliya Çelebi de Şah Abbas’ın gelirlerinin büyük bölümünün Bakü’de çıkarılan neft madeninin satışından elde edildiğini ve bu civarda yedi ayrı yerde neft üretildiğini yazmaktadır. Çarlık Rusyası’nın hâkimiyetine girmeden önce burada bulunan petrol kuyuları imtiyaz sahiplerinin elinde işletilmekte iken üretim miktarı yüksekti. Çarlık yönetiminin kuyuları kamulaştırması üretimin gerilemesine sebep oldu ve bunun üzerine 1872’de petrol işletmeciliği tekrar serbest bırakıldı. Batı kaynaklı yabancı sermayenin girmesiyle şehir hızla büyüdü; ilki 1859’da inşa edilmiş olan rafinerilerin çoğalması ve petrolü Batum’a nakledecek Bakü - Batum petrol boru hattının döşenmesi şehrin gelişmesini hızlandırdı; banliyölerde pek çok tesis kuruldu ve uydu kentler oluştu. XX. yüzyılın başında Bakü, dünya petrol üretiminin yarısının gerçekleştirildiği bir sanayi şehri olarak önem kazandı ve ayrıca bölgedeki sosyal ve siyasî olayların merkezi oldu. Şehrin demiryoluyla Rostov ve Moskova’ya bağlanması ise ekonomik ve ticarî alanlardaki önemini daha da arttırdı. Ancak son zamanlarda petrol rezervlerinin giderek tükenmesi Bakü’nün bu alandaki önemini ve etkinliğini azaltmıştır.

Sovyet yönetiminde gelişmesini sürdüren Bakü, hem Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin hem de Sovyetler Birliği’nin başlıca taşımacılık, ticaret, sanayi ve kültür merkezlerinden biri olarak gelişti. Sovyetler Birliği’nde ilk elektrikli tren hattı Bakü - Sabunci arasında kurulmuştur (1924). Demiryoluyla Tiflis, Erivan, Derbent, Culfa ve Asra’ya bağlanması, geniş kapasiteli limanı sebebiyle deniz taşımacılığında da söz sahibi olması ve ayrıca ülke içi hava ulaşımında hizmet veren bir havaalanının bulunması şehrin önemini arttırmaktadır.

Bakü’de 1919’da açılan Devlet Üniversitesi’nin yanı sıra 1945’te kurulan Azerbaycan Bilimler Akademisi ve çok sayıda enstitü faaliyet halindedir. Çeşitli tiyatrolar, opera ve bale kuruluşları, 150’den fazla kütüphane, on altı

müze ile birçok resim ve sanat galerisi burayı bir eğitim ve kültür merkezi haline getirmiştir. Bakü, bölgede yaşayan müslümanlar açısından da ayrı bir önem taşımaktadır; çünkü Gürcistan, Ermenistan ve Azerbaycan'da yaşayan müslümanların bağlı bulundukları Transkafkasya Din İşleri Başkanlığı burada bulunmaktadır. Bakü, çarlık ve millî hükümet dönemlerinde olduğu gibi bugün de bir basın ve yayın faaliyetleri merkezidir. Azerbaycan'da yayımlanan Âzerîce ve Rusça gazete ve dergilerin çoğu burada çıkmaktadır. Bakü'de çıkan ilk gazeteler, bütün Kafkasya müslümanlarının menfaatlerini savunan ve Rusça yayımlanan Kaspiy (1870-1918) ile ilk bağımsız Âzerî yayını olan Ekinci'dir (1875-1877). 1905 ihtilâlinden sonra Rusya'da kurulan meşrutî idarenin sağladığı nisbî serbestlik içerisinde, diğer şehirlerde olduğu gibi Bakü'de de 1905-1920 tarihleri arasında çok sayıda gazete ve dergi yayımlanmıştır. Muhtelif tarihlerde yayıma başlayan ve resmî makamlarca sık sık kapatılması üzerine değişik adlarla yeniden çıkan gazete ve dergilerin başlıcaları şunlardır: Hayat, İrşad, Tekâmül, Taze Hayat, Terakki, İttifak, Sedâ, Hakikat, Güneş, Yoldaş, Progress, İkdam, Yeni İkdam, Taze Haber, Son Haber, Doğru Söz, Açık Söz, Bayrağ-ı Adâlet, Himmet, Zahmet Sedâsı, Kafkas Kommünası, İttihad, Ahbâr, Debistân, Rehber, Bahar, Füyûzât, Yeni Füyûzât, Behlül, Leylâ, Mazhar, Zenbur, Mir'ât, Hilâl, Necât, Azerbaycan, Azerbaycan Hükümetinin Ahbârı, Doğru Yol, Halkçı, Halk Sözü, Müsâvat, İstiklâl, Evrâk-ı Nefîse ve Medeniyet. Azerbeycan'da sosyalist yönetim kurulduktan sonra kapanan özel gazete ve dergilerin yerine devlet tarafından çıkarılan Komminist, Azerbaycan Gençleri, Azerbaycan, Azadlıg, Odlar Yurdu, Aydınlık, Ayna, İslam, Nevruz, Elm, Medeniyet, Edebiyat, Bakü, Tarih ve Bakü Üniversitesi gibi resmî Âzerîce yayınlar burada çıkmaktadır. Azerbaycan'da Âzerîce ve Rusça yayın yapan radyo ve televizyonun yanı sıra Azerbaycan Haber Ajansı'nın (AZTAG) merkezi de Bakü'dedir.

Türk-İslâm kültür merkezlerinden biri olan Bakü'de tarih boyunca çok sayıda cami, hamam, kervansaray ve kümbet gibi mimari eser inşa edilmiştir. Bugüne kadar gelenler içinde en eski ve önemlisi kale olup içinde bulunan eski Bakü'ye "İçerişehir" denilmektedir. Kale, şehrin Şah İsmâil tarafından fethi sırasında tahrip olmuşsa da Özdemiroğlu Osman Paşa ve Şah I. Abbas tarafından, daha sonra da Çarlık Rusyası yönetimince tamir ettirilmiştir. Kale içinde bulunan Mescidi Muhammedî'nin Sınık Kale adıyla anılan 1078 tarihli taş minaresi, halen ayakta olan en eski Türk

minaresidir. Silindirik yapısı ve şerefesinin alt kısmının kûfî kitâbe kuşağıyla çevrili oluşu dönemin mimari anlayışını yansıtmaktadır. Şirvanşahlar zamanından da bugüne Kız Kalesi, Şirvanşahlar Sarayı, Şirvanşahlar Türbesi, Seyyid Yahyâ el-Baküyî Kümbeti ile Mescidi Cuma'nın minaresi kalmıştır. Bunlardan başka Bakü'de daha sonraki dönemlere ait Mescidi Cuma, Molla Ahmed, Hıdır, Gîlek, Mirza Ahmed, Şeyh İbrâhim, Saray, Keykubad, Mekteb, Bibi Heybet ve Beğliyar camileri ile Molla Hanı, Bahar, Mültan ve Hint kervansarayları, Bakü Hanlar Sarayı gibi önemli mimari eserleri de bulunmaktadır.

Modern ve tarihî yapıların yan yana görüldüğü Bakü'de şehir, ekonomik ve sosyal büyümesiyle birlikte kalenin dışında gelişmiş ve modern Bakü İçerişehr'in dışında teşekkül etmiştir. Şehir yeni yönetim binaları ve sosyal tesisleriyle gösterdiği modern görünümü, 1920 yılında kabul edilen genel imar planına uygun inşaat faaliyetleri sonunda kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 145, 411; Géographie d'Aboul Féda, II / 1, s. 299; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 300-303; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı - İran Siyasi Münasebetleri 1578-1590, İstanbul 1962, s. 60, 63, 101, 103, 119; Sara Aşurbeyli, Bakü Tarihi, Bakü 1968; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas - Ellerini Fethi (1451-1590), Ankara 1976, s. 301, 303-306, 338; Shirin Akiner, Islamic Peoples of the Soviet Union, London 1983, s. 105, 118-122; J. G. Tewari, Muslims under the Czars and the Soviets, Lucknow 1984, s. 45, 77-85, 125, 405; The Statesman's Yearbook 1984-1985 (ed. J. Paxton), London 1984, s. 1251-1252; T. Swietochowski, Russian Azerbaijan 1905-1920, Cambridge 1985, s. 20-21; İbrahim Yüksel, Azerbaycan'da Fikir Hayatı ve Basın, İstanbul, ts., s. 93-128; J. Castagné, "Bakou: Centre d'une nouvelle Culture", RMM, LXX (1926), s. 15-45; G. E. Ward, "A Description of Gilan and Baku in 1874", As.Af., XXXVI/1 (1949), s. 82-87; Oktay Arslanapa, "Azerbaycan'da Türk Abideleri", TK, II/19 (1964), s. 59-65; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1205; Mirza Bala, "Bakû", İA,

II, 259-261; D. M. Dunlop, “Bākū”, EI² (Fr.), I, 996-997; EBr., II, 1046; “Bakû”, Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, IV, 299-300; GSE, II, 556-557; S. Soucek - R. G. Suny, “Baku”, EIr., III, 565-567.

Davut Dursun

BAL

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde şifalı olduğu belirtilen gıda maddesi.

Çiçeklerde bulunan şekerli birleşiklerin bal arısı tarafından toplanıp midesinde değişikliğe uğratıldıktan sonra petek gözlerine yerleştirilmesiyle meydana gelen bir maddedir. Birleşiminde inverti şeker (% 70-80), sakkaroz (% 2-3), su (% 20) ve diğer maddeler bulunmaktadır. Balın tadı ve kokusu, arıların şekerli usâreyi topladıkları bitkilere bağlıdır.

Bal Kur'ân-ı Kerîm'de cenneti tasvir eden bir âyette asel adıyla geçmekte ve orada süzme baldan ırmaklar bulunduğu ifade edilmektedir (bk. Muhammed 47/15). Balın arı tarafından nasıl yapıldığı ise Nahl (arı) sûresinde (68. âyet) anlatılmaktadır: "Rabbin bal arısına bal yapmayı şöyle öğretti: Dağlarda, ağaçlarda, insanların çardak kurdukları yerlerde kendine kovanlar yap. Sonra her bir meyveden ye. Bunları rabbinin sana kolaylaştırdığı hücrelere koy. Bu hücrelerin içlerinden türlü renkte ve insanlar için şifalı nefis bir içecek çıkar. Şüphesiz balın yapılışında düşünebilen bir topluluk için büyük ibret vardır." Kitâb-ı Mukaddes'te balın nasıl yapıldığına ve şifalı yönüne işaret edilmemekte, buna karşılık rabbe arzedilecek ekmek takdimesinde bal bulunmayacağı (Levililer, 2 / 11), arz-ı mev'ûd*dan bahsedilirken oranın süt ve bal akan diyar olduğu (Çıkış, 3 *8; Tesniye, 6* 3; Levililer, 20 / 24), Hz. Yahyâ'nın çekirge ve yaban balı yediği (Matta, 3 / 4; Markos, 1 / 6), rabbin hükümlerinin baldan tatlı olduğu belirtilmekte (Mezmurlar, 19 / 10); hediye olarak sunulan yiyecekler arasında balın da adı zikredilmekte (Tekvîn, 43 *11; II. Samuel, 17* 29), sevgilinin ve yabancı kadının dudağının baldan tatlı olduğu (Neşideler Neşidesi, 4 / 11; Süleyman'ın Meselleri, 5 / 3) bir benzetme olarak ifade edilmektedir.

Hadislerde de balla ilgili muhtelif ifadelere ve balın Hz. Peygamber'in hayatındaki yerini anlatan rivayetlere rastlanmaktadır. Mi'rac gecesinde Hz. Peygamber'e içlerinde bal, süt ve şarap bulunan üç bardak sunulmuş, o sütü almış, kendisine bu seçimiyle fıtrata uygun olanı tercih ettiği söylenmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in tatlıyı ve balı çok sevdiği, kendisine bal hediye

edildiği za man onu ashabı arasında kaşık kaşık bölüştürdüğü nakledilmektedir (İbn Mâce, “Tıb”, 7). Hz. Peygamber’in bal sevgisi, eşlerinden bazıları arasında rekabete, hatta bir âyetin nâzil olmasına sebep olmuştur. Âdeti olduğu üzere bir gün eşlerini ziyaret ettiği sırada Hz. Hafsa veya Zeyneb bint Cahş ona bal şerbeti ikram etmişti. Bu yüzden ziyaretin biraz uzamış olması Hz. Âişe’yi kıskandırmış ve diğer zevcelerinden bir kısmıyla birlikte Hz. Peygamber’e ağzının koktuğunu, içtiği bal şerbetindeki megāfir denilen fena kokulu bir ağaç zamkının buna meydan verebileceğini söylemişler, o da bir daha bal şerbeti içmemeye yemin etmişti. Bunun üzerine âyet-i kerîme nâzil olarak Allah’ın helâl kıldığı bir şeyi kendine haram etmemesi hatırlatılmıştı (bk. et-Tahrîm 66/1).

Bal çok eski devirlerden beri Yunanlılar’da, Mısırlılar’da, Asurlular’da hekimler tarafından kuvvetlendirici, tedavi edici ve tatlandırıcı olarak kullanılmıştır. Sindirim bozukluğuna iyi geldiği, besleyici ve kuvvet verici etkileri yanında bakterileri öldürdüğü, mikropların üremesini önlediği ve bazı yaraları iyileştirdiği bilinmektedir. Nitekim Hipokrat balın kesiklere, çıbanlara, apselere ve yanıklara iyi geldiğini söylemiştir. İbn Sînâ da yarayı balla tedavi etmiş, hem kendisi hem de İbnü’n-Nefîs şifalı bitkileri veya arpayı balla karıştırıp ezerek mesâne tümörü tedavisinde kullanmışlardır. Karadeniz bölgesinin doğu taraflarında elde edilen Anzer balının yanık yaralarında merhem olarak çok iyi sonuç verdiği görülmüştür. Ancak bu bölgeden ve özellikle Zigana dağlarından elde edilen balların bir bölümü, bölgede yetişen komar ve zifin denilen bitkiler sebebiyle öldürücü olmasa bile zehirleme özelliğine sahiptir.

Bir gıda maddesi olmaktan başka çeşitli rahatsızlıkları iyileştirici özellikleri sebebiyle Hz. Peygamber balın tedavide kullanılmasını tavsiye etmiş, “Şifa veren iki şeye devam ediniz: Bala ve Kur’an’a” buyurmuştur (İbn Mâce, “Ṭıb”, 7). Balın Kur’ân-ı Kerîm’le birlikte zikredilişine, Hz. Ebû Bekir’in Resûlullah’ın huzurunda tabir ettiği rüya ile ilgili hadiste de rastlanmaktadır. Hz. Ebû Bekir, rüyasında yağ ve bal yağdıran bir bulut gördüğünü söyleyen bir sahâbînin rüyasını yorumlarken, “gökten yağan yağ ile balın” Kur’an olduğunu söylemiştir. Her iki hadiste balın Kur’ân-ı Kerîm’le birlikte zikredilmesi, birinin cismanî, diğerinin ruhanî tedavideki yerine işaret etmek için olmalıdır. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’de “Kitâbü’ṭ-Ṭıbb”ın “Bal ile Tedavi” bölümünde rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şifanın üç

şeyde bulunduğunu söyleyerek bunların hacamat yaptırmak, bal şerbeti içmek ve hastalığın cinsine göre ateşle dağlamak olduğunu, fakat dağlama işini sevmediğini belirtmiştir. Yine aynı yerde balla ilgili olarak şu olay zikredilmektedir: Bir sahâbî Hz. Peygamber'e gelerek kardeşinin sindirim bozukluğundan rahatsız olduğunu söyler. O da hastaya bal şerbeti içirmelerini tavsiye eder. Sahâbî iki defa daha gelerek rahatsızlığın geçmediğini haber verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Allah sözünde doğrudur; fakat kardeşinin midesi yalancıdır" diyerek tedaviye devam etmelerini ister. Nihayet hasta iyileşir. Resûl-i Ekrem'in, "Allah sözünde doğrudur" derken balda insanlar için birçok şifa bulunduğuna işaret eden âyeti kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak hadisin bu cümlesini yorumlayan bazı âlimler, bununla söz konusu hastanın bal yiyerek iyileşeceğinin Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla bildirildiği sonucuna varmışlardır (bk. Âlûsî, XIV, 186). "Midenin yalancı olması" ifadesi ise mecazi bir anlatımdır. Bu sözle Hz. Peygamber midede birçok zararlı madde bulunduğunu, hazım cihazının bu sebeple balın tesirini kabul edecek durumda olmadığını anlatmak istemiştir.

Çok eski devirlerden beri baldan içki yapıldığı da bilinmektedir. Hz. Peygamber'e, Yemenliler'in baldan yaptıkları bit' (bit'a) adlı koyu ve kıvamlı şıranın durumu sorulduğunda, sarhoşluk veren her içkinin haram olduğunu (bk. Buhârî, "Eşribe", 4) hatırlatarak baldan yapılan içkinin de bu hükmün dışında kalmadığını belirtmiştir.

Balın zekâtı olup olmadığı tartışılmıştır. Ebû Hanîfe arının öşre tâbi arazide bulunması şartıyla, Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı âlimler ise arının bulunduğu arazinin durumu hesaba katılmadan baldan 1/10 nisbetinde zekât (öşür) alınacağını söylemişlerdir. İmam Ebû Yûsuf, Muhammed ve Ahmed b. Hanbel'e göre bal zekâtının değişik nisab miktarları vardır. İmam Mâlik ve Şâfiî ile bazı âlimlere göre ise miktarı ne olursa olsun bal zekâta tâbi değildir. Bu âlimler baldan zekât alınmayacağını ifade eden rivayetleri daha kuvvetli görüp zekât alınacağına dair olan hadislerin hiçbirini sahih kabul etmemişlerdir. Bununla beraber Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû Hanîfe'nin görüşünün hem ihtiyata hem de fakirlerin ihtiyacını karşılamaya daha uygun olduğunu söylemiştir.

Günümüzde dünyanın çeşitli yerlerinde balla ilgili âdetler hâlâ yaşamaktadır. Balın ilâhî bir gıda olduğu ve bal yemenin insanı şeytandan koruduğu inancı Vedalar'da zikredildiği için bugün de Hindistan'da yaygındır. Dünyanın başka yerlerinde de bu inanca farklı şekillerde rastlamak mümkündür. Hıristiyanlarda vaftiz edilen bebeğin ağzına süt ve bal koyma, Hindistan'da yeni doğmuş çocukların ağzına bal çalma, Doğu Afrika'da 3 - 4 yaşına gelen çocuklara bal ve sudan meydana gelen yedi günlük bir diyet uygulama âdetleri vardır. Eski Mısır'da ve halen Afrika'da ölü ile birlikte mezara konan maddeler arasında balın önemli bir yeri vardır.

Bal Tefsiri. Halk arasında bal tefsiri diye bilinen ve makbul bir dinî metinmiş gibi kabul gören kalaylı bal tası, bal ve kıl hakkındaki yorumların hiçbir dinî ve ilmî değeri yoktur. Kaynaklarda da yer almayan bu yaygın uydurmaya göre, bir savaştan dönen Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman ziyaret ederler. Kendilerine kalaylı bir tasla ikram edilen balın içinde bir kıl bulunduğunu görünce bunu kendilerini denemek için Hz. Fâtıma'nın koyduğunu düşünerek tasın, balın ve kılın yorumunu yaparlar. Hz. Peygamber'in dört dostuna sırayla yaptırılan bu yorumlar, onların karakterlerine ve ilgi alanlarına uygun olarak namaz, misafire ikram, ilim ve savaşa dairdir. Hz. Fâtıma'nın tefsiri ise erkeğini memnun eden kadınla ilgilidir. İslâm edebine uymamakla birlikte Hz. Peygamber'in dostları, yanlarına gelmesi için ona haber gönderirler. O da kalkıp gelerek konuya daha farklı bir açıdan bakar. İddiaya göre onun aynı üslûbu kullanarak yaptığı tefsir şöyledir: "Ümmetimin kalbi nurludur bu tastan. Kevser şarabı tatlıdır bu baldan. Şeriatımın yolu incedir bu kıldan." Bu kadarıyla yetinmeyen uydurmacı, son olarak da Allah Teâlâ'nın, "Dostum yâ Muhammed!" diye başlayan tefsirini aynı tarzda vermektedir. Uydurma hadislerin belirgin özelliği olan aşırı mübalağa bu metnin sonunda daha açık bir şekilde görülmektedir. Hazırladığı bal tefsirinin devamlı şekilde okunup okutulmasını temin etmek isteyen bu meçhul şahıs, bal tefsirini okuyana, dinleyene 200 peygamber sevabı verilmesi için Hz. Peygamber'in el kaldırıp dua ettiğini haber vermekte, mükâfat dağıtımını daha geniş çaplı tutan Allah Teâlâ'nın ise sadece okuyana ve dinleyene değil üzerinde taşıyana, okutana, yazana, yazdırana ve din kardeşlerine hediye edene de aynı sevabı vaad buyurduğunu bildirmektedir. Bu sözde tefsiri devamlı gündemde tutmak düşüncesiyle onu üzerinde taşıyan, hergün okuyan ve dinleyenin katiyen dünya darlığı görmeyeceği, ölürken imanla öleceği,

bütün kaza ve belâlardan kurtulacağı peygamber diliyle garanti edilmektedir. Bal tefsiri diye bilinen bu asılsız rivayette, müslümanları ibadete teşvik etmek düşüncesiyle hadis uyduran bazı zâhidlerden çok cahil müslümanlarla alay etmek isteyen kötü niyetli kimselerin tavrı sezilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 39; Müsned, I, 236, 257; Buhârî, “Eşribe”, 4, 12, 15, “Ṭıb”, 3, 4, 24, “Taʿbîr”, 47, “Ṭalâk”, 8, “Ḥiyel”, 12, “Zekât”, 55; Müslim, “Rüʾyâ”, 17, “Raḍâʿ”, 88, “Selâm”, 71; İbn Mâce, “Ṭıb”, 7; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), III, 407-410; X, 178-180; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, VII, 328-330; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, IV, 164-165; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XIV, 186; R. Laborde, Le Miel, Bordeaux 1945, s. 13-31; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, II, 740, 755, 806, 808; Turhan Baytop, Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi, İstanbul 1984, s. 177; Emin Burad, “Balın Tıptaki Değeri”, AÜ Tıp Fakültesi Diş Hekimliği Yüksek Okulu Bülteni, II / 1, Ankara 1967, s. 91-94; Omar Schroedter, “İslâm Tıbbı Hakkında Bir İnceleme (trc. Hüseyin Zamantılı)”, KAM, XIV / 3 (1985), s. 34-35; Hayreddin Karaman, “Zekât”, İA, XIII, 499; E. N. Fallaize, “Honey”, ERE, VI, 768-771.

M. Yaşar Kandemir

BA‘L

بعل

Başta Ken‘ânîler olmak üzere eski Yakındoğu topluluklarının çoğunda Tanrı’ya verilen ad.

Sâmî dillerde ortak olan ve “sahip, efendi” mânasına gelen bu kelime Arapça ve Habeşçe’de baâl, ba‘l, Ken‘ân dilinde ve İbrânîce’de baal, Ârâmîce ve Süryanîce’de beēl şeklinde telaffuz edilir. Arapça’da ba‘l kelimesi üstünlük ifade eder. Bu mânası sebebiyle kadına göre daha güçlü olan kocaya, çevreye hâkim durumda olan yüksek tepeye, herhangi bir şeyin mâliki ve sahibi olan kişiye ba‘l denilmiştir (Hasan el-Mustafavî, et-Taḥḳīḳ fî kelimâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, “baʿl” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de bu kelime hem “koca” mânasında (en-Nisâ 4 / 128; Hûd 11 / 72; çoğul şekli buûle olarak el-Bakara 2 / 228; en-Nûr 24 / 31), hem de Hz. İlyâs’ın kavminin taptığı bir ilâhın adı olarak (es-Sâffât 37 / 125) geçmektedir. Ba‘l önceleri belirli bir tanrının özel ismi olmayıp “efendi, rab” mânsında birçok ilâhî varlığa verilen ortak bir addı; bu varlıkların hangisini ifade ettiği, yanına başka bir isim eklenmek suretiyle belirtilirdi (Lods, s. 121): Baal - Peor (Peor dağının tanrısı) gibi (Sayılar, 25 / 3). Milâttan önce III. binyılın sonundan ve II. binyılın ortalarından itibaren bu unvan, Ras Shamra ve Mezopotamya metinlerinde, Amorîler’in Hadad adlı kış yağmuru ve fırtınası tanrısına verilmiştir (Gray, I, 328). Ken‘ânîler fırtına tanrısına bu adı vermişlerdi ve İbrânîler kendileriyle irtibat kurduklarında Ba‘l’e ve Astartiler’e tapıyorlardı (Hâkimler, 2 *13; 10* 6). Ken‘ân ülkesinde Ba‘l bereket verme, yağmur yağdırma, verimli kılma fonksiyonları olan bir tanrı olarak kabul ediliyordu. Ugarit kayıtlarına göre Ba‘l rüzgâr tanrısı olup zevcesi Astarte ile Ken‘ân panteonunun temelini teşkil ediyordu; onun yaşayan bütün canlılara verimlilik ve bereket sağladığına inanılıyordu. Onlara göre her şeyi büyütüp yetiştiren oydu. Bu sebeple mahsulün, davarların ve ailelerin onda birini isterdi. Ba‘l’in mâbedi, peygamberleri, din adamları da vardı.

İsrâiloğulları Yeşû’un ölümünden sonra Ba‘l’e tapınmaya başladılar

(Hâkimler, 2/11-13). Yahudi tarihi boyunca Allah'a kulluktan uzaklaşıp mahallî ilâhlara tapınma sık sık tekrarlandı (Hâkimler, 8 *33; I. Samuel, 7* 4; I. Krallar, 16-31; 22 *54; II. Krallar, 3* 2; 10 *18; 21* 3; Yeremya, 7 *9; 19* 5; 23 / 27; Hoşea, 2 / 10, 15; 13 / 1). Milâttan önce 874'te İsrail'e kral olan Ahab (Achab), karısı Kraliçe İzabel'in (Jézabel) baskısı ile Ba'l'e tapınmaya başladı (I. Krallar, 16 / 30-33). Peygamber İlya (Elie, İlyâs), Kral Ahab ve Ba'l inancına karşı mücadele etti; onları Yahve ile Ba'l arasında tercih yapmaya çağırdı. Ahd-i Atîk'teki meşhur karmel sahnesi, Peygamber İlya tarafından Ba'l'in hiçliğinin ispatlanışını göstermektedir (I. Krallar, 17-18).

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İlyâs ve onun kavmi hakkında bilgi yoktur. Ancak Kuran'da adı geçen İlyâs'ın Kitâb-ı Mukaddes'teki Peygamber İlya olması kuvvetle muhtemeldir. Zira her ikisi de Ba'l'in bırakılmasını ve gerçek Tanrı'ya dönülmesini istemektedir.

Ba'l adında bir tanrıya tapınma inancının geniş bir tarih ve coğrafyaya yayılmasına ve Sâmî dillerde bu kelimenin "Tanrı" mânasına gelmesine bakarak şöyle düşünülebilir: Ba'l aslında yüce yaratıcının rab vasfını ifade ediyordu. Beşerin müşahhasa olan temayülü yüzünden bazı insanlar Allah'ın ba'l vasfının tecellîsiyle ilgili olan yaratma, verimli kılma, kemale erdirme gibi cemal sıfatları üzerinde fazlaca durarak O'nu rüzgâr, yağmur ve bereket veren tabiat tanrısı şeklinde tasavvur ettiler ve sonra da boğa ile temsil ederek putlaştırdılar. Böyle durumlarda Allah'ın peygamberleri insanları bu bâtıl inançtan vazgeçmeye çağırdılar. Nitekim Kur'an'da Hz. İlyâs'ın Ba'l'e tapanları irşad ve ikaz ederken, "Sakınmaz mısınız! En güzel yaratanı, sizin de geçmiş atalarınızın da rabbi olan Allah'ı bırakıp Ba'l'e mi taparsınız!" (es-Sâffât 37 / 124-126) dediği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "Baʿl" md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "baʿl" md.; Taberî, Tefsîr (Bulak), XXIII, 91-94; XXVI, 77; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 192-197; Fîrûzâbâdî, Besâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts.

(el-Mektebetü'l-İlmiyye), II, 260; A. Lods, Israel, Paris 1930, s. 121-124; V. Imschoot, Théologie de l'ancien Testament, Paris 1954, s. 24-25; F. Challaye, Dinler Tarihi (trc. Semih Tiryakioğlu), İstanbul 1963, s. 120-138; E. Jacob, Théologie de l'ancien Testament, Neuchatel (Suisse) 1968, s. 45-46; Suat Yıldırım, Kur'ân'da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 368-369; "Baal", DR, s. 35; J. Gray, "Baal", IDB, I, 328-329; "Baal", NDB, s. 74, 200; D. B. Macdonald, "Ba'al", İA, II, 160-161; R. Brunschvig, "Baʿl", EI^2 (İng.), I, 968-969; W. M. Sale, "Baal", EBr., II, 941; L. B. Paton, "Baal, Beel, Bel", ERE, II, 283-298.

Suat Yıldırım

BÂLÂ

بالا

Osmanlı Devleti’nde XIX. yüzyıldan itibaren kullanılan bir mülkî rütbe.

Farsça olan kelime “yüksek, yukarı, üst” mânasına gelmektedir. Vak‘anüvis Lutfî Efendi’nin kaydettiğine göre ilk defa Sultan Abdülmecid zamanında, 1846’da sadâret müsteşarlığı ile vâlide sultan kethüdâlığı görevlerinin öneminden dolayı “ûlâ evvelleri”nden önce gelmek ve vezâretten sonra en büyük rütbe olmak üzere ihdas edildi. Bâlâ rütbesinin teşrifattaki yeri bir ara -ilmiye, mülkiye ve askerî rütbeler arasındaki değişmeler sonucu-iki derece aşağı indiyse de daha sonra tekrar eski yerine yükseltildi. 1903’te bâlâya eşit olmak fakat ondan daha ileride bulunmak şartıyla askerî rütbelerde birinci ferikliğin ihdası üzerine bâlâ rütbesinin teşrifattaki yeri kesinleşti ve kaldırılıncaya kadar vezâret, müşirlik, Rumeli ve Anadolu kazaskerliği ile birinci feriklikten sonra geldi. Önceleri vükelâya mahsus olan bu rütbe daha sonra ikinci derecedeki devlet adamlarına da verilmeye başlandı. II. Abdülhamid devrinde ise taltif vesilesiyle birçok kimseye dağıtıldı ve bu sebeple rütbe sahiplerinin sayısı arttı. II. Meşrutiyet’in ilânından sonra ise nâdiren verilir oldu. Bâlâ rütbesi önceleri vezâret ile ûlâ evvelliği arasında bulunduğu için terfi sırası da “ûlâ evveli - bâlâ - vezâret” şeklinde idi. Bu rütbeyi almış olanlara “atûfetlü beyefendi hazretleri” şeklinde hitap edilirdi. “Atûfetlü” unvanı önceleri vezirler tarafından da kullanılmakta iken daha sonra yalnız bâlâ rütbesine mahsus bir unvan oldu. Bâlâ rütbesini almış olanların kendilerine has üniformaları vardı. Cumhuriyet devrinde kaldırılan bu rütbe, son olarak Sultan Vahdeddin zamanında Maarif Nâzırı olan Gelenbevî Said Bey’e verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfî, Târih, VIII, 92; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 283-284; Pakalın, I, 149-150; M. Cavid Baysun, “Bâlâ”, İA, I, 262-264; “Bâlâ”, TA, V, 101-102; Fr. Taeschner, “Bālā”, EI^2, I, 969; “Bâlâ”, Küçük Türk-İslam Ansiklopedisi, I, 300-301.

Feridun Emecen

BÂLÂ KÜLLİYESİ

İstanbul Silivrikapı'da tekke, mektep, sebil gibi binalardan oluşan bir külliye.

İstanbul'un fethinden sonra Silivrikapı'da inşa edilmiş olan bir mescidin XIX. yüzyılın ikinci yarısı içinde daha büyük boyutlarla ihyası ve Nakşibendiyye'ye bağlı geniş kapsamlı bir tekkenin kurulmasının yanı sıra sebil, muvakkithâne, çeşme ve mektep gibi bölümlerle donatılması sonucunda meydana gelmiştir.

Külliyenin bulunduğu yerde önce İstanbul'un fethine katılmış olanlardan "ni'mel ceyş"ten ve "bölükât-ı erbaa" mensuplarından Topçubaşı Bâlâ Süleyman Ağa, 1453-1457 yılları arasında kâgir duvarlı, ahşap çatılı mütevazi bir mescid ile bir kuyu yaptırmış, vefatında bu mescidin yanına gömülmüştür. Daha sonra mescide meşihat vazedildiği ve XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Rifâiyye'ye bağlı Bâlâ Yokuşu Zâviyesi olarak anıldığı anlaşılmaktadır.

Zamanla harap olan Bâlâ Mescidi Sultan Abdülaziz devrinde 1279'da (1862-63), Sultan II. Mahmud'un saraylılarından Sazkâr Kalfa tarafından eskisinden daha geniş ve Nakşibendiyye'ye mensup bir tekkenin camitevhidhânesi olarak yeniden inşa ettirildi. Bu arada camitevhidhâneye bitişik bir türbe ile harem dairesi, avlusunda derviş hücreleri, mutfak, kiler, helâlar, su haznesi vb. müştemilâtın yaptırıldığı bilinmektedir. Sazkâr Kalfa vakfiyesini 19 Rebîülevvel 1277'de (5 Ekim 1860), Nakşibendiyye - Müceddidiyye şeyhlerinden olan ve saray muhiti ile yakın ilişkileri bulunan Şumnulu Elhâc Ali Efendi'nin Çemberlitaş'taki evinde toplanan şer'î mecliste tescil ettirmiş, adı geçen şeyhin yeni kurulacak cami-tekkenin imâmet ve meşihatı ile vakfının tevliyetini üstlenmesini, kendisinden sonra neslinden gelen erkeklerin, sülâlesinden erkek evlât kalmadığı takdirde halifelerinin, mânevî silsilesi de inkıraz bulursa aynı tarikattan el almış ehil bir mürşidin bu görevleri yerine getirmesini şart koşmuştur. İnşaat bitmeden Sazkâr Kalfa'nın vefat ettiği ve Şeyh Ali Efendi'nin yapıları tamamlattığı anlaşılmaktadır. Az sonra 1280'de (1863-64) Sultan Abdülmecid'in

dördüncü kadını ve Sultan II. Abdülhamid’in analığı Perestû Kadınefendi tekkenin yanına Bâlâ Mektebi olarak anılan okulu inşa ettirmiştir. Tekkenin ilk postnişini olan Şumnulu Ali Efendi 24 Rebîülevvel 1282’de (17 Ağustos 1865) tescil ettirdiği bir ek vakfiye ile İstanbul’daki bazı mallarını tekkeye vakfetmiş, bunların geliri ile dervişlere yemek pişirilmesini, muharremde aşure kaynatılmasını ve mevlid cemiyetleri tertip edilmesini şart koşmuştur. Yine tekkenin bu ikinci inşa döneminde ikinci postnişin Mehmed Sâdeddin Efendi’nin delâletiyle ve babası Şumnulu Ali Efendi’nin ruhu için Perestû Kadınefendi 1309’da (1891-92) bir sebil-muvakkithâneçeşme manzumesi inşa ettirmiştir.

İstanbul’da büyük hasara yol açan 1310 (1892-93) depreminde Bâlâ Tekkesi’nin binaları da harap olmuş, 1312’de (1894-95) cami - tevhidhâne - türbe - harem grubu Sultan II. Mahmud’un hayır sever ve derviş meşrepli kızı Âdile Sultan tarafından daha geniş tutularak yenilenmiş; derviş hücrelerini, selâmlık mekânlarını ve mutfağı barındıran yapı da muhtemelen çok hürmet ettiği analığının teşvikiyle Sultan II. Abdülhamid tarafından tekrar ihya edilmiştir. Perestû Kadınefendi bir yıl sonra bu yapının duvarına bir çeşme ilâve ettirmiştir. Tekkelerin 1925’te kapatılmasından sonra tekkenin çekirdeğini teşkil eden camitevhidhâne kullanılmadığından harap olmaya başlamış, harem dairesi 1941 - 1942 arasında son şeyhin oğlu tarafından yıktırılmış, böylece doğu yönünde muhafazasız kalan cami - tevhidhâne ile türbe büsbütün harap olmuş, tekkenin akarsuları çevredeki bostanlara satılmış, sonuçta çeşmeler de muattal kalarak tahribe uğramıştır. Cumhuriyet döneminde derviş hücrelerini barındıran avlulu bina Silivrikapı İlkokulu olarak kullanılmış, girişi üzerinde yer alan kitâbe Topkapı Sarayı Müzesi’ne nakledilmiştir. Aynı şekilde Bâlâ Mektebi de Topçubaşı İlkokulu olarak bir müddet kullanıldıktan sonra terkedilmiş ve günümüzde harabe haline gelmiştir. 1951’de üstünkörü bir onarım geçiren camitevhidhâne ile türbe daha sonra esaslı bir restorasyona tâbi tutulmuş olup halen cami olarak hizmet vermektedir.

Bir tarikat külliyesi niteliğinde olan bu topluluk dik açı ile birleşen iki sokağın çevresine yerleştirilmiştir. Bâlâ Tekkesi sokağının güneyinde bulunan cami - tevhidhâne - türbe grubunun basık kemerli girişi yanlardan aynı türde kemerleri olan birer pencere ile kuşatılmış, Abdülaziz’in tuğrasını ihtiva eden 1279 (1862-63) tarihli ve ta‘lik hatlı manzum bir

kitâbe ile taçlandırılmıştır. Ayrıca kitâbenin üzerinde istiridye kabuğu, volüt ve rozet motiflerinin yanı sıra beyzî bir madalyon içinde “mâşallah” ibaresi içeren kabartma tepelik oturtulmuştur. Birbirini takip eden iki giriş bölümünden dikdörtgen planlı olan ilki taşlık, beşgen planlı olan ikincisi ise camitevhidhânenin kapalı son cemaat yeri niteliğindedir. Halen tek katlı olan bu giriş kanadının doğu yönünde ve üst katında ahşap harem bölümünün yer aldığı, haremin yıktırılması sırasında aslında ahşap olan doğu duvarının ortadan kalktığı, 1951 onarımında kâgir olarak ihya edildiği bilinmektedir. Bu arada harimin kuzey kesiminde yer alan, haremle bağlantılı ahşap fevkanî kadınlar mahfili ile son cemaat yerinden bu mahfile çıkan ahşap merdiven iptal edilmiştir. Giriş bölümünün batı duvarında türbeye açılan kapı ile üç pencere sıralanır. Güneyden kuzeye doğru Bâlâ Süleyman Ağa ile hanımına, Şumnulu Şeyh Ali Efendi’ye, Mekke meşâyihinden Said Can Efendi’ye, Şeyh Ali Efendi’nin hanımı Sıdıka Hanım’a ve Şeyh Mehmed Sâdeddin Efendi’ye ait olan toplam altı adet ahşap sandukayı barındıran türbe kuzey kesiminde dikdörtgen, güney kesiminde ise düzgün olmayan bir plana sahiptir. İlk mescidle beraber inşa edilen kuyu da türbenin içinde bulunmaktadır. Türbenin, aslında üstü nakışlı brandalar ile kaplı olan düz ahşap tavanında günümüzde çıtaların teşkil ettiği sekizgen yıldız biçiminde bir göbekten başka hiçbir şey görülmemektedir. Güneybatıda türbenin duvarı ile kaynaşmış olan kare planlı minare kaidesi içeri doğru taşmakta ve cami - tevhidhâne ile kaide arasına bir pencere sıkıştırılmış bulunmaktadır. Ayrıca türbenin, dördü batıya üçü de kuzeye açılan toplam yedi adet penceresinin üstünde cephede basık kemerler ile çubuklu ahşap saçak arasında uzanan ve hattat Ömer Fâik Efendi’nin istifli sülüsü ile yazılmış olan âyet kuşağı Türk hat sanatının şaheserlerindendir.

Sekizgen prizma biçiminde bir gövde ile bunu örten bir kubbeden oluşan cami - tevhidhânede girişin karşısındaki kenarda mihrap, diğer altı kenarda birer büyük pencere ve dairevî tepe penceresi yer almaktadır. Girişin sağındaki pencere türbeye açılarak bu iki mekân arasında tarikat yapılarına has bir bağlantı kurmaktadır. Büyük pencereler Hint - İslâm mimarisinde görülen türde kaş kemerlerle taçlandırılmış, mihrabın bulunduğu kenarın cephesine aynı görünümde bir sağır pencere ile tepe penceresinin yerine aynı ebatta dairevî bir çerçeve içine Ömer Fâik imzalı istifli sülüsle yazılmış bir kelime-i tevhid yerleştirilmiştir. Ayrıca cephelerde köşelerde

ikişer pilastr ile birer kasnak penceresi vardır.

Bütünüyle beyaz mermerden yontulmuş olan mihrapta mukarnası hatırlatan yaprak dizileriyle son bulan pilastırlar, istiridye kabuğu biçimindeki kavsara, tam ortada üç adet kandil kabartması, üstte çok sayıda yatay silmeler, zikzaklı şeritler, (C) ve (S) kıvrımları ile bitki hevenkleri ve çiçekli vazolardan oluşan tepelik, geç devir Osmanlı eklektizmini yansıtan unsurlardır. Tuğra şeklinde istiflenmiş iki besmele arasında yer alan mihrap âyeti ile mihrabın üstünde, yuvarlak kemerli bir niş içinde bulunan 1285 (1868 - 69) tarihli, ahşaba oyma âyet levhası hattat Mehmed Şefik Bey'in eseridir. Aynı karmaşık zevkin ürünü olmakla birlikte mihraba göre daha sade tutulmuş olan mermer minberde, korkulukları süsleyen, (C) kıvrımları ile kuşatılmış porfirden beyzî kabaralar, kapıda ve köşkte aynı taştan yapılmış olup ilkinde silmeler, diğerinde iyon nizamında başlıklar ile son bulan sütunlar dikkati çeker. Mihrabın solunda ikinci köşeye yerleştirilmiş olan ve âdeta sekizgen çanaklı bir kadehi andıran vaaz kürsüsünün korkuluklarında da minberdekilerin eşi olan kabaralar göze çarpar. Kubbeyi ve pandantifleri süsleyen kalem işleri klasik üslûba uygun palmet dizisi, rûmîler ve salbekli şemseler türünden unsurlardan oluşmaktadır. Kubbe merkezindeki İhlâs sûresi Mehmed Şefik Bey'in, pandantiflerde yer alan sekizgen çerçeveli Allah, Hz. Muhammed, cihâryâr-i güzîn ve Haseneyn levhaları ise Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin kaleminden çıkmıştır. Vaaz kürsüsü üzerinde asılı duran, Hasan Rızâ Efendi'ye ait 1305 (1887-88) tarihli muhteşem hilye-i şerif emsalinin en büyüklerinden biridir. Ayrıca camitevhidhânede Pertevniyal Vâlide Sultan, Perestû Kadınefendi ve aynı dönemin saraylılarından Dilbifelek ve Zihnifelek hanımlar tarafından vakfedilmiş altı adet Kur'an bulunduğu, söz konusu mushaflardan birisinin ta'lik hatlı, ikisinin Kayyûmzâde Seyyid Mehmed Sâlih, birisinin de Hatibzâde Mehmed Reşid imzalı olduğu bilinmektedir. Bunların yanı sıra bir sancak-ı şerif, iki Kâbe örtüsü, sedefli rahleler ile Hasan Rızâ Efendi imzalı iki hilye-i şerif daha bulunduğu kayıtlıdır (bk. Hattatoğlu, IV, 190).

Camitevhidhânenin güneyinde, Tekke Maslağı sokağı üzerinde ufak bir hazîreden sonra meskene dönüşmüş karakol binası ile harap durumdaki Bâlâ Mektebi yer almaktadır. Moloz taş ve tuğla ile örülmüş, sıvaları dökülmüş duvarları, basık tahfif kemerli, kesme taş söğeli dikdörtgen pencereleriyle mektep gösterişsiz bir mimariye sahiptir. İki katlı, (U) planlı

yapının sokağa bakan cephesinde saçak hizasında II. Abdülhamid tuğralı, 1323 (1905) tarihli kitâbe yer almaktadır. Bâlâ Tekkesi sokağının kuzeyinde derviş hücreleriyle selâmlık mekânlarını barındıran ve halen Silivrikapı İlkokulu olarak kullanılan tek katlı yapı yer almaktadır. Osmanlı medreseleriyle bazı tarikat yapılarında görülen geleneksel avlulu revaklı planın geç döneme ait bir uygulamasının sergilendiği bu yapıda yamuk planlı bir şadırvan avlusunun çevresinde camekânlarla kapatılarak koridor görünümü kazanmış bir revak ile buna açılan farklı büyüklükte birçok mekân sıralanmaktadır. Kiremit kaplı bir ahşap çatı ile örtülü olan binada kuzey-güney doğrultusunda uzanan revak kolları kuzeye doğru uzatılmış, avlunun ortasına, halen ahşap direkleri ve çatısı ortadan kalkmış olan sekizgen mermer hazneli bir şadırvan yerleştirilmiştir. Güneye açılan dikdörtgen açıklıklı girişin üstünde yer alması gereken ve halen Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan kitâbe son devir tekke kitâbelerinin en güzellerindendir. Sülüsle yazılmış olan kısımları Ömer Fâik Efendi'ye, ta'likle yazılmış olan esas metin Mısrîzâde Ali Rızâ Efendi'ye ait olan kitâbenin üst kesimi sülüs hatlı bir âyet kuşağına ayrılmış, alt kesimin iki ucuna sehpa üzerinde duran birer sikke içine istifli sülüsle Muhammed Bahâeddin Nakşibend'in ismi yazılmış, ortasına II. Abdülhamid'in tuğrası kondurulmuş, arada kalan iki yüzeye de 1312 (1894-95) tarihli ta'lik hatlı manzum kitâbe yerleştirilmiştir. Girişin solunda dış duvara yerleştirilmiş olan çeşme barok üslûba has (S) kıvrımları, beyzî madalyonlar, bileşik kemerler, korint başlıklı sütunçeler gibi hemen bütün motifleri sergilemekte ve külliye yapılarından daha eski bir döneme, muhtemelen XVIII. yüzyılın son çeyreğine ait olduğu, ancak sülüs hatlı muhdes kitâbesinden 1313'te (1895-96) Perestû Kadınefendi tarafından buraya konduğu anlaşılmaktadır.

Bâlâ Külliyesi'nin en fazla dikkati çeken bölümü, Tekke Maslağı sokağının batı kenarı boyunca kuzey-güney doğrultusunda uzanan sebil - muvakkithâne - çeşme grubudur. Sokağa bakan cephesi bütünüyle mermer kaplı olan yapının iki ucunda birer giriş ile yarım altıgen planlı birer çıkma görülmektedir. Köşelerinde yükselen sütunlara oturan basık kemerlerle dışarı açılan bu çıkmalardan güneydeki su haznesi ile bağlantılı sebile, kuzeydeki de muvakkithâneye tahsis edilmiştir. Tam ortada barok üslûpta, muhtemelen XVIII. yüzyılın sonlarından kalma büyük bir çeşme yer almakta, bunun yanlarında üçerden altı tane abdest musluğu sıralanmaktadır. Son derecede ince bir işçilik arzeden çeşmenin (S)

kıvrımları, bitki hevenkleri, birleşik kemerler ve çeşitli kıvrık dallar ile zengince süslenmiş olan cephesinde, çoğu yerinden sökülmüş olan renkli taş kakma motiflerin yuvaları göze çarpmaktadır. Sonradan buraya monte edildiği anlaşılan çeşmenin, ampir üslûbunda beyzî bir şemse ile süslü olan yalak taşı son döneme aittir. Gerek çeşmenin gerekse kaş kemercikler içine alınmış olan abdest musluklarının lüleleri sökülmüştür. Bütün bu cephe boyunca çubuklu ahşap saçağın altında devam eden kitâbe kuşağı iki parçadan oluşmaktadır. Üsküdarlı Ali Rızâ Efendi'nin eseri olan ta'lik hatlı 1309 (1891-92) tarihli manzum kitâbe muvakkithâneden başlamakta, orta kesimde kesintiye uğrayarak sebilin bitiminde son bulmaktadır. Ortada çeşmenin tam üstüne gelen yerde boş bir kartuş yer almakta, bunun sağında ve solunda da Ömer Fâik Efendi'nin eseri olan birer âyet kitâbesi bulunmaktadır. Manzumenin içinde kuzeygüney doğrultusunda yapı boyunca devam eden bir koridora açılan farklı boyutlarda meşruta odaları ile bir helâ sıralanmaktadır. Yapının bostanlara bakan ve sokak cephesiyle büyük bir tezat teşkil eden ahşap kaplamalı arka ve yan cephelerinde bu odalara ait dizi dizi pencerelerden başka bir şey görülmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 58; Mecmûa-i Cevâmi', I, 16-17, nr: 31, 85; 1328 Senesi İstanbul Belediyesi İhsâiyât Mecmuası, 1329 r. / 1913-14, s. 19; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 61, 64, 93, 96, 98, 100, 102, 104, 105, 107, 117; II, 15; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 298, 342; Ayverdi, Fâtih Devri Mi'mârîsi, s. 12 vd; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 322-323; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 31; M. Baha Tanman, "Osmanlı Dönemi Eserleri", Fotoğraflarla Fatih Anıtları, İstanbul 1988, s. 47-126 (119-121); Semra Ögel, "İstanbul'da 19. Yüzyılın Sekizgen Camileri", Sanat Tarihinde Doğudan Batıya / Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri, İstanbul 1989, s. 65-70; Muhiddin Hattatoğlu, "İstanbul Silivrikapı'da Topçubaşı Balâ Süleyman Ağa Mimarî Manzumesi", VD, IV (1958), s. 183-191; a.mlf. - H. Göktürk, "Bâlâ Camii ve Tekke, Türbe, Sebil ve Çeşmeleri",

İst.A, IV, 1955-1959; "Bâlâ Camii", "Bâlâ Kapısı", "Bâlâ Mektebi", "Bâlâ Süleyman Ağa, Topçubaşı", "Bâlâ Tekkesi Çeşmesi", İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1983, II, 1005-1009.

M. Baha Tanman